

# Princípios de economia política em Rawls: uma crítica ao neoliberalismo

Leno Francisco Danner\*

**Resumo:** o trabalho pretende refletir sobre a concepção de justiça política de John Rawls, especificamente no que diz respeito à sua formulação de princípios de economia política que se contraporiam de maneira direta ao liberalismo político e econômico clássicos (John Locke e Adam Smith, respectivamente), mas que também se contraporiam, e essa será a tese perseguida aqui, à posição neoliberal de Hayek.

**Palavras-Chave:** estado de bem-estar social; *Laissez-Faire*; neoliberalismo; Rawls

**Abstract:** the paper aims present Rawls's conception of political justice, specifically his formulation of principles of political economy. They critic directly classical political and economic liberalism and – it will be our thesis here – Hayekian neo-liberalism either.

**Keywords:** *Laissez-Faire*; neoliberalism; Rawls; Welfare State

## 1 O ponto de partida do liberalismo econômico clássico

Adam Smith concebe a sociedade como uma associação jurídica entre indivíduos livres e iguais, mas egoístas, marcada pela competição entre eles em torno à acumulação da propriedade e da riqueza, que se dá no mercado, por meio do trabalho (cf. Smith, 1999, v. I, cap. II, p. 94-95). Chamo a atenção, em primeiro lugar, para esse ponto de partida, a saber, de que a sociedade é (a) uma associação jurídica (b) entre indivíduos livres e iguais (juridicamente falando) e egoístas, (c) que competem entre si (d) em torno à acumulação da propriedade e da riqueza, (e) no mercado, (f) por meio do trabalho. Contrariamente à tradição política clássica, que encontra em Aristóteles o filósofo por excelência (cf. Aristóteles, 1999, Livro I, p. 141-142), Adam Smith não concebe a sociedade como uma comunidade natural ou como uma comunidade de cultura, que pressuporia tanto que as instituições públicas e as relações de poder e hierarquias sociais que elas legitimam estão

---

\* Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Doutorando em Filosofia pela PUC-RS. *E-mail:* leno\_danner@yahoo.com.br [Artigo recebido em 31.10.2010, aprovado em 30.06.2011]

justificadas de antemão (por causa dessa anterioridade ontológica da própria sociedade em relação aos indivíduos, que somente podem ser pensados a partir daquela) quanto que a identidade da sociedade e dos próprios indivíduos fosse constituída pela própria cultura, ou seja, que fosse uma identidade cultural. Nesse sentido, em Adam Smith, a sociedade é marcada por uma *identidade* jurídica.

Ora, é interessante de se perceber, tal como vejo ao interpretar o liberalismo clássico, que é essa percepção de que a sociedade é uma comunidade natural que embasa a tirania pública – em termos de totalitarismo político, ou de absolutismo político – no que diz respeito aos indivíduos, ou pelo menos que embasa a naturalidade das instituições sociais, das relações de poder e das hierarquias sociais que ela legitimam (que geralmente definem-se pelo lugar de nascimento dos próprios indivíduos). E isso não é sem razão: é que, na medida em que a sociedade é entendida como uma comunidade *natural*, como uma comunidade *de cultura*, haveria exatamente uma justificativa cultural como ponto de partida dessa mesma sociedade: sua organização, seus fins, as relações sociais e as formas de poder que ela (a sociedade *enquanto comunidade natural e de cultura*) embasa de antemão seriam explicadas pela sua (da própria cultura, da própria comunidade) ancestralidade, que, numa genealogia mítica, remeteriam à própria divindade e ao homem primigênio, fundador dessa mesma comunidade. Portanto, em relação à dinâmica interna e à reprodução das relações entre os indivíduos nessa comunidade, haveria um modelo hierárquico de organização social e de poder a ser reproduzido ao longo do tempo, no qual o lugar de nascimento determinaria as prerrogativas ou a falta delas em termos daquilo que os próprios indivíduos poderiam esperar da sociedade, em termos das relações que eles travariam (e com quem travariam), bem como a própria auto-compreensão daqueles mesmos indivíduos. A própria ideia de uma *comunidade natural* aponta para o fato de que o indivíduo está subsumido no interior do horizonte público, cultural, no sentido de que ele estaria atrelado àquelas determinações, que remeteriam, como disse acima, à ancestralidade que se perde nas brumas do tempo e que, por isso mesmo, ganharia conotações de mito. As genealogias da nobreza, tal qual abordadas no Medievo e no Antigo Regime (ou absolutismo monárquico) procuram exatamente explicitar como o sangue azul desenvolveu-se ao longo do tempo, mostrando que a estirpe desse sangue azul remete ao próprio início do mun-

do – o que denota não apenas a sua ancestralidade, mas também, e fundamentalmente, seu direito legítimo ao poder.

As sociedades pré-modernas são sociedades tradicionais, no sentido de que pressupõem a naturalidade (ou seja, o caráter de antemão justificado e, por isso mesmo, inquestionado) da hierarquia social e da dominação, exatamente a partir do apelo às tradições culturais que fundam a própria sociedade e que determinam sua reprodução ao longo do tempo, bem como legitimam aquelas relações hierárquicas de dominação. Nelas, o presente é visto como uma eterna repetição das relações hierárquicas passadas, que determinam não apenas a absoluta legitimidade do poder e das hierarquias, mas tudo aquilo que os indivíduos particulares podem esperar de acordo com o lugar onde nascem. Nessas sociedades tradicionais, marcadas por um modelo imutável de hierarquia social e de domínio, o lugar de nascimento definirá exatamente quem o indivíduo vai ser e o tipo de relações que ele vai travar – mas o lugar de nascimento determinará de uma vez por todas o próprio *status* do indivíduo; contra o berço, nada se pode fazer, em termos de sociedades tradicionais (destino). Contra esse modelo de sociedade tradicional, a modernidade política, que no meu entender se inicia com Locke (cf. Locke, 2001, cap. I, p. 82-83) e com Rousseau (cf. Rousseau, 1999, v.I, p. 50-51), aponta de maneira enfática para a ideia de que a sociedade é uma associação (portanto, possui um caráter secundário) de indivíduos livres e iguais. Todo o contratualismo moderno remonta a origem da sociedade e do poder a um contrato, ou seja, a uma associação jurídica entre indivíduos iguais em tudo (força, capacidades intelectivas) e livres, que instituem um poder político-jurídico objetivo, cuja função consiste em realizar de maneira imparcial a justiça (cf. Hobbes, 1979, cap. XIII, p. 74-77; Hobbes, 1979, cap. XVII, p. 103-106; Locke, 2001, cap. IX, p. 156-159; Rousseau, 1999, v.II, cap. VI, p. 69-71; Kant, 2003, §§ 41-42, p. 150-152). O objetivo desse poder consiste em proteger os direitos individuais fundamentais dos próprios indivíduos: ele deve proteger a propriedade (vida, liberdade e bens), no sentido lockeano, desses mesmos indivíduos (inclusive contra o próprio Estado, isto é, contra si mesmo).

A questão central, aqui, para a qual eu chamo a atenção (na medida em que, no meu contexto, ela é importante para este trabalho), está em que, na modernidade política, a ideia de individualismo, enfeixada no conceito de direitos *individuais* fundamentais, *substitui, se contrapõe* à ideia de socie-

dade enquanto comunidade natural, enquanto comunidade de cultura, que pressuporia aquelas hierarquias sociais e mesmo as relações de dominação daí advenientes como de antemão justificadas, sendo que, em tal situação, o lugar de nascimento determina o nosso próprio lugar na sociedade, a nossa posição social – e determinaria nosso lugar de uma maneira absoluta. Nesse sentido, na medida em que aponta para a não-naturalidade da cultura e da sociedade, bem como das hierarquias daí advenientes, que seriam, no dizer de Rousseau, convenções, e na medida em que afirma a universalidade e o caráter basilar dos direitos individuais fundamentais, a modernidade política derruba a clássica teoria da sociedade e da política, que pressupunha a legitimidade da dominação exatamente por entender a sociedade como comunidade natural e de cultura, de antemão perpassada por aquelas hierarquias imutáveis em termos de poder e de dominação.

A modernidade política, conforme expressa pelo contratualismo de Locke e de Rousseau, começa exatamente com o individualismo, isto é, com a ênfase nos direitos individuais fundamentais como o ponto de partida da própria sociedade (mas a modernidade cultural não termina com isso – veja-se, no que diz respeito a essa questão, que não será tratada aqui, as críticas de Hegel e de Marx ao liberalismo e a defesa, por parte desses pensadores, da necessidade de direitos sociais e políticos como condição da efetividade dos direitos individuais). Esses direitos individuais fundamentais, escorados no fato de que todos os indivíduos são iguais em todos os aspectos relevantes (por exemplo, força e inteligência), apontam de maneira direta para o caráter convencional da organização da sociedade, das estruturas de poder e mesmo da cultura, que doravante apenas teriam legitimidade na medida em que fossem justificadas para todos os indivíduos (universalismo moral, jurificação).

Nesse contexto de perda da naturalidade (novamente: do caráter de antemão justificado e, portanto, inquestionado) da sociedade e da cultura, e de afirmação de um puro e simples individualismo (ou seja, de afirmação dos direitos individuais como base da própria sociedade), a sociedade, em termos de teoria política moderna, passa a ser entendida efetivamente como uma associação jurídica entre esses indivíduos livres e iguais, em vista da proteção recíproca e de cada um em particular. Note-se bem a contraposição em relação à concepção clássica de sociedade e de poder político: para os modernos, a sociedade é uma *associação jurídica*, entre sujeitos de direito

livres e iguais (juridicamente falando), cuja identidade (tanto da sociedade quanto desses mesmos sujeitos entre si) devém desse pacto jurídico-político, não sendo, como nas sociedades tradicionais, uma identidade de cultura. Da mesma forma, as hierarquias em termos de poder e as próprias desigualdades sociais justificadas com base no sangue e no nascimento ficam de antemão deslegitimadas, na modernidade política. O ponto de partida da sociedade moderna é exatamente a liberdade e a igualdade entre todos, concebidas em termos jurídicos. Desse modo, cria-se – e essa é uma das grandes especificidades da modernidade política e cultural – uma contraposição entre esfera pública e esfera privada que delimita o próprio sentido da esfera pública em sua relação com a esfera privada: aquela tem o seu sentido fundamental em proteger e promover os direitos individuais básicos dos indivíduos. Esse é o seu papel básico (esse e somente esse). E a esfera privada de vida é um horizonte que pertence exclusivamente aos próprios indivíduos, um horizonte no qual eles podem seguir sua vida do jeito que quiserem, sem qualquer possibilidade de intervenção externa (inclusive do próprio Estado) em relação à sua liberdade crítica e criativa. Ora, o Estado liberal clássico foi erigido exatamente com base no direito privado, ou seja, o sentido da esfera pública liberal clássica estava justamente na defesa do direito privado (voltarei a isso mais adiante, especificamente no que diz respeito a John Locke e, principalmente, a Adam Smith).

Todos são livres e iguais, de acordo com a teoria política moderna. Mas o que isso significa? Em que consiste, por exemplo, a igualdade entre todos? Quais as suas implicações? Porque, como disse acima, os modernos recusam as hierarquias e desigualdades sociais justificadas como imutáveis e determinadas pelo nosso lugar de nascimento, conforme repassadas, justificadas pelas sociedades tradicionais. Mas, nesse contexto, o que significa a afirmação de que todos são livres e iguais? Tal afirmação de igualdade jurídica entre todos implica em que não haveria mais desigualdades sociais e relações de poder hierárquicas de uns em relação aos outros?

Nesse ponto, gostaria de me concentrar no liberalismo clássico de John Locke (liberalismo político clássico) e de Adam Smith (liberalismo econômico clássico). Partindo exatamente desta ideia de que o fato de os indivíduos possuírem as mesmas capacidades os torna iguais, e defendendo que esta igualdade em termos de capacidades constitui o cerne da igualdade jurídica entre todos esses indivíduos, Locke tem condições de defender tan-

to que o ponto de partida da fundação do poder político – que já não se caracteriza, como nos clássicos, por uma relação entre pai e filhos, senhor e escravos, patrão e empregado – é constituído por um acordo mútuo entre esses mesmos indivíduos, que funda uma associação jurídica com vistas à defesa mútua, quanto que, agora, o fator de distinção social não é mais o nascimento (na medida em que o ponto de partida da sociedade foi a igualdade jurídica entre todos os indivíduos, iguais em termos de capacidades), mas sim o desenvolvimento daqueles talentos individuais por parte dos próprios indivíduos em termos de trabalho (cf. Locke, 2001, cap. II, p. 83) . No caso de Locke, fica clara a ideia de que é o mérito pessoal, no que diz respeito ao exercício e ao desenvolvimento das capacidades por parte de cada indivíduo, a partir do trabalho que esse mesmo indivíduo realiza, que garante tanto a legitimidade de tudo aquilo que ele conquista em termos de riqueza quanto as distinções sociais que daí advêm. Interessantemente, o ponto de partida da sociedade (*ponto de partida que é uma questão política, jurídica*) é o mesmo para todos (igualdade entre todos, recusa das distinções sociais e de poder por causa do nascimento e do sangue), mas o ponto de chegada (*que já não é mais uma questão política nem jurídica*) depende dos próprios indivíduos, na medida em que é pelo mérito pessoal em termos de trabalho que esses mesmos indivíduos, ao desenvolverem os seus talentos naturais, aos poucos adquirem maior *status* econômico e, conseqüentemente, social e político.

Nesse contexto, as desigualdades sociais e políticas surgem, certamente. Mas são todas legítimas pelo fato de que encontraram seu fundamento exatamente no próprio trabalho. O trabalho gera desigualdades sociais na exata medida em que é por meio dele que os indivíduos, equiparados em termos jurídicos, iguais em todas as capacidades relevantes, desenvolvem suas capacidades pessoais em um grau maior ou menor uns em relação aos outros – ou seja, as desigualdades ou, num outro sentido, o *status social* advêm do maior ou menor desenvolvimento das capacidades dos próprios indivíduos, sendo, portanto, uma questão privada (e não pública), ligada ao mérito ou ao demérito de cada indivíduo em particular. Não seriam mais as instituições e os códigos culturais e políticos que determinariam, de acordo com o sangue ou o lugar de nascimento, o caráter legítimo, natural, das desigualdades, ou seja, não seriam as instituições (e instituições injustas, dotadas de um poder absoluto) que determinariam a legitimidade das desi-

igualdades (de antemão dadas e justificadas), mas sim o próprio indivíduo em particular, a partir do modo como desenvolve (ou deixa de desenvolver) os seus talentos. Enquanto questão ligada à individualidade de cada um e, portanto, enquanto questão privada (e de responsabilidade privada), as desigualdades que surgem do trabalho e do desenvolvimento dos talentos naturais por parte de cada indivíduo são todas legítimas (até porque não foram gestadas nem justificadas por instituições deficitárias). Nesse sentido, basta que o Estado garanta a integridade dessa esfera produtiva privada e o respeito aos direitos individuais fundamentais para que tais relações entre agentes privados percam qualquer caráter coercivo e apresentem esse ponto de partida caracterizado em termos de igualdade jurídica (ou seja, a igualdade jurídica imunizaria relações de poder injustificadas, tendentes a gerar desigualdades sociais, econômicas e políticas injustificadas). A justiça punitiva, em relação a essa questão, seria suficiente, em termos de função pública, no que diz respeito a garantir tanto a equiparação jurídica como ponto de partida da sociedade (ponto de partida esse que perderia o caráter de desigualdade injustificada geradora, reprodutora de todas as outras desigualdades ao longo do tempo), já que imunizaria essa mesma sociedade de desigualdades injustificadas em termos de poder, colocando todos os indivíduos em igualdade e deixando-lhes a liberdade para se desenvolverem em iguais condições jurídicas, quanto para garantir a própria legitimidade de todas as desigualdades que surgissem em termos de esfera privada produtiva, desigualdades essas definidas pelos próprios indivíduos, a partir do maior ou menor desenvolvimento de seus talentos no trabalho. Sob nenhuma hipótese a função do Estado seria maior do que essa (de realizar justiça punitiva), na medida em que uma intervenção política na esfera privada violaria os direitos individuais fundamentais, que teriam uma anterioridade ontológica em termos de fundação da sociedade político-jurídica e que definiriam o seu (da sociedade político-jurídica) sentido e, principalmente, *o seu limite – garantir a integridade da esfera privada produtiva* (cf. Locke, 2001, cap. I, p. 82).

Ora, para Adam Smith, o poder político tem sua gênese justamente com o objetivo de proteger a propriedade privada (cf. Smith, 1999, v.II, Parte II, p. 315). O poder político, portanto, começou, segundo este autor, com a necessidade de se legalizar o caráter *privado – e não mais público* – da propriedade. Interessantemente, a sociedade é concebida, por Adam Smith, na esteira de Locke, conforme já dito de passagem acima, como uma associ-

ação de indivíduos livres e iguais, e egoístas, marcada pela competição em torno à produção e à acumulação privada da riqueza e da propriedade entre esses mesmos indivíduos egoístas, no mercado, por meio do trabalho. É importante se perceber, em primeiro lugar, a centralidade do mercado e, em segundo lugar, como consequência, o caráter fundamental do trabalho, que seria o único critério definidor não apenas do *status* dos próprios indivíduos, mas também a questão mais primordial da sociedade, na medida em que seria por meio do trabalho, no mercado, que a produção da riqueza social teria lugar.

É do mercado, nesse sentido, que a dinâmica da sociedade como um todo é erigida; e é do trabalho nesse mesmo mercado que a riqueza social é produzida. Mas, e isso é interessante, Adam Smith parte das constatações de que (a) a propriedade é privada, de que, conseqüentemente, (b) o mercado é uma esfera distinta e regida por mecanismos não-políticos e (c) o trabalho é uma questão de responsabilidade individual, ligado ao e determinado pelo maior ou menor desenvolvimento dos talentos por parte de cada indivíduo. Ora, o trabalho individual paulatinamente confere um *status privado* à propriedade e à própria riqueza, na medida em que cada indivíduo, por meio de seu esforço pessoal em termos produtivos, *produziu* riqueza, que passa necessariamente a pertencer a quem a produziu. Esse mesmo indivíduo elaborou qualitativa e quantitativamente a natureza em estado bruto, transformando-a em valor, que, uma vez comercializado, pertence ao próprio indivíduo, torna-se algo *dele*, ligado à sua esfera mais íntima e deixando, por conseguinte, de ser algo público e de direito público. O trabalho, ao transformar qualitativa e quantitativamente a matéria bruta em produto de valor, confere a esse mesmo valor um caráter privado, que, portanto, aponta para ele (esse produto do trabalho) como pertencente ao indivíduo que o produziu, e somente a ele – sobre esse produto do *trabalho individual* a sociedade já não tem mais direito algum, mas somente o próprio indivíduo.

Desse modo, se pode perceber que a esfera do mercado é uma esfera ligada eminentemente à privacidade de cada indivíduo e, exatamente por isso, como estando de antemão fechada à interferência pública. O mercado, agora como esfera privada, é regido por mecanismos não-políticos, ou seja, pelo direito privado; e, na medida em que o mercado, entendido enquanto esfera produtiva marcada pelas relações de contrato jurídico entre indivíduos livres e iguais, e egoístas, que competem entre si, na medida em que,



como dizia, o mercado é central para a própria sociedade e entendido enquanto esfera privada, o direito privado e a garantia de proteção e de promoção do direito privado passam a ser a questão central para o Estado, determinam o próprio sentido e o próprio limite desse mesmo Estado. Destaco exatamente essa associação entre esfera produtiva e direito privado como central para compreendermos a posição liberal: a produção *individual* da riqueza transforma essa mesma riqueza num direito individual (lembramos, nesse contexto, do conceito lockeano de propriedade: vida, liberdade e bens). Consequentemente, enquanto direito individual, o direito à propriedade (em termos de riqueza e de meios de produção) é um direito individual básico, fundamental, como o próprio direito à vida e à liberdade. Ora, os direitos individuais fundamentais, como disse acima, representam a inovação moderna em termos de fundação do poder político, contra a ideia clássica de comunidade natural. Nesse sentido, na medida em que o direito à propriedade é entendido como um direito *individual* tão básico quanto a vida e a liberdade, está claro que o Estado e o sentido e até o limite desse mesmo Estado são definidos em termos de proteção e de promoção da vida e da liberdade, sim, *mas também* da propriedade.

Essa compreensão de que a esfera produtiva possui um caráter fundamentalmente privado é decorrente da própria percepção, no caso de Adam Smith, de que a sociedade é uma associação de indivíduos egoístas, iguais em todos os aspectos relevantes (força e inteligência) e, exatamente por serem iguais em todos os aspectos relevantes, também iguais juridicamente, que competem entre si no mercado com o objetivo de acumularem a riqueza e a propriedade. Isso é importante, no caso do liberalismo econômico de Adam Smith: porque, no que diz respeito à essa posição, a competição entre esses indivíduos egoístas é positiva no sentido de que é óbvio, em primeiro lugar, que cada indivíduo se relaciona com os demais (especialmente em um contexto em que a sociedade deixou de ser uma comunidade natural) buscando *o seu interesse pessoal* (e, por isso, esse mesmo indivíduo *é egoísta* – pediria a gentileza de não entendermos de maneira pejorativa esse termo, até porque, para Adam Smith, ele possui um sentido positivo); e, em segundo lugar (mas isso já não me pareceria tão óbvio), essa busca individual pela consecução do próprio interesse leva o indivíduo, na medida em que quer tirar proveito dos demais, a oferecer, em troca daquilo que quer usufruir dos demais, seus próprios talentos e serviços aos outros indivíduos. Ou

seja, a lógica do mercado é a satisfação dos interesses individuais de cada indivíduo (egoísmo), que se relaciona com os demais no sentido de usufruir deles aquilo de que ele (o indivíduo em particular) necessita (competição, exploração). Ora, mas muito mais do que apontar para um sentido negativo dessas mesmas relações produtivas marcadas pelo egoísmo, pela competição e pela exploração, Adam Smith quer mostrar que elas não apenas servem de estímulo ao trabalho, e sim de que elas também levam os indivíduos a desenvolverem suas potencialidades em um grau cada vez maior, a fim de subsistirem no mercado: cada indivíduo quer usufruir dos talentos dos demais, mas, para isso, também deve deixar-se usufruir pelos demais, desenvolvendo seus talentos particulares, que serão utilizados pelos outros indivíduos para a satisfação dos seus (desses outros indivíduos) interesses.

Em assim sendo, o mercado, dada essa dinâmica interessantíssima, estabiliza-se e, ao estabilizar-se (na medida em que também é a esfera central para a dinâmica da própria sociedade), estabiliza a sociedade como um todo. E essa lógica interna em termos de egoísmo e de competição, de oferta e de procura, na medida em que se autorregula, regula, pela sua centralidade, a sociedade como um todo. Ora, é aqui que aparece a questão da *mão invisível* e do *laissez-faire* (cf. Smith, 1999, v.I, Parte II, p. 263 e seguintes; Smith, 1999, v.I, Livro II, cap. II, p. 668). O mercado, enquanto esfera privada, não-pública, rege-se por valores instrumentais – egoísmo, competição, exploração, acumulação, oferta e procura, etc. – que seriam suficientes para garantir a satisfação dos interesses de cada indivíduo que entrar nesse mesmo mercado, bem como para garantir a produção da riqueza social, regulando-se, em termos de produção e de distribuição da riqueza, de oferta e de procura, e regulando a sociedade como um todo; estabilizando as expectativas individuais e, conseqüentemente, estabilizando as expectativas da sociedade como um todo. Nesse contexto, segundo penso, Adam Smith acreditaria que a garantia política da igualdade jurídica entre todos os indivíduos bastaria para que essas relações de produção transcorressem de maneira legítima, sem violar a integridade física e psicológica dos próprios indivíduos. A competição entre esses indivíduos egoístas, no caso desse pensador, começaria a partir da horizontalidade das relações entre esses mesmos indivíduos, horizontalidade essa decorrente da equiparação jurídica entre eles. E o ponto de chegada dependeria exclusivamente dos próprios indivíduos.

O ponto de chegada é uma questão individual, e não pública (ao passo que o ponto de partida efetivamente seria uma questão pública): isso é muito importante no que diz respeito à legitimidade da acumulação da riqueza e da propriedade, ou seja, no que diz respeito ao surgimento de desigualdades econômicas, sociais e mesmo políticas. É que, também no caso de Adam Smith, a derrubada daquelas estruturas sociais e políticas e daqueles códigos culturais que legitimavam a naturalidade das desigualdades sociais e de poder em termos de sangue e de lugar de nascimento, por parte das modernas sociedades ocidentais, implicava na equalização jurídica entre todos os indivíduos, a partir da afirmação do caráter universal dos direitos individuais fundamentais. Doravante, as desigualdades, se surgissem (e elas certamente surgiriam), deveriam encontrar fundamento diverso que aquele do sangue e do lugar de nascimento. Entre os modernos de uma maneira geral, e entre os liberais clássicos em particular, tal fundamento consistiu exatamente no desenvolvimento dos talentos naturais individuais por meio do trabalho, no mercado. As desigualdades econômicas, sociais e políticas que paulatinamente surgissem, numa situação de equalização jurídica entre todos, encontrariam seu sentido e também sua legitimidade no fato de terem sido produzidas por meio do maior ou menor desenvolvimento dos talentos naturais individuais dos sujeitos de direito equalizados entre si. São desigualdades, e isso é muito importante para a organização do próprio poder político público, ligadas ao desenvolvimento dos talentos naturais de cada indivíduo e por parte de cada indivíduo, ou seja, são desigualdades originadas na esfera privada *e como esfera privada* – são responsabilidades dos próprios indivíduos em seu sentido privado mais radical. Essas desigualdades não seriam – numa situação de equalização jurídica entre todos – causadas por meio de intervenções administrativas, por causa de *déficits* nas instituições ou mesmo pelo caráter de classe dessas mesmas instituições: por isso, não são desigualdades públicas, passíveis de crítica e de resolução públicas; são desigualdades privadas, responsabilidades dos próprios indivíduos, cujo fundamento consiste no maior ou menor desenvolvimento dos talentos desses mesmos indivíduos (e, por isso, são legítimas, não podendo ser *corrigidas* pelas instituições).

Nesse sentido, as percepções (a) de que a sociedade é uma associação jurídico-política entre indivíduos egoístas, que competem entre si, no mercado, em torno à acumulação da propriedade, que acontece por meio do

trabalho; (b) de que o objetivo dessa associação jurídico-política é a defesa mútua e a proteção e o fomento do direito privado; (c) de que o mercado é uma esfera privada, não-pública, marcada por interesses instrumentais (egoísmo, competição, exploração, lucro), que se autorregula e se auto-estabiliza e, conseqüentemente, por sua centralidade, regula e estabiliza a sociedade como um todo; (d) de que a competição entre indivíduos egoístas, numa situação de equalização jurídica entre todos, tem o efeito benéfico de levar concomitantemente à satisfação dos interesses pessoais e à estabilização das expectativas sociais; (e) de que, também pressupondo-se essa equalização jurídica entre todos, caberia a cada indivíduo em particular a responsabilidade por sua vida, ou seja, de que as hierarquias e mesmo desigualdades entre esses mesmos indivíduos seriam resultados do desenvolvimento dos talentos naturais de cada indivíduo e por parte de cada indivíduo, o que aponta para a legitimidade dessas desigualdades; diante de todas essas percepções, como dizia, o modelo estatal que se desenha com o liberalismo econômico clássico consiste fundamentalmente em um Estado cuja função básica está em realizar justiça punitiva, garantindo o respeito e o fomento do direito privado. Este Estado não intervém na esfera privada, representada pelo mercado em primeiro lugar, como está claro, porque ela é uma esfera não-pública, privada, determinada exclusivamente pelo trabalho individual, pelo desenvolvimento dos talentos individuais e, portanto, em segundo lugar, porque as desigualdades e hierarquias que surgem nesta esfera privada são desigualdades privadas, determinadas, como eu disse, pelo desenvolvimento dos talentos naturais de cada indivíduo e por parte de cada indivíduo, e não surgidas de *déficits* nas instituições públicas (lembro novamente que Adam Smith entende o mercado como uma esfera privada, marcada por atividades privadas, e não como uma esfera pública, no sentido de ser regulada por valores políticos, que encontrariam nas instituições políticas o seu fundamento). O fundamento e o limite do Estado é a proteção e o fomento do direito privado (a vida, a liberdade e os bens, grosso modo, de acordo com a própria percepção liberal clássica) – e para isso bastaria a realização da justiça punitiva.

## 2 A reformulação do liberalismo clássico por Rawls

Ora, Rawls procura deixar claro que sua intenção teórica consiste exatamente na reformulação do liberalismo clássico. No que se segue, vou tentar mos-

trar como essa tarefa fica esclarecida a partir dos próprios princípios que Rawls coloca como centrais em sua teoria da justiça como equidade. É claro, e com isso eu gostaria de delimitar ainda mais meu tema, que essa reformulação aponta (a) para a reformulação da teoria ética utilitarista e (b) para a reformulação do liberalismo político e econômico clássicos, que mantêm, sim, relações estreitas (na medida em que, como quer Rawls, o utilitarismo apontaria para critérios de distribuição social calcados na ideia de maximização do bem-estar social para o maior número), mas que, no meu entender, podem ser separadas em termos de análise filosófica. Nesse sentido, quando falo em *reformulação do liberalismo clássico por Rawls*, tenho em mente, para o que aqui me interessa, a sua crítica aos princípios do liberalismo político e econômico clássicos (John Locke e Adam Smith), e não a análise do liberalismo em um sentido mais amplo (englobando, por exemplo, já no século XIX, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick, etc.).

Essa minha hipótese de trabalho pode ser corroborada pelas próprias afirmações de Rawls de que esse liberalismo reformulado (pelo próprio Rawls) pode responder convincentemente às críticas de Hegel e de Marx ao liberalismo (sobre a análise e a resposta de Rawls em relação à crítica de Hegel ao liberalismo, e sobre a análise e a resposta de Rawls em relação à crítica de Marx ao liberalismo, conferir, respectivamente: Rawls, 2005, p. 419-427; Rawls, 2003, § 45, p. 210-211 e § 52, p. 250-253; sobre a crítica de Hegel ao liberalismo, conferir: Hegel, 1988, § 13, p. 175 e p. 389; Hegel, 1997, §244, p. 208; sobre as críticas de Marx ao liberalismo, conferir: Marx, 2004, Primeiro Manuscrito, p. 110-111 e seguintes; Marx, 1988, p. 133 e seguintes). Ora, Hegel e Marx têm em mente, em suas críticas, exatamente a teoria política liberal e a economia política liberal elaboradas respectivamente por John Locke e por Adam Smith, especialmente pelo segundo, de modo que não considero descabido, ao falar de reconstrução do liberalismo clássico por Rawls, centrar minhas análises, em termos desse mesmo liberalismo clássico, exclusivamente em Locke e Adam Smith. Segundo penso, e aqui já é uma tese, e não mais uma delimitação, pressupondo-se essa minha hipótese (embasada nas próprias afirmações de Rawls), pode-se distinguir perfeitamente alguns princípios de economia política como constituindo o próprio cerne da concepção de justiça política em Rawls. É o que procurarei mostrar, defender no que se segue.

A teoria da justiça como equidade, segundo Rawls, começa do seguinte princípio básico: a *sociedade* é compreendida como um *sistema equitativo de cooperação* entre indivíduos livres e iguais ao longo do tempo para benefício recíproco, mútuo. Nas palavras do próprio Rawls:

Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos. A estrutura básica é um sistema público de regras que define um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo, a cada um, certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos (Rawls, 2002a, § 14, p. 90).

Ora, na medida em que a sociedade é entendida como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo para a vantagem recíproca, nós podemos perceber – e muito claramente, por sinal – que a teoria de Rawls difere diretamente do ponto de partida tomado pelo liberalismo clássico e sua noção de sociedade enquanto associação jurídica de indivíduos egoístas, livres e iguais, voltados à competição em torno à acumulação da propriedade e da riqueza, com vistas à proteção mútua. Enquanto, neste, o objetivo da associação jurídico-política consiste fundamentalmente em garantir a integridade de uma esfera econômica privada submetida a uma dinâmica própria, restringindo-se (no caso do poder político) à realização da justiça punitiva e à defesa e ao fomento do direito privado, a justiça como equidade, exatamente por começar com a ideia de cooperação entre pessoas livres e iguais, aponta para a *produção social da riqueza* e, conseqüentemente, como ainda procurarei mostrar ao longo do texto, *para o caráter público e em poderosa medida político* da esfera econômica da sociedade – que não poderia ser desligada desse seu aspecto político (e que, no caso do Estado de bem-estar social, até depende dele). Nós podemos perceber que aos poucos começa a tomar forma a ideia, muito cara a Rawls, de que a mera garantia da igualdade jurídica entre os cidadãos não é suficiente para a igualdade material entre esses mesmos indivíduos; desigualdades acentuadas de poder econômico e político anulariam aquela igualdade jurídica tão cara à equidade política de uma sociedade democrática. Ou seja, não basta a justiça penal para garantir a estabilidade da sociedade e a efetividade dos direitos individuais fundamentais; também é necessária a justiça material.

Mas esse ponto de partida, como eu dizia, já aponta para a distribuição equitativa da riqueza socialmente produzida como uma questão importante tanto em termos de organização da sociedade quanto em termos de organização do poder político, como uma sua (da sociedade de uma maneira geral e do poder político em particular) função. É que, pelo fato de a produção dessa riqueza social ser decorrente de um sistema cooperativo entre pessoas livres e iguais – e somente por causa desse sistema cooperativo – um mínimo de distribuição social (que especificarei mais adiante com o conceito de um *mínimo social* em termos de *bens sociais primários*) entre todas as pessoas se coloca como absolutamente necessário. Para Rawls, e isso também é muito importante, a sociedade, entendida enquanto sistema cooperativo entre pessoas livres e iguais, aponta para a ideia de que as pessoas precisam umas das outras, na medida em que a afirmação de um individualismo e uma competição pura e simples destruiriam não apenas os vínculos de solidariedade social (tão necessários à estabilidade e à justiça política em uma sociedade democrática!), mas também aquele comprometimento recíproco que os cidadãos democráticos assumem em termos de realizarem justiça mútua. Cito Rawls:

As pessoas precisam umas das outras, pois é apenas com a cooperação ativa dos outros que o talento de cada um em particular pode ser realizado e, por conseguinte, em grande parte, com os esforços de todos. Somente nas atividades da união social o indivíduo pode ser completo (Rawls, 2002b, p. 377).

A sociedade é concebida, seguindo esse raciocínio, como uma “[...] união social de uniões sociais” (Rawls, 2002b, p. 375). Para entendermos essa afirmação, utilizarei o exemplo apresentado por Rawls. Numa orquestra, segundo Rawls, se pode observar que cada indivíduo se especializa em um instrumento em particular até à perfeição. Esse indivíduo sabe que até é possível que consiga tocar bem todos os instrumentos (embora isso seja muito difícil), mas de nenhum modo é possível que ele toque todos os instrumentos ao mesmo tempo. Assim, numa orquestra, cada indivíduo é responsável pelo manejo – e pelo manejo que leva à perfeição – de um instrumento em particular e, em conjunto, a orquestra elabora uma bela e *harmônica* música. Ou seja, apenas por causa do indivíduo a música tocada pela orquestra não teria sido possível e, inversamente, sem cada indivíduo em particular a orquestra não teria sido possível. Da mesma forma se dá em

relação ao bem-estar (justiça social, estabilidade, riqueza material, etc.) da sociedade como um todo e de cada indivíduo em particular (direitos básicos, felicidade individual, etc.): o primeiro não pode ser conquistado se não levar em conta o segundo, e vice-versa. “O bem-estar de cada um”, diz Rawls, “depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória” (Rawls, 2002a, § 16, p. 110). A cooperação social, portanto, aponta para o benefício recíproco e para a colocação do respeito mútuo e mesmo para a realização de esforços construtivos entre todos enquanto os elementos centrais da própria esfera pública política. E aponta, como procurarei mostrar no que se segue, para a consideração das estruturas políticas, sociais e econômicas a partir das quais a legitimação e mesmo a gênese das hierarquias e desigualdades entre os indivíduos têm o seu lugar.

Ora, o *conceito de estrutura básica* da sociedade, elaborado por Rawls, tem por objetivo exatamente apontar para a necessária consideração daquelas instituições que, por meio de suas regras e procedimentos, desempenham um papel central no que diz respeito a originarem e legitimarem variadas formas de *status* e de desigualdades dos indivíduos entre si. Rawls define do seguinte modo o conceito de estrutura básica da sociedade, que seria o objeto central no que diz respeito à realização da justiça política:

A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social. A constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações e de indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de *justiça de fundo* (Rawls, 2003, § 104, p. 13-14).

Atente-se bem para este ponto: a estrutura básica da sociedade, considerada enquanto o objeto central da justiça política (e, nesse caso, da teoria política de Rawls), é constituída por um conjunto de instituições políticas e sociais a partir das quais a sociabilidade é regulada, regida. Isso implica em considerar que essas instituições adquirem um papel fundamen-



tal no que diz respeito a gerarem e legitimarem diferenças de *status*, de poder e mesmo de riqueza ao longo do tempo entre os indivíduos e destes entre si. Isso significa, em primeiro lugar, que as desigualdades sociais, políticas e econômicas entre os indivíduos (que sob muitos aspectos são geradas aos poucos pelas diferenças de talentos entre os indivíduos) encontram na configuração dessas instituições a principal base a partir da qual elas surgem e se reproduzem ao longo do tempo. Nesse sentido, em segundo lugar, diferentemente do liberalismo clássico, para o qual a justiça punitiva e a proteção e o fomento do direito privado seriam as tarefas básicas do Estado, que deixava a economia seguir a sua (dessa mesma economia) dinâmica interna, a teoria política de Rawls enfatiza a necessidade de regulação e de estruturação conveniente dessas instituições que, desreguladas ou tendo por base interesses e privilégios de classe, tendem a originar e legitimar desigualdades injustificadas que, reproduzindo-se ao longo do tempo, levam ao controle oligárquico tanto do poder econômico quanto do poder político e tendo como consequência a marginalização e a miséria de amplos setores sociais que, sem possuir sequer representação política conveniente, acabam ficando incapazes de influir na esfera política em termos de mudanças sociais profundas – e, assim, a dominação e a injustiça perpetuam-se ao longo do tempo.

Nós conseguimos perceber aos poucos, aqui, a emergência de uma questão importante, para Rawls, a saber: a prioridade do direito público no que diz respeito à organização das instituições políticas e sociais, incluindo o mercado e a distribuição da propriedade e da riqueza. A questão, neste ponto, é clara: os direitos individuais fundamentais (que seriam o cerne da teoria liberal) não podem encontrar efetividade desligados de direitos políticos e sociais efetivos, o que significa que é necessário o controle público, a partir do direito público, da esfera do mercado, em termos de distribuição da riqueza, em termos de se impedir a acumulação ilimitada da propriedade e a formação de oligopólios, etc., bem como no que diz respeito a uma maior democratização da própria esfera política (como se pode perceber, Rawls, nesse ponto, é fiel às críticas de Hegel e de Marx ao liberalismo). Ele diz:

A estrutura básica compreende, primeiramente, as instituições que definem o contexto social e inclui, também, as operações que ajustam e que compensam continuamente as inevitáveis tendências a distanciar-se da equidade do contexto – por

exemplo, o imposto sobre a renda e a herança, com vistas a igualar o acesso à propriedade. Essa estrutura aplica, igualmente, por meio do sistema das leis, outro conjunto de regras que regem as transações e os acordos entre os indivíduos e entre as associações (a legislação dos contratos, etc.). As regras relativas à fraude e à violência fazem parte do conjunto de medidas (Rawls, 2000, p. 17).

Trata-se, enfim, com a colocação da estrutura básica como a questão central da justiça política, da afirmação – e é isso que importa deixar claro, para o que aqui me interessa – do caráter político, público, das instituições e em especial das instituições econômicas, que não poderiam ser concebidas como possuindo um caráter meramente privado, desligado da própria esfera política. Nesse sentido, *a regulação pública, política, dessas instituições é necessária*, sob pena de que, deixadas ao sabor da ideologia do *laissez-faire*, tais instituições originem e legitimem desigualdades sociais injustificadas que, ao longo do tempo, tendem a se acentuar. Aqui, há uma contraposição direta ao liberalismo clássico e à questão do *laissez-faire*, tanto no fato de que este mesmo liberalismo concebia uma esfera econômica de caráter não-político, que, a partir de uma dinâmica interna própria (*mão invisível*), tinha condições de estabilizar-se e de autorregular-se e, conseqüentemente, de estabilizar e de regular a sociedade como um todo, quanto da consequente defesa (ainda por parte do liberalismo clássico) de um Estado mínimo, restrito às funções de realização da justiça punitiva e garantidor da proteção e do fomento do direito privado, Estado mínimo que não interferia na dinâmica interna do mercado (na medida em que as próprias desigualdades sociais encontravam seu sentido no maior ou menor desenvolvimento dos talentos individuais por parte de cada indivíduo, não sendo, portanto, desigualdades causadas por *deficits* nas instituições políticas, econômicas e sociais). No caso da teoria política de Rawls, a justiça distributiva e o controle e regulação políticos da esfera econômica e da esfera social, bem como das próprias instituições políticas, são tarefas centrais da agenda política democrática, em termos de justiça política. É da esfera política que partiriam as determinações no que diz respeito à produção e à distribuição da riqueza material, um mínimo de planificação em relação aos mercados, temperadas com políticas de inclusão social (refletirei mais sobre isso logo adiante).

Ora, afirmando-se essas duas ideias básicas em termos de sua teoria política, a saber, a ideia de sociedade enquanto sistema equitativo de coope-

ração entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo para benefício recíproco e a ideia de estrutura básica da sociedade enquanto objeto central da justiça política, Rawls oferece dois princípios de regulação das instituições políticas e econômicas e orientadores da questão da distribuição dos bens sociais primários (bens sociais primários que ainda esclarecerei logo adiante), princípios esses que seriam, portanto, o terceiro ponto importante (e de importantes consequências) que eu gostaria de salientar enquanto caracterizador da teoria de Rawls em sua contraposição ao – e mesmo reformulação do – liberalismo clássico. Os dois princípios da teoria da justiça como equidade são os seguintes:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e a posições acessíveis a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, e, segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença) (Rawls, 2003, § 13, p. 60).

Em relação ao sentido destes dois princípios, eles, grosso modo, estabelecem a distribuição exatamente igual daqueles direitos e liberdades básicos elencados no primeiro ponto (a); e admitem apenas aquelas desigualdades sociais e econômicas que não violam a equidade em termos de acesso, por parte de todos os cidadãos, aos cargos públicos e políticos, e que melhoram a situação dos menos favorecidos (b). É a partir deles que a regulação da estrutura básica da sociedade, centrada naquelas instituições políticas e econômicas basilares para a justiça das relações sociais, deve se dar. São princípios de economia política, como já salientei acima de passagem, e sua função básica consiste em orientar a regulação daquela estrutura básica. Diz Rawls:

O objeto dos princípios de justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais em um esquema de cooperação [...]. Esses princípios devem orientar a atribuição de direitos e de deveres nessas instituições e determinar a distribuição dos benefícios e dos encargos da vida social (Rawls, 2002a, § 10, p. 57).

Como disse acima, esses princípios de justiça são princípios de economia política exatamente porque seu objetivo é a estruturação política da esfera política e econômica, seja em termos de garantia política dos direitos e das liberdades básicas entre todos, seja em termos de estruturação econômica (direcionada, planejada politicamente, sob muitos aspectos) das instituições ligadas à produção e à distribuição da riqueza social (o mercado de uma maneira geral). Também esses princípios contrapõem-se diretamente à economia clássica, de *laissez-faire*, especificamente em dois pontos básicos: é que a economia liberal clássica recusa (a) a planificação política tanto no que diz respeito à acumulação da propriedade e da riqueza quanto no que diz respeito à própria regulação do mercado, enfatizando não apenas o caráter não-público, privado, da esfera econômica e de sua dinâmica, mas também o fato de que ela tem condições de regular-se e de estabilizar-se, e recusa (b) esta função política de garantir a distribuição equitativa da riqueza social, ou seja, neste caso, recusa que a distribuição da riqueza social seja uma função das instituições políticas e seja politicamente orientada (aliás, em termos de liberalismo clássico, a questão da distribuição social não se coloca). Como se pode perceber no caso de Rawls, esses dois princípios básicos de justiça política apontam de maneira direta para a regulação política da esfera econômica e para a distribuição, por parte das instituições políticas, da riqueza socialmente produzida como condições absolutamente necessárias para a efetividade dos direitos e das liberdades básicas entre todos, especialmente em relação aos menos favorecidos.

Desse modo, aparecem mais duas ideias importantes enquanto caracterizadoras da teoria política de Rawls, a saber: as ideias de *bens sociais primários* e de *um mínimo social* (constituído exatamente por aqueles bens sociais primários) como direitos básicos de todos os cidadãos. Ora, a própria percepção de cidadãos enquanto possuindo um *status* de livres e iguais, que possuem, como quer Rawls, a capacidade de ter um senso de justiça (senso de razoabilidade) e a capacidade de terem e de formularem uma concepção de bem (senso de racionalidade), ou, no mesmo sentido, a ideia de cidadãos como pessoas no pleno desenvolvimento e uso de suas capacidades, exige certo conjunto disso que Rawls chama de *bens sociais primários*, ou seja, como o próprio nome já indica, bens sem os quais é impossível termos um desenvolvimento sadio e efetivo, e sem os quais nossa igualdade e liberdade uns frente aos outros não adquire efetividade. Uma questão-chave de uma

sociedade democrática, que busca a equalização material entre os cidadãos (ainda que mínima) como condição da eliminação progressiva dos poderes de classe e mesmo das desigualdades sociais que apontam para a acumulação do poder econômico e político por parte dos grupos hegemônicos e a concomitante marginalização dos grupos mais fracos, uma questão-chave, como dizia, consiste exatamente na garantia universal desse conjunto básico de bens sociais primários, que Rawls descreve como segue:

(I) os direitos e as liberdades básicas: as liberdades de pensamento e de consciência, bem como todas as demais. Esses direitos e essas liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais (nos dois casos fundamentais); (II) as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma variedade de objetivos e que tornam possíveis as decisões de revê-los e de alterá-los; (III) os poderes e as prerrogativas de cargos e de posições de autoridade e de responsabilidade; (IV) renda e riqueza, entendidas como meios polivalentes (que têm valor de troca) geralmente necessários para atingir uma ampla gama de objetivos, sejam eles quais forem; (V) as bases sociais do auto-respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança (Rawls, 2003, § 17, p. 82-83).

A teoria de Rawls, como ele mesmo explicita, resolve aquele velho problema da formalidade dos direitos e das liberdades básicos, conforme a crítica ao liberalismo por parte de Hegel, de Marx e de toda uma tradição socialista, exatamente pela formulação desses bens sociais básicos (cf. Rawls, 2002b, p. 381). Note-se bem que eles são um conjunto básico de bens, necessário ao desenvolvimento integral das capacidades de cada indivíduo/cidadão (ou, como já dito, garantidor da efetividade dos direitos e das liberdades básicas entre todos). Eles apontam diretamente para a consideração de políticas materiais como condição fundamental para a efetividade daqueles direitos e liberdades básicos. Quer dizer, na falta dessas políticas materiais, não há possibilidade de efetividade dos direitos e liberdades básicos. E, conseqüentemente, a teoria de Rawls aponta de maneira direta para a percepção de que esses bens sociais primários, enquanto fundamentais para a garantia da efetividade dos direitos e das liberdades básicos, devem ser objeto de garantia institucional, política. As instituições devem garantir a universalidade desses bens sociais primários a todos os cidadãos. Aparece,

então, a ideia de um mínimo social, ou seja, de uma renda mínima como condição para os indivíduos erguerem-se pelo desenvolvimento de suas próprias capacidades, impedindo-os (essa renda mínima) de caírem na marginalização. Esse mínimo social encontra sentido na ideia de que, “[...] abaixo de certo nível de bem-estar material e social, bem como de treinamento e de educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais” (Rawls, 2002b, p. 213; cf., também: Van Parijs; Vanderborght, 2006).

Rawls também, contra o liberalismo clássico, aponta para a consideração de que as desigualdades naturais não podem servir para legitimar desigualdades acentuadas e/ou injustificadas entre os indivíduos. Os mais bem-dotados em termos de talentos naturais não podem erigir um sistema de cooperação no qual eles tirem mais vantagens do que aquilo que é legítimo em relação aos menos favorecidos. Ora, no liberalismo clássico, as desigualdades sociais e econômicas são justificadas exatamente com base no maior ou menor desenvolvimento dos talentos por parte dos próprios indivíduos – desenvolvimento e, como consequência, vantagens daí advenientes que, em princípio, poderiam ser ilimitados. Essas desigualdades seriam legítimas porque fariam parte da esfera econômica privada e, em uma situação de garantia estatal da igualdade e da liberdade entre todos como ponto de partida da sociedade, seriam sempre legítimas, exatamente porque surgiriam a partir do, por causa do desenvolvimento das capacidades por parte dos próprios indivíduos, e não por *déficits* nas instituições públicas. Em assim sendo, elas seriam todas legítimas e impediriam, inclusive, a própria intervenção política no sentido de equalizá-las. No caso de Rawls, fica claro que o desenvolvimento dos talentos naturais é legítimo na medida em que ele contribui para aumentar o grau de desenvolvimento e de justiça da sociedade. Nesse caso sim esses indivíduos têm todo o direito de esperarem recompensas maiores, já que colocaram seus talentos naturais ao serviço da sociedade. Entretanto, e isso é muito importante, o desenvolvimento desigual dos talentos naturais sob hipótese alguma justifica desigualdades sociais, políticas e econômicas tendentes a instaurar zonas de marginalização e de privilégios entre os grupos sociais e entre os próprios indivíduos. Diz Rawls:

A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular da sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos. As

sociedades aristocráticas e de castas são injustas porque fazem dessas contingências a base de referência para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas ou privilegiadas. A estrutura básica dessas sociedades incorpora a arbitrariedade encontrada na natureza. Mas não é necessário que os homens se resignem a essas contingências. O sistema social não é uma ordem imutável acima do controle humano, mas um padrão de ação humana. Na justiça como equidade, os homens concordam em se valer dos acidentes da natureza ou das circunstâncias sociais apenas quando isso resulta no benefício comum. Os dois princípios são um modo equitativo de se enfrentar a arbitrariedade da fortuna; e, embora sem dúvida sejam imperfeitas em outros aspectos, as instituições que satisfazem esses princípios são justas (Rawls, 2002a, § 17, p. 109).

Por tudo isso, está claro – e esta é a ideia central que gostaria de explicitar, como consequência de tudo o que trabalhei até aqui em relação à teoria política rawlsiana – que Rawls recusa de maneira peremptória a ideia de *mão invisível*, base do próprio liberalismo econômico clássico. Conforme ele mesmo diz, “[...] a *mão invisível*, antes de socializar seus frutos, possui uma tendência oligopolista e excludente” (Rawls, 2002a, § 12, p. 77). Neste aspecto, Rawls rejeita tanto o capitalismo de *laissez-faire* quanto, sob muitos aspectos, o capitalismo de regulação estatal, ou seja, o modelo de Estado de bem-estar social (do qual tratarei de passagem na próxima seção). E rejeita esses modelos pelo seguinte motivo:

Permitem desigualdades muito grandes na propriedade de bens não-pessoais (meios de produção e recursos naturais), de forma que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política permaneça em poucas mãos (Rawls, 2003, § 41, p. 195).

Ora, em se tratando da organização da estrutura básica da sociedade, enquanto questão basilar para a justiça política e da justiça política, Rawls afirma que o controle político das desigualdades sociais e econômicas é absolutamente fundamental no que diz respeito à questão da justiça política e mesmo à estabilidade e justiça da sociedade, na exata medida em que, deixado por si mesmo (*laissez-faire*), o mercado tende a originar de maneira progressiva desigualdades econômicas que levam, concomitantemente, à concentração do poder econômico e político em poucas mãos, de um lado, e, de outro, à marginalização de amplos setores sociais. Ele diz:

Uma razão para controlar as desigualdades econômicas e sociais está em impedir que uma pequena parte da sociedade domine a restante. Quando esses dois tipos de desigualdades são grandes, tendem a produzir desigualdade política [...]. Esse poder possibilita que uns poucos, em virtude de seu controle da máquina do Estado, promulguem um sistema de direito e de propriedade que garanta sua posição dominante na economia como um todo. [...] Deve-se evitar o monopólio e seus equivalentes, não só por seus efeitos nefastos, entre os quais a ineficiência, mas também porque, sem uma justificação precisa, eles tornam os mercados iníquos. O mesmo pode ser dito de eleições influenciadas pela predominância de uma minoria abastada na vida política (Rawls, 2003, § 37, p. 184-185).

Rawls teme a concentração da propriedade e da riqueza exatamente porque ela leva diretamente à concentração do poder político. Nesse sentido, Rawls seria defensor, por assim dizer, de uma dispersão ampla da propriedade e da riqueza, ou, o que é o mesmo, de uma equalização material sob muitos aspectos radical, na medida em que tanto aquela dispersão da propriedade e da riqueza quanto um mínimo de equalização material entre todos são questões fundamentais para a igualdade de direito e de fato entre os indivíduos e, nesse caso, para a própria efetividade das liberdades políticas, fundamentais em se tratando de garantir uma democracia deliberativa radical, que possa enfrentar politicamente esses problemas sociais, econômicos e políticos. Nas palavras do próprio Rawls: “[...] a ampla dispersão da propriedade [...] é, ao que parece, uma condição necessária à manutenção das liberdades iguais” (Rawls, 2002a, § 43, p. 306). E complementa: “[...] uma grande desigualdade de riqueza e de propriedade é incompatível com o valor equitativo das liberdades políticas” (Rawls, 2002a, Prefácio à Edição Brasileira, p. XVIII).

O que Rawls quer deixar claro é exatamente o caráter social da propriedade, contra a posição do liberalismo clássico (tanto na variante política de Locke quanto na variante econômica de Adam Smith), para o qual a propriedade diz respeito de maneira fundamental à esfera privada, não-pública: no liberalismo clássico, a propriedade (dos meios de produção, que é à qual estou me referindo com o conceito de *propriedade*) é um bem privado, e não-público, o que significa dizer que ela, na medida em que é equiparada à própria vida e liberdade dos indivíduos, torna-se alto tão fundamental quanto aquelas, isto é, um direito individual que sob hipótese alguma pode sofrer intervenção pública e cuja produção tem um sentido meramente privado. A percepção, no caso de Rawls, de que a propriedade



dos meios de produção “[...] deve ser social” (Rawls, 2003, § 32, p. 161) aponta de maneira direta tanto para a necessidade de controle e de regulação públicos da acumulação da propriedade e da riqueza quanto para a distribuição equitativa da riqueza socialmente produzida. Isso implica, e no fim das contas essa é a pretensão como que central da própria teoria política de Rawls, em que a propriedade dos meios de produção deva ser socializada, ainda que não de maneira radicalmente igual – esse seria um dos objetivos básicos da ordem política. Ele diz:

Parti do pressuposto de que o objetivo dos setores do governo é estabelecer um regime democrático no qual a posse da terra e do capital (incluindo os demais meios de produção) é distribuída de forma ampla, embora, presumivelmente, possuída desigualmente (Rawls, 2002a, § 43, p. 309).

### 3 Rawls: uma crítica ao neoliberalismo

Margaret Thatcher disse, quando primeira-ministra da Grã-Bretanha, em fins da década de 1970, que “[...] a sociedade não existe, apenas homens e mulheres individuais” (citado por Harvey, 2008, p. 32). Ora, essa afirmação, que não é isolada de um contexto de crise do Estado de bem-estar social e de ascensão do neoliberalismo e mesmo da realização de reformas neoliberais (que começaram na Inglaterra exatamente com Thatcher e, logo depois, nos EUA, com Ronald Reagan), essa afirmação, como eu dizia, reflete duas ideias centrais do neoliberalismo, tal qual formulado por Friedrich August von Hayek, desde meados de 1940: a ideia de *evolução espontânea da sociedade* e a ideia de que *a sociedade não é um indivíduo*. No que se segue, vou refletir sobre elas e sobre suas consequências.

Para Hayek, o que caracteriza tanto o mercado em particular quanto a sociedade de uma maneira geral é a sua *impessoalidade*, ou seja, a sua complexidade, que impede a identificação de uma base, ou de um grande sujeito ou mesmo de uma estrutura básica a partir da qual a dinâmica social como um todo encontrasse seu sentido e pudesse ser coordenada, planejada. A dinâmica social é determinada, se é que se pode falar assim, pelas inumeráveis vontades individuais, e não por um planejamento interno e centralizado, levado a cabo a partir de um centro e de uma instituição em particular (que tivesse tentáculos por toda a sociedade). Nesse sentido, a sociedade desenvolveu-se a partir de uma espécie de evolução espontânea, não-programada, não-planejada, que pode ser caracterizada como o conjun-

to das ações individuais, marcadas fundamentalmente pela busca, por parte de cada indivíduo, da satisfação de seu interesse pessoal, o que o leva a relacionar-se com os outros em um processo de produção e de competição em torno à produção. Essas ações individuais – isso é muito importante – têm como fim imediato a satisfação de suas necessidades privadas; e, portanto, sob hipótese alguma possuem essa consciência dos efeitos macro-estruturais que cada uma delas aos poucos instaura. Ora, paulatinamente essas relações entre indivíduos foram necessitando de regras e de valores específicos, bem como de instituições que os protegessem e fomentassem, o que apontou para o desenvolvimento das sociedades em termos de legislação, de organização política, cultural, etc. Mas é interessante de se perceber que essa evolução deu-se exatamente de maneira impessoal: não havia um visionário (e, no caso, os indivíduos não eram esses visionários) que, dada essa sua capacidade privilegiada, organizasse e conduzisse o progresso social a partir de um centro. A evolução aconteceu de maneira inconsciente, pela atuação ao longo dos séculos desses indivíduos que perseguiram fundamentalmente os seus interesses privados nas relações com os demais (cf. Hayek, 1995, p. 37-42).

Nesse sentido, há uma ligação intrínseca entre esta ideia de uma evolução espontânea da sociedade, causada pela competição entre indivíduos egoístas em torno à acumulação da propriedade, e a ideia de que a sociedade não é um grande indivíduo, tal qual expressa logo no início desta seção por Margaret Thatcher. Ora, somente se pode falar dos indivíduos singulares, na medida em que somente eles existem efetivamente. O ideal de comunidade, ou mesmo de vínculo comunitário, tal qual eu havia refletido no início deste trabalho, é algo que a própria modernidade política, na perspectiva liberal, deslegitimou, na medida em que o individualismo, centralizado em torno ao caráter basilar dos direitos individuais fundamentais, concebeu a sociedade como uma associação jurídica entre aqueles indivíduos livres e iguais em capacidades, e profundamente egoístas e competitivos entre si (os conceitos de individualismo e de competição não devem ser entendidos, aqui, em um sentido moral negativo, pejorativo, até porque, na doutrina liberal, eles não possuem tal conotação). Ou seja, na perspectiva liberal clássica, o ideal tradicional de sociedade enquanto comunidade natural e de cultