

KANT E O PROBLEMA DA JUSTIÇA SOCIAL*

Wolfgang Kersting**

SÍNTESE – O presente trabalho mostra que o liberalismo kantiano encerra em si uma filosofia embrionária do Estado de bem-estar social. Segundo o autor, essa concepção kantiana do Estado de bem-estar social supera tanto o igualitarismo quanto o libertismo contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE – Kant. Justiça social. Estado de bem-estar social.

ABSTRACT – The present work shows that Kant's liberalism comprises an embryonic philosophy of the welfare state. According to the author, such a Kantian conception of the welfare state goes far beyond both contemporary egalitarianism and libertarianism.

KEY WORDS – Kant. Social justice. Welfare state.

A vida humana é regida pelo signo impiedoso da escassez. Nada existe em excesso. Tudo é escasso: não apenas os bens exteriores, mas também os bens do corpo e da alma, mais ainda os da razão. A própria vida também é escassa: antes de nos darmos conta, ela chega a termo; realmente não aproveitamos muito dela, gostaríamos de poder tê-la em quantidade maior. A escassez produz a miséria, e a miséria nos torna inventivos. Dentre as invenções que os homens fizeram para minorar o ônus da escassez, duas se destacam sobremaneira: por um lado, a cooperação social; por outro, a solidariedade social.

Compreendemos por comunidade baseada na cooperação um sistema universalmente útil de divisão do trabalho e cooperação social em benefício recíproco. Tal sistema se caracteriza igualmente pela identidade de interesses e conflito de interesses: pela identidade, porque todos querem a cooperação social, por ser útil a todos; já os conflitos de interesses originam-se com respeito à distribuição dos bens produzidos em regime de cooperação, pois não ficamos nada indiferentes quanto ao modo de distribuição dos produtos da cooperação. No mínimo cada um quer ter mais do que menos.

Em contrapartida, compreendemos por comunidade baseada na solidariedade um sistema compensatório de cuidado social recíproco, destinado mormente aos necessitados e fracos, aos doentes e fracassados, aos azarados e às vítimas. Co-

* Traduzido do alemão por Peter Naumann.

** Professor de Filosofia da Universidade de Kiel (Alemanha).

comunidades modernas baseadas na solidariedade são abstratas; comunidades tradicionais baseadas na solidariedade são concretas. Em comunidades concretas baseadas na solidariedade, pessoas ajudam pessoas; em comunidades abstratas, baseadas na solidariedade, uma burocracia central distribui uma parte cada vez maior da arrecadação tributária forçada pela legislação a titulares de pretensões de direito. Comunidades abstratas baseadas na solidariedade estatizam o amor ao próximo, transformam o bom samaritano em funcionário público, coagem à solidariedade. Mas essa evolução foi necessária. Na esteira dos processos socioeconômicos de modernização, os efeitos benfazejos da comunidade da solidariedade concreta se tornaram cada vez mais fracos; por isso, novas organizações de solidariedade, específicas da modernidade, tiveram de assumir o lugar das comunidades de solidariedade do mundo tradicional.

Sociedades modernas são simultaneamente comunidades baseadas na cooperação e comunidades baseadas na solidariedade. Formam um conjunto rico em tensões de dois sistemas de distribuição divergentes, embora reciprocamente referidos um ao outro. Se abandonarmos a distribuição dos bens materiais aos mecanismos de troca do sistema descentralizado de mercado, a distribuição, no outro caso da instância externa ao mercado, é delegada a uma burocracia centralista. Mas, para que essa segunda fonte distributiva da comunidade de solidariedade possa jorrar, é necessário efetuar redistribuições, é mister subtrair recursos gerados em regime cooperativo à soberania distributiva do mercado e transferi-los à competência distributiva do Estado. Mas toda e qualquer redistribuição, mesmo a mais moderada, significa uma restrição, respaldada pelo poder de Estado, da liberdade, vinculada aos direitos de cidadania de dispor do patrimônio e da renda do esforço do indivíduo.

O Estado de bem-estar social não é nenhuma forma moralmente neutra de centralização e coordenação de solidariedade concreta e espontânea. Ele é um sistema de dominação que substitui as redes esburacadas da ajuda privada voluntária, características do nosso mundo vivido, por um sistema burocrático com filiação forçada abrangente e redistribuição calcada em leis, coagindo os cidadãos a gerar os necessários esforços de redistribuição por meio da política de impostos e contribuições. Visto ele complementar os direitos fundamentais negativos por pretensões baseadas no direito de prestações, seus ônus de justificativa são especialmente pesados, pois o Estado de bem-estar social precisa desenvolver uma atividade muito além das fronteiras que a teoria contratualista da legitimação da Idade Moderna traçou para a ação estatal.

Aprendemos a nossa moral no século XVIII. E uma das lições principais que esse século do jusnaturalismo e da revolução burguesa nos deu diz respeito a uma importante distinção na esfera da teoria dos deveres. Ações e omissões que devemos a outras pessoas, portanto deveres jurídicos, *officia debiti*, podem ser produzidas por coação legítima; por isso logramos delegar a sua observância também a um ordenamento estatal fundamentado na coação. Mas a prestimosidade e a solidariedade são atitudes morais, virtudes, às quais não se correlaciona, de parte dos necessitados, nenhuma pretensão de direito judicialmente cobrável. Aqui, nas

palavras de Kant, não governa a “lei forte da obrigação”, mas apenas a “lei mais fraca da bondade”.¹ Por isso o Estado não pode ser invocado como instrumento dos *officia caritatis*. Mas como fundamentar então os deveres de prestações por parte do Estado?

Podemos visualizar a abrangência do ônus de legitimação assumido pelo Estado de direito com a decisão pela correção distributiva do mercado e a auto-restrição do Estado de bem-estar social. Mas também já podemos vislumbrar os contornos do único caminho possível para chegarmos a uma justificação coerente do Estado de bem-estar social, em concordância com a gramática normativa das nossas convicções valorativas fundamentais. Somente lograremos fundamentar o Estado de bem-estar social, se pudermos comprovar a existência da relação necessária entre Estado de direito e Estado de bem-estar social. Como o conceito de necessidade é multívoco, devido à sua dependência do respectivo contexto, o caminho de justificação também se abre em ramificações. Se partirmos de uma necessidade *instrumental*, chegaremos a uma justificação política do Estado de bem-estar social que evidencia este último como exigência de política de estabilidade do Estado de direito, postulando, por conseguinte, o caráter de Estado de bem-estar social com vistas à preservação do Estado de direito. Se compreendermos o termo ‘necessário’ no sentido *analítico*, a fundamentação do Estado de bem-estar social implica a tese de que o Estado de direito se deve dispor, por razões de *consistência normativa*, à garantia dos direitos a prestações e à assunção de deveres de prestações, sendo obrigado a adotar o imposto de renda progressivo e da redistribuição nos moldes do Estado de bem-estar social por causa da eficácia genérica do direito à liberdade. Com efeito, consistência normativa quer dizer que uma compreensão adequada dos fundamentos jusnaturalistas do Estado de direito, que considera por igual as implicações normativas bem como as condições de realizabilidade, exige um engajamento estatal que ultrapassa a garantia da qualidade do Estado de direito. Consistência normativa significa que a própria positivização e institucionalização dos princípios basilares da liberdade e igualdade, contidos nos direitos humanos e no direito racional, exigem uma ampliação das tarefas do Estado de direito, na direção do Estado de bem-estar social. Consistência normativa significa que o Estado de direito, visto mais de perto, faz emergir o Estado de bem-estar social das suas próprias entranhas. É evidente que o ponto arquimédico de tal argumento está no conceito da liberdade, que a consistência normativa exigiria romper com o absolutismo do conceito negativo de liberdade, fundamentado na pura resistência a intervenções e aos arbítrios do poder estatal, e conceder relevância de direito fundamental igualmente à possibilitação material do uso do direito da liberdade, à possibilidade material de permitir a condução autônoma da vida.

¹ *Kants gesammelte Schriften*; cf. Wolfgang Kersting, Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, in: Id. *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart. Frankfurt/Main, 1997, p. 74-120.

Existe uma terceira alternativa de fundamentação apoiada no conceito da necessidade *moral*. À diferença de uma estratégia de justificação que gravita em torno da comprovação da consistência normativa, eu entendo por prova da necessidade moral do Estado de bem-estar social uma argumentação que reformula o ponto de partida dos direitos humanos, a gramática moral de nossa práxis de fundamentação e redefine o peso da relação dos seus elementos conceituais fundamentais. Essa reformulação ou reinterpretção coloca o conceito de igualdade no centro, compreende o Estado de bem-estar social não como meio imprescindível à promoção da liberdade, mas como meio indispensável à promoção da igualdade. Mas, para que um acesso ao Estado de bem-estar social, que fomente a liberdade, possa ser substituído por um acesso que promova a igualdade, devemos inserir já nas próprias premissas de teoria da legitimação da filosofia política uma pretensão de direito individual à igualdade material; deverá o igualitarismo dos direitos humanos abranger de antemão tanto direitos de liberdades básicas quanto pretensões a bens básicos a serem honradas pelo Estado, no caso do fracasso do mercado em questão. Tais direitos e pretensões podem assumir a forma de direitos sociais da pessoa ou manifestar-se na forma da justiça distributiva que obriga o Estado a corrigir os resultados distributivos injustos do mercado por pagamentos correspondentes de correção compensatória, realizando, assim, conforme o *aequalisandum* escolhido, a igualdade de oportunidades materiais, a igualdade dos recursos ou mesmo a igualdade em termos de bem-estar.²

Somente nos nossos tempos, muito depois do início da história dos êxitos políticos da economia social de mercado e do Estado de bem-estar social, a filosofia política ocupou-se da tarefa da fundamentação do Estado de bem-estar social. Diferentemente da filosofia do Estado de direito, que caminhou qual arauto à frente da história, a filosofia do Estado de bem-estar social é um fenômeno retardatário. Talvez por esse motivo nem cause espanto que ela não se apresenta na sua melhor forma. A atual filosofia do Estado de bem-estar social se caracteriza essencialmente pelo conflito entre duas famílias de teorias. Temos, por um lado, o *libertismo* ou *libertarianismo* que denuncia o Estado de bem-estar social como ditadura do bem-estar e sistema de trabalho forçado. Temos, por outro lado, o *igualitarismo*. Na esteira de John Rawls, Ronald Dworkin e Thomas Nagel, ele pretende obrigar a coletividade à realização de uma justiça igualitária que complementa a igualdade jurídica, por meio da igualdade material. Ocorre que uma justiça da igualdade material implica um "compensacionismo" hipertrófico, pois ela não quer nada menos do que compensar redistributivamente todas as desvantagens e favorecimentos naturais e sociais e neutralizar os efeitos políticos de uma carreira brilhante do que é moralmente contingente e imerecido. O Estado de bem-estar social dos igualitaristas é uma espécie de inepto em matéria de política da justiça, que coloca, na pista de corrida da vida, pesos de chumbo correspondentemente proporcionais nos bolsos dos uniformes dos jóqueis mais leves.

² Cf. Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart, 2000.

Aqui, entre os libertários, um insolente absolutismo da propriedade; acolá, entre os igualitaristas, um moralismo transbordante. Não existisse uma terceira grandeza, as perspectivas da filosofia política do Estado de bem-estar social não seriam nada boas. Essa terceira grandeza pode ser encontrada no lugar natural da razão, no meio dos dois extremos. Denomino-a *fundamentação kantiano-liberal do Estado de bem-estar social*. Afirimo, portanto, ser possível extrair do direito racional kantiano argumentos normativos em favor da necessidade jurídica de um Estado de bem-estar social. Não afirmo que esses argumentos já estão disponíveis e que só carecemos do instrumental costumeiro de filologia do texto para encontrá-los. Penso, no entanto, ser possível, por intermédio de um adequado aprofundamento interpretativo da base da metafísica do direito de Kant, localizada no direito à liberdade, desenvolver uma argumentação que aduza razões jurídicas para uma ampliação do Estado de direito na direção do Estado de bem-estar social, dotando, por conseguinte, este último de uma formulação em conceitos jurídicos. Tal ampliação na direção do Estado de bem-estar social abrange, mais concretamente, um abastecimento básico independente do mercado, o estabelecimento de um sistema educacional público com suficiente diferenciação vertical e horizontal, e a obrigação à implementação de uma política ofensiva no mercado de trabalho.

Mas não afirmo apenas que o liberalismo kantiano encerra em si uma filosofia embrionária do Estado de bem-estar social. Afirimo justamente também que essa concepção kantiana do Estado de bem-estar social supera tanto o igualitarismo quanto o libertismo contemporâneos. Por um lado, ela pode contra-arrestar, mediante uma fundamentação bem-sucedida do Estado de bem-estar social, a estratégia deslegitimadora do *libertarianismo* que polemiza contra o Estado de bem-estar social; por outro lado, ela não se onera com as dificuldades inerentes à concepção do igualitarismo, não necessita desenvolver um conceito de justiça distributiva nem submeter as suas atividades distributivas a uma métrica fatal da igualdade.

Perguntemos, pois, em que consiste uma fundamentação kantiano-liberal do Estado de bem-estar social? Podemos falar dela em dois sentidos; ela pode ser de natureza político-instrumental ou jurídico-normativa. A tese da existência de uma fundamentação jurídica do Estado de bem-estar social em Kant ou da simples possibilidade dessa fundamentação, sob os pressupostos formal-metafísicos do direito racional, é sabidamente controvertida. Não se pode, porém, contestar, com argumentos razoáveis, o fato de ser politicamente possível extrair argumentos em favor de um Estado de bem-estar social, a partir de manifestações de Kant, máxime da tese introdutória, expressa na observação geral C da *Doutrina do Direito*. O apriorismo da validade não só não impediu Kant de ser um psicólogo bastante razoável, contrariamente a um conhecido preconceito de Nietzsche, mas não diminuiu também o seu senso da dependência de um ordenamento constitucional civil, fundamentado em princípios, de condições empíricas específicas de êxito. Kant, conforme podemos formular alterando o seu conhecido enunciado sobre a

obrigação indireta ao bem-estar,³ certamente esteve convicto de que a garantia coletiva de um abastecimento assegurador da existência, em caso de miséria econômica, “certamente não seria, diretamente, um dever, mas poderia indiretamente ser considerado como tal”, por ser razoável, em virtude da subsistência do ordenamento constitucional civil, evitar os riscos produzidos pela incerteza de abastecimento, pobreza e miséria. Esse argumento vale, mesmo se abandonamos a linguagem normativa e consideramos o Estado de direito, em oposição ao Kant da *Metafísica dos Costumes*, não como necessário em termos de direito racional, mas, em concordância com a sua afirmação sobre o povo de demônios, tão-somente como racionalmente preferível. Por isso, encontramos reflexões similares também entre os libertários dos nossos dias. Na *Constituição da liberdade* de Friedrich von Hayek, citada à guisa de exemplo, encontramos a seguinte versão rudimentar da idéia kantiana: “A necessidade de instituições estatais de ajuda, em casos de miséria, é incontestável – nem que seja apenas no interesse dos que reclamam proteção contra atos de desespero dos necessitados”.⁴ O fato de Kant extrair o conjunto de instrumentos de política de estabilidade do seu universo de experiência e permanecer, por conseqüência, no horizonte da caridade institucionalizada do Estado autoritário da sua época naturalmente não tem força como objeção. Sem maiores esforços, podemos transferir o sistema de assistência aos pobres, os orfanatos da época de Kant para os instrumentos usados pelo Estado de bem-estar social moderno, a fim de evitar o surgimento e a expansão da pobreza e prevenir o empobrecimento. De importância decisiva é tão-somente que o abastecimento dos despossuídos se deve tornar tarefa do setor público e que o Estado pode exigir das pessoas de posses uma “contribuição”, na forma de “contribuições correntes”, conforme se expressa Kant, para o seu financiamento. Com o ingresso no *status civilis*, a garantia da existência dos despossuídos não mais fica entregue ao ocasionalismo da caridade privada, mas é transformada em dever indireto da coletividade, que se torna responsável por uma “previdência necessária à sua existência”.⁵

Mas a razão dessa responsabilidade é exclusivamente o dever de autopreservação da coletividade, a integridade do *status civilis*. Mais claramente, sem qual-

³ “Buscar o bem-estar para si mesmo não é um dever direto, mas pode ser perfeitamente um dever indireto, a saber, o de resistir à pobreza enquanto grande tentação a vícios. Nesse caso a minha finalidade e simultaneamente o meu dever é preservar a integridade, não da minha felicidade, mas da minha eticidade” (*Kants gesammelte Schriften* AA VI, p. 388; cf. *KpV* AA V, p. 93).

⁴ Freiburg 1971, p. 361.

⁵ *Kants gesammelte Schriften*, AA VI, 326; cf.: “Pois a vontade geral do povo unificou-se em uma sociedade que se deve preservar para sempre, e submeteu-se para tal fim ao poder interno de Estado, a fim de manter os membros da sociedade que não conseguem manter-se com suas próprias forças. Por isso o governo tem o direito, no interesse do Estado, de obrigar as pessoas de posse a providenciar os recursos de manutenção dos que, mesmo segundo as necessidades mais urgentes da natureza, não são capazes para tanto: pois sua existência, como ato de submissão, se acha, ao mesmo tempo, sob a proteção e o provimento, por parte da coletividade, para sua existência. Para tanto, assumiram um compromisso. Sobre ela o Estado fundamenta o seu direito de, para a conservação dos concidadãos, eles colaborarem com a sua parte (*Kants gesammelte Schriften*, AA VI, p. 325).

quer emolduramento em linguagem moral e em termos abertamente comprometidos com o objetivo da política de preservação, argumenta o artigo sobre o *Gemeinspruch*: "Se o poder supremo outorga leis que, em primeiro lugar, se direcionam para a felicidade (bem-estar dos cidadãos, da população e qualidades similares), isso não ocorre com a finalidade de introduzir uma Constituição civil, mas apenas como meio de assegurar o estatuto jurídico, precipuamente contra os inimigos externos do povo. Aqui o chefe do Estado deve ter competência para ajuizar se tal coisa faz parte do progresso da coletividade, necessária para garantir a sua força e solidez tanto internamente quanto contra inimigos externos".⁶ Os interesses de autopreservação do indivíduo somente chamam a atenção da filosofia do direito, quando a sua negligência poderia desestabilizar a coletividade e pôr em risco a conservação do direito. *Por isso prestações do Estado de bem-estar social não estão fundamentadas em um direito de subsistência dos indivíduos, mas no direito de subsistência do próprio direito, que, por sua vez, é exclusivamente expressão institucional de princípios do direito da liberdade.* O dever indireto do Estado de preservar a existência de cidadãos despossuídos é o preço a ser pago pelo próprio direito, caso ele queira efetivar-se no espaço e no tempo, caso queira obter poder de organização e subsistir sob as diferentes condições gerais empiricamente verificáveis. Mas isso significa que o Estado de bem-estar social não é um conceito jurídico, mas tão-somente um instrumento prudente, quer dizer, atento à realidade, do exercício do direito. Muito mais ainda o Estado de bem-estar social, a previdência dispensada pelo poder público para fins de preservação da existência e do bem-estar da população não servem a qualquer justiça social que pretende diminuir, por intermédio de correspondentes programas de redistribuição, a desigualdade socioeconômica, submetendo segmentos de abastecimento moralmente significativos a uma gestão igualitária por parte do Estado. É sabido que nem Nozick logra superar a tolerância de Kant diante da desigualdade.⁷ Conforme mostra a doutrina de Kant sobre a autonomia, a maior dependência social e econômica é compatível com a igualdade jurídica. A desigualdade socioeconômica somente chama juridicamente a atenção, sob as premissas do direito racional kantiano, quando ela é devida ao direito desigual, quando resulta da discriminação e da outorga de privilégios complementares. Mas, enquanto o próprio direito não produz diretamente a desigualdade, as diferentes condições iniciais, naturais e sociais, das profissões dos cidadãos podem suscitar os maiores efeitos imagináveis de desigualdade.

Hoje não podemos organizar um Estado de bem-estar social com o argumento político da necessidade do abastecimento dos despossuídos por razões de autopreservação do Estado. Os padrões normativos da práxis contemporânea de justi-

⁶ *Kants gesammelte Schriften*, AA VIII, p. 298.

⁷ Cf.: "Mas essa igualdade sempre existente das pessoas em um Estado, enquanto súditos do mesmo, coexiste perfeitamente com a maior desigualdade imaginável no tocante à quantidade e aos graus do seu patrimônio, seja com referência à superioridade física ou intelectual sobre outras pessoas, seja com referência a bens de fortuna fora deles e com referência a direitos em geral sobre outras pessoas (que podem ser muitos)" (*Kants gesammelte Schriften*, AA VIII, p. 291).

ficação filosófica proíbem de reduzir o concidadão, que se tornou dependente e é incapaz de prover o seu sustento, a um risco de estabilidade. Este deve ser neutralizado por prestações adequadas de abastecimento, uma vez que, segundo a lógica interna desse argumento, o cidadão subabastecido só é considerado merecedor da atenção do Estado de bem-estar social, quando entra em cena como massa, em número suficientemente ameaçador. Uma fundamentação filosófica do Estado de bem-estar social não poderá contentar-se com tal oportunismo político. Ela quererá buscar princípios jurídicos que tornam necessária uma complementação do caráter de Estado de direito pela dimensão do Estado de bem-estar social, por razões de consistência normativa. Esboçarei a seguir tal fundamentação jurídica do Estado de bem-estar social, que caracterizo como kantiano-liberal, pois ela se apóia exclusivamente nos conceitos do direito da liberdade, da assunção de responsabilidade própria e da autodeterminação do cidadão. Com isso ela se diferencia dos modelos usuais de fundamentação na filosofia política contemporânea, que se deixam orientar quase sempre pela representação da justiça distributiva. Essa fundamentação jurídica do Estado de bem-estar social, fundada no direito da liberdade, não ocorre em Kant.⁸ Os textos são unívocos nesse particular. Intérpretes que opinam que, segundo Kant, "needy people have a right to welfare" (necessitados têm direito a assistência) incorrem em erro.⁹ Naturalmente "pobres desamparados [...] devem ser alimentados e, caso tenham filhos, assistidos"; mas isso não decorre de um dever jurídico e sim de um dever moral; não "emana do direito dos pobres enquanto cidadãos", mas da nossa obrigação moral de ajudar pessoas necessitadas.¹⁰ A necessidade não fundamenta nenhum direito, mas constitui apenas um desafio moral para o humanitarismo, a bondade e a benevolência. Não poderemos desenvolver nenhuma fundamentação kantiana do Estado de bem-estar social, se, contrariamente às idéias de Kant, dotarmos a necessidade de direitos.

Outros opinam, contudo, que a necessidade pode fundamentar um dever ético, por parte das pessoas de posses e dos que têm capacidade para ajudar. E esse dever ético ao fomento do bem-estar vincula também o governo que atua em nome de todos os cidadãos e os representa não somente nos seus direitos jurídicos, mas igualmente nos seus deveres éticos. Assim o Estado de bem-estar social

⁸ Na sua resenha do meu livro *Wohlgeordnete Freiheit*, Volker Gerhardt afirmou que Kant oferece claramente a oportunidade de "fundamentar medidas de Estado de bem-estar social com argumentos do Estado de direito" (resenha de W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*. Berlin 1984, na *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11, 2 (1986), p. 79-84; a afirmação citada encontra-se na p. 84); cf. Id. *Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution*. In: *Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier* 37, 1988, p. 24-48; especialmente p. 44 s.). Se essa tese afirma que tal fundamentação já foi esboçada ou sugerida por Kant, quero consignar aqui a minha objeção. No entanto, concordo com ela, se ela afirmar que o chão da república kantiana, formado pelo direito à liberdade, pode fornecer um fundamento sólido para uma ampliação, em termos de princípios, do Estado de direito na direção de um Estado de bem-estar social.

⁹ Leslie A. Mullholland, *Kant's System of Rights*. Nova Iorque, 1990, p. 395.

¹⁰ *Kants gesammelte Schriften*, AA XIX, p. 578.

estaria inserido no arcabouço doutrinário kantiano, não como teoria do direito, posta em prática, mas como aretologia posta em prática.¹¹ Não quero examinar aqui essa tese do Estado benevolente; também não quero manifestar especialmente o receio de que sob esses pressupostos quase não é possível evitar que, na zona cinzenta, a qual necessariamente se forma entre a ajuda para a existência e a promoção da felicidade, pudesse vir a estabelecer-se o *imperium paternale*, rejeitado com horror por Kant. Mesmo se a tese do Estado benevolente pudesse ser fundamentada no exame filológico, ela não tem serventia do ponto de vista sistemático, pois uma fundamentação do Estado de bem-estar social, que se deve apoiar exclusivamente na fraca lei da bondade e que transforma o Estado de bem-estar social em Estado virtuoso, não nos leva muito longe na filosofia política.

Ao invés disso, procuro uma fundamentação do Estado de bem-estar social que possa convencer em termos de filosofia política, proteja, por um lado, o Estado de bem-estar social dos liberais, que o desprezam, e defenda-o, por outro lado, contra os igualitários, que lhe fazem exigências excessivas. Essa fundamentação do Estado de bem-estar social deverá ser de natureza jurídica. E ela poderá ser denominada kantiano-liberal, pois apóia-se exclusivamente no próprio direito da liberdade e comprova o caráter de Estado de bem-estar social como condição imprescindível de realidade de uma ordem fundamentada no direito da liberdade, pretendendo, portanto, mostrar que o Estado de direito e o Estado de bem-estar social não só estão interligados externamente, sob determinadas condições empíricas, mas que existe entre eles um vínculo intrínseco. A visualização desse vínculo intrínseco requer a revelação das implicações do fundamento do direito à liberdade. Essa explicitação, que naturalmente não é uma mera análise conceitual, mas exige o desenvolvimento de uma interpretação coerente, pode enveredar no mínimo por dois caminhos. Um deles conduz à naturalização dos direitos humanos, colocando, por assim dizer, Kant sobre seus pés, quando antes estava em posição de ponta-cabeça. Ao mesmo passo afirma que a proteção da liberdade implica a garantia da subsistência, pois seria inconsistente assegurar as condições da personalidade jurídica, mas desconsiderar a integridade do substrato biológico-existencial. É certo que essa estratégia ainda não conduz ao objetivo desejado, pois o direito à incolumidade física e a uma morte natural, que para Kant é também parte integrante evidente *per se* do direito da liberdade, fundamenta tão-somente uma pretensão a omissões garantidoras da existência, mas não a realizações garantidoras da subsistência. O direito da liberdade deve portanto ser interpretado de tal modo que essa pretensão a realizações esteja incluída, que ele estenda o seu poder normativamente determinador, não só a ações, mas também à transferência de bens, de modo que, a par das obrigações comportamentais familiares do *neminem laedere*, haja uma base de obrigações distributivistas. Não pretendo trilhar esse caminho, por não ser econômico em termos de teoria da

¹¹ Essa interpretação é defendida por Bernd Ludwig. In: Kants Verabschiedung der Vertragstheorie – Konsequenzen für eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit (*Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 1 (1993), p. 221-254).

fundamentação. Os custos filosóficos causados por essa reformulação da base do direito à liberdade pela teoria do direito não geram o resultado desejado da teoria da fundamentação, adequado ao nível de realizações perfeitamente natural do Estado de bem-estar social contemporâneo, pois o objetivo da garantia da subsistência já pode ser atingido pela distribuição de pratos de sopa, cobertores de lã e abrigos para um grande número de pessoas. A garantia da subsistência pode satisfazer-se com um mínimo de préstimos, que não transcende o nível da assistência aos pobres em Kant e se nos afigura inaceitável.

Escolherei um outro caminho, para, com determinações normativas adicionais, enriquecer a base da filosofia do direito de Kant, formada pelo direito da liberdade. Cada pessoa tem o direito de poder dispor com autodeterminação das suas forças e capacidades, de poder viver a sua vida segundo as suas próprias idéias e ser respeitada pela sociedade e pelas outras pessoas enquanto ser responsável perante si mesmo, enquanto finalidade em si mesma. Essa ampliação em termos de ética da autonomia transforma o direito da liberdade em direito integral de disposição sobre si mesmo, que fundamenta uma base de pretensões em termos de direitos de cidadania. Esta, por sua vez, obriga à disponibilização dos serviços sociais, à disponibilização de uma renda substitutiva provisória em caso de desemprego. Aqui não se trata de garantir a subsistência, aqui se postula um nível mais exigente de serviços do Estado de bem-estar social, pois, afinal de contas, está em jogo um provimento que permite a manutenção da forma de vida cidadã. A disposição sobre si mesmo, a autodeterminação, a condução da vida segundo idéias próprias exigem mais do que a garantia da existência, do que a garantia da possibilidade de assegurar a sobrevivência. O Estado de bem-estar social não é uma UTI para pessoas incapazes de se manter com suas próprias forças, não é nenhuma aparelhagem para assegurar o funcionamento biológico básico e manter em funcionamento o metabolismo. A autodeterminação exige a posse de recursos materiais, requer opções e alternativas. Uma vida que só segue os trilhos da necessidade e da falta de recursos transcorre sem a participação da própria pessoa. Se libertarmos da sua restritividade, em termos de política de coordenação, a compreensão kantiana do direito e incluímos as condições sociais e econômicas do direito à condução autodeterminada da vida no cerne do conceito do direito da liberdade, a institucionalização, imperativa, tanto do ponto de vista do direito quanto do da racionalidade, não pode estacar no estabelecimento de relações de Estado de direito, pois o mercado e a ordem centrada na propriedade sempre garantem de modo apenas seletivo a percepção desse direito à autodeterminação. Se o valor do direito da liberdade desaparece na situação de pobreza, o cerne dos direitos humanos é arrancado da gramática da nossa autocompreensão ético-política. Se as pessoas não podem mais dispor de recursos materiais, a posse suficiente de bens passa a ter categoria de condição possibilitadora da liberdade. Ao menos então vale esse nexos de possibilitação entre o bem central imaterial do direito e um bem central material de uma posse suficiente de recursos, se não considerarmos o direito apenas à luz do *status negativus*, como direito de resistência, mas se admitirmos e levamos a sério, em termos de filosofia do

direito e de política, uma representação orientadora normativa de uma condução da vida sob responsabilidade própria e com autodeterminação, inserida no conceito normativo-individualista do ordenamento jurídico. Face a essa dependência operacional do direito da liberdade da posse suficiente de bens materiais, uma sociedade comprometida com a liberdade deve dotar seus cidadãos de uma correspondente renda substitutiva no caso de incapacidade de prover o seu próprio sustento, não importa em virtude de quais causas. *A obrigação à realização do Estado do Direito, inerente aos direitos humanos, produz, a partir de si mesma, a obrigação à realização do Estado de bem-estar social.* Ou, para dizê-lo com uma expressão kantiana: o Estado de bem-estar social é sinônimo da teoria do direito coerentemente exercida.

É evidente que o conceito kantiano de autonomia se reveste de um novo significado nessa argumentação. A autonomia agora não é mais a condição contingente externa ao direito de cidadania política, que decide sobre o direito de uma pessoa de se transformar de súdito em cidadão e fazer uso dos direitos políticos de cidadania, fundamentados nos direitos humanos.¹² Pelo contrário, a autonomia é incluída agora no cerne semântico dos direitos de liberdade e de cidadania, tornando-se, dessarte, um bem jurídico cuja tutela incumbe ao Estado. E como, em virtude de circunstâncias desfavoráveis, os cidadãos podem tornar-se economicamente dependentes e, por conseqüência, podendo não ser mais capazes de prover os meios da sua própria subsistência, a disponibilização do bem jurídico 'autonomia' deve, em tais casos, em medida suficiente e impeditiva de exclusão, abranger também um abastecimento substitutivo e subsidiário, por parte do Estado de bem-estar social.

Deve-se a duas razões o fato de em Kant nem ao menos existirem formas incipientes de tal argumento de fundamentação: em primeiro lugar, ao otimismo de Kant, no tocante à evolução social, radicalmente refutado pelas transformações estruturais na economia e sociedade dos dois séculos subseqüentes. Trata-se do mesmo otimismo que se manifesta no mito smithiano da mão invisível. Tal como esse modelo de legitimação dos albores do capitalismo, também a filosofia do direito de Kant crê que a política pode restringir-se à tarefa de coordenar a liberdade, pois a concorrência juridicamente protegida ofereceria ao interesse humano de expansão todas as oportunidades de desenvolvimento, de maneira que a médio prazo também as pessoas de menor talento e os menos favorecidos poderiam ganhar o seu sustento e participar do bem-estar crescente. À medida que as transformações estruturais nas esferas social e econômica destroem a crença num automatismo social de um desenvolvimento suficientemente igual da liberdade, a sua possibilitação institucional deve ser descoberta como problema político, como missão de configuração do direito à liberdade. A segunda razão pela qual ainda não encontramos uma fundamentação jurídica do Estado de bem-estar social em

¹² Sobre a peça didática problemática da autonomia em Kant, cf. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Erweiterte Taschenausgabe. Frankfurt/Main, 1993, p. 381-392.

Kant é o que denomino uma *subdeterminação do conceito de liberdade em termos de teoria da pessoa ou ética do cidadão*, devida à concentração de Kant na teoria da validade. Não podemos subestimar a certeza do fator formal. É certo que nenhum determinado modo de vida se vincula ao direito inato à liberdade, mas é igualmente certo que esse direito inato à liberdade está ligado intrinsecamente a uma determinada forma de vida. E essa forma de vida não tem nada a ver com o jogo de maximização do *homo oeconomicus*, do demônio do tratado sobre a *paz perpétua*, mas com a condução da vida em regime de responsabilidade perante si mesmo e segundo as convicções pessoais. O protagonista ideal do direito à liberdade é o indivíduo capaz de agir e independente de ajuda alheia na condução da sua vida; que pode dispor livremente de si e conseguir por si mesmo os recursos necessários à satisfação das suas necessidades e à realização dos seus interesses; que possui na sua liberdade e autonomia uma fonte da própria auto-estima; que encontra seus iguais de cabeça erguida, olho no olho, e mantém com eles relações de reconhecimento recíproco.

Essa interpretação não se precisa projetar para dentro da obra de Kant, mas dele pode ser extraída. Kant apenas não as soletrou por inteiro, na medida necessária para chamar a atenção aos riscos para o direito à liberdade e para a ética da autonomia, necessariamente inerentes a uma economia de mercado constituída de modo jurídico, sobretudo quando predomina o desemprego em virtude de um concerto dissonante de organização do trabalho, direito trabalhista, organização da previdência social e estruturas econômicas em rápida transformação. Kant apenas sugeriu o *télos* de ética da autonomia da sua concepção do direito da liberdade; no critério da autonomia ele é sugerido negativamente; também na fórmula da autodomação jurídica, que refuta o instituto jurídico da escravidão, ele está negativamente presente. Traduzido em termos positivos, o verdadeiro significado da pretensão do direito à liberdade fica visível e com ele a extensão da institucionalização estatal necessária à sua efetivação.

O Estado de bem-estar social de matriz kantiano-liberal serve para assegurar a autonomia; os que a perderam ele os subtrai ao risco de exploração e humilhação e dota-os de uma renda substitutiva; os que se tornaram dependentes ele os transforma em autônomos em lista de espera; mantém-nos prontos a entrar no mercado. Tais serviços de providências devem ser flanqueados pela criação de um sistema educacional público, suficientemente diferenciado nas dimensões vertical e horizontal, e por uma política ofensiva no mercado de trabalho. Mas o Estado de bem-estar social de cunho kantiano-liberal não serve à justiça distributiva igualitária. Os direitos ao bem-estar por ele concedidos não constituem expressão de uma pretensão natural dos indivíduos, seja às mesmas condições iniciais, seja aos mesmos resultados de felicidade das suas profissões. Para o liberal, segundo Kant, direitos de bem-estar são direitos reflexivos; neles se consubstancia a experiência de que uma compreensão do direito à liberdade, adequada à forma de vida de dispor de si mesmo, depende de circunstâncias contingentes. Sem poder de ação e poder sobre si mesmo, nas esferas física, psíquica e moral, sem uma segurança econômica básica, o direito clássico à liberdade não pode adquirir o significado

que possui segundo a idéia do liberalismo para a condução autônoma da vida e a formação da noção do valor da própria personalidade. A essa secundariedade dos direitos ao bem-estar corresponde o caráter subsidiário do Estado de bem-estar social. O Estado de bem-estar social, fundamentado na liberdade, é um subsídio, uma instituição *ad interim*. Naturalmente, a autonomia preservada, a capacidade de prover o seu sustento com suas próprias forças é a forma de autonomia a ser preferida, tanto em termos jurídicos quanto em termos éticos. Por isso, os serviços do Estado subsidiário de Bem-Estar Social sempre devem fazer-se acompanhar do firme empenho decisivo em favor de uma redução do desemprego.

Para dar contornos ainda mais nítidos à idéia basilar de uma fundamentação kantiano-liberal do Estado de bem-estar social, quero examinar, à guisa de conclusão e em perspectiva comparativa, o modelo do Estado de bem-estar social da justiça distributiva igualitária. Ele merece a atenção da filosofia pelo simples fato de os igualitaristas terem transformado exatamente esse conceito na peça central da sua concepção, situado também no centro da retórica postulatória do *lobby* distributivista do Estado de bem-estar social, por se prestar de maneira excelente a travestir moralmente as cobiças. Aos olhos dos igualitaristas, o Estado de bem-estar social se legitima como instrumento da justiça distributiva. A sua tarefa deve consistir em neutralizar, por meio de contribuições compensatórias de transferência, todas as causas ilegítimas da desigualdade, não importando se elas se manifestam eficazes na natureza, no meio social de origem, ou nos resultados da distribuição operada pelo mercado. O argumento principal constantemente modificado nas distintas concepções dos igualitaristas, é o seguinte: se aceitássemos unicamente o mercado e o ordenamento do direito privado como regra de distribuição de bens materiais, submeter-nos-íamos às imposições da natureza moralmente irresponsável e da origem social contingente. Mas um sistema de distribuição social não deve abandonar-se a uma evolução como que natural, que prolonga o arbítrio das dotações naturais de talento e a casualidade da origem para dentro do âmbito social, potenciando-os em termos socioeconômicos; por essa razão, tal sistema também não pode restringir-se a estabelecer regras formais de coordenação. Pelo contrário, com base nas regras de justiça, a tarefa de um sistema social de distribuição deve consistir em corrigir o arbítrio distributivo no tocante às capacidades, bem como a casualidade das posições sociais de partida, com fundamento em regras de justiça. *A justiça igualitarista objetiva, portanto, o descontinuidade das circunstâncias naturais e sociais profissionais individuais.*

Ao que tudo indica, a concepção de justiça distributiva igualitária baseia-se numa interpretação radical da intuição moral conhecida, segundo a qual a justiça deve ter a ver algo com mérito. Uma distribuição justa é uma distribuição *kat'axián*. O critério de merecimento dos igualitaristas é o que a pessoa produz. O que conquistamos por meio do nosso próprio trabalho nos pertence, e ninguém no-lo pode tirar, nem sequer o Estado de bem-estar social. Mas o que apenas nos cabe na distribuição deve ser redistribuído. E fazem parte do que nos cabe – e não foi gerado pelo nosso trabalho – todas as qualidades e capacidades naturais e condicionadas pela nossa origem, essencialmente responsáveis pelo sucesso e

insucesso da vida profissional. O igualitarismo da justiça distributiva não tolera *windfall profits* genéticos e sociais. Por isso, ele exige uma intervenção do Estado de bem-estar social, uma política compensatória de redistribuição, que simula *ex post facto* a igualdade natural e social inexistente nas condições iniciais dos projetos individuais de vida e rompe com o arbítrio moral da natureza e da história na esfera da distribuição.

Mas como calcular as parcelas merecidas e imerecidas no êxito da vida? Como separar o que se adquiriu pelo esforço próprio daquilo que é devido a condições básicas favoráveis, quer pré-existentes quer sociais? Na teoria, seja na de Descartes, seja na de Kant, o cerne energético-produtivo da subjetividade pode ser separado sem dificuldade das influências das circunstâncias naturais; na realidade, porém, não vamos longe com esse dualismo simplório da metafísica da subjetividade. Não há nenhum programa de decisões individuais, nenhuma ordem subjetiva de preferências, nenhuma ética pessoal de vida boa que também não espelhem meio de socialização, que não radiquem também nos padrões preexistentes das circunstâncias naturais que cada pessoa encontra em si e dentro de si na forma da sua constituição genética e física. Mesmo perfis de estados de espírito, atitudes otimistas, capacidade de superar dificuldades e o grau de disposição para assumir riscos, que são todos fatores de estímulo de realização, devem ser atribuídos a repartições naturais: os efeitos da loteria da natureza determinam todo o arsenal de decisões e o repertório comportamental dos indivíduos. Com isso, uma classificação rigorosamente exata das causas legítimas e ilegítimas da desigualdade é tão impossível quanto uma determinação exata do grau de redistribuição.

Porém, a objeção seguinte tem peso ainda muito maior. Os igualitaristas querem que a produção seja recompensada – no que se evidencia a sua herança liberal. Mas eles querem também a neutralização, em termos de teoria da justiça, de todas as desigualdades preexistentes com as quais os sujeitos se deparam na sua natureza distinta, nas suas distintas posições sociais básicas e também ainda durante o percurso das suas profissões. *Por isso eles devem pensar na idéia ilusória de extrair um núcleo de personalidade abstrata responsável perante si mesma do invólucro dos seus determinantes naturais e sociais preexistentes.* Assim tudo o que é contingente, no sentido forte de que poderia ser encontrado também em outra forma ao redor de nós e em nós mesmos, é, dessarte, submetido à gestão da política igualitária; torna-se objeto de contensão de despesas na política tributária ou de subsídios, a título compensatório. *Mas não aceitamos que os nossos talentos e habilidades não nos sejam atribuídos e o vemos como uma forma de desapropriação, quando são tidos apenas como recursos comunitários que administramos fiduciariamente e cujo rendimento está por inteiro ao dispor da distribuição efetuada pelo Estado justo. Tudo quanto a teoria da justiça distributiva entrega à igualização por parte da política da justiça, enquanto coisas natural e socialmente causais, arbitrárias e contingentes, perfaz a nossa pessoa, modela o nosso caráter, a*

Termo técnico de economia financeira, sinônimo de lucros inesperados [N. do T.].

nossa personalidade, a nossa identidade. Somos tudo isso. Afinal de contas, não posso reivindicar uma pretensão ao recebimento de contribuições de transferência, por parte do Estado, porque eu sou eu mesmo e não outra pessoa, de mais êxito, dotada de melhores pressupostos naturais e sociais básicos.

Mas, poder-se-ia objetar, será que essa desconstrução da pessoa, cética com relação à contingência e efetuada em nome da justiça distributiva, não é respaldada fortemente pela filosofia prática de Kant? Afinal de contas, podemos ler a filosofia moral de Kant como tentativa de imunizar a moralidade contra a contingência. A moralidade pode tornar-se imune à contingência, quando é possível atribuir-lhe uma posição na qual ela se vê subtraída aos efeitos da contingência, na qual ela logra escapar à inserção na trama das coerções científicas e dos acasos ontológicos. A moralidade é, por conseguinte, imune à contingência quando o sujeito moral possui a capacidade de desencadear séries de ações a partir de si mesmo, ser um movente não-movido e adquirir eficácia prática sem pressupostos, pressupondo apenas a si mesmo. Compreende-se que a auto-representação dessa moralidade metafisicamente obstinada deve estar restrita à única zona de atividade, à qual se pode conceder uma chance de efetivação não-falseada, não-turvada por quaisquer contingências interferentes. E essa zona é a esfera da vontade pura, o início da ação na fundamentação e na auto-exigência. Nela inicia a auto-afirmação moral; aqui a pessoa pode erguer-se acima dos mecanismos coercitivos da natureza e alcançar a liberdade, sacudir de si o temor da sua insignificância, que precisava acometê-la sob o "céu estrelado", diante da "quantidade sem-número de mundos",¹³ e adquirir uma consciência do seu valor e da sua dignidade. À medida que o valor e a dignidade de uma pessoa se fundamentam na sua moralidade, mas esta, por sua vez, ancora na atividade fundamental da racionalidade prática, que compete a cada pessoa, podendo dessarte creditar-se autodomínio imune à contingência, cada pessoa, nesse caso, possui a chance para moralidade, independentemente de todas as circunstâncias de vida naturais e sociais preexistentes. Com isso o seu merecimento de ser feliz – proporcional à moralidade – não depende nem de dons naturais, nem de favores da sociedade. Não importa o que alguém encontra na sua vida ou o que lhe sucede, a chance para moralidade e, com isso, também, para a felicidade não é influenciada por isso. No mundo da moral, alheio à experiência, cada um é realmente o autor da sua sorte; aqui reina uma estrita igualdade de recursos. Cada um inicia a sua vida moral sob pressupostos iguais, com a mesma dotação, com as mesmas chances de êxito. Visto Kant tornar a ação moral bem como o juízo moral independentes de todas as circunstâncias contingentes, sejam naturais e intrínsecas, sejam sociais e extrínsecas, estas não logram exercer nenhum efeito sobre o balanço do êxito da vida moral, não podendo, pois, existir quaisquer favores e desvantagens casuais. Por isso a "sedução da justiça última" é inerente à moralidade kantiana.¹⁴

¹³ *Kants gesammelte Schriften*, AA V, p. 161s.

¹⁴ Bernard Williams. *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*. Königstein/Taunus, 1984, p. 30.

Podemos, portanto, encontrar claramente uma congruência entre Kant e os teóricos da justiça distributiva igualitária. Ambos se empenham em encontrar uma base de ajuizamento moral, livre de contingências; e ambos encontram esse fundamento livre de contingências, por meio de uma compreensão radical da condição de autodomínio que só admite como fundamento de uma pretensão ao valor moral ou de uma pretensão justa a bens o que pode ser atribuído à pura autocausação. *Mas com isso já se encerram os pontos comuns.* Kant foi um crítico do sistema da transmissão hereditária de privilégios e um adepto da meritocracia burguesa. Ele nunca se teria disposto a concordar com a suspeita igualitarista contra o mérito; e na “especial malquerença do destino” ou na “dotação escassa por parte de uma natureza madrasta”, mencionada e considerada por ele mesmo na sua conhecida celebração da vontade pura, ele jamais teria visto uma razão para exigir uma compensação do Estado pelas desvantagens, a ser financiada pelas contribuições dos favorecidos pelo destino e pelos ricamente aquinhoados por uma natureza maternal. Não há como pensar que Kant tivesse neutralizado as qualidades naturais das pessoas, seu talento, espírito industrioso e caráter em termos de uma ética do mérito, excetuando-os como moralmente arbitrários dos cálculos da justiça distributiva. Bem ao contrário, a idéia da igualdade, expressa na fórmula de finalidade e meios do imperativo categórico, exige que se considere o ser humano indiviso como pessoa unitária, integrada, e se lhe conceda a liberdade de um desenvolvimento igual das suas disposições e capacidades. O fato de a dotação de talentos ser desigual e, por conseguinte, não existirem perspectivas iguais para um sucesso igual na vida, o fato de que nem todos podem alcançar tudo e que alguns precisam contentar-se com menos Kant, com muita sensatez, não o considerou como escândalo da justiça. Por isso, ele não teria considerado tarefa da justiça estabelecer um quadro geral que fosse além da igualdade do direito, que tivesse por escopo compensar integral ou parcialmente desigualdades naturais nas perspectivas de êxito na vida. Apenas vantagens e desvantagens sociais no desenvolvimento de disposições, na tentativa de obter autonomia, quer dizer, retroreferíveis ao sofrimento humano e transformáveis por meio da ação humana, podem ser consideradas objetos de uma exigência de compensação fundamentada na justiça. E a concretização dessa exigência de compensação não pode enveredar por nenhum outro caminho a não ser pelo da disponibilização de oportunidades de desenvolvimento e de uma consciência cidadã tão ampla quanto possível da sociedade. À tarefa da política pertence o exercício coerente da teoria do direito. Disso não faz parte realizar uma correção moral da justiça no que tange à distribuição natural dos talentos e melhorar a criação. Disso faz parte tão-somente possibilitar uma meritocracia cidadã abrangente, na qual cada um, com base em chances iguais de desenvolvimento, possa conduzir a sua vida com autonomia e responsabilidade pessoal e na qual, onde as circunstâncias econômicas lhe negam essa autonomia, cada um possa confiar nos serviços de provimento básico, por parte de um Estado de bem-estar social de matriz kantiano-liberal.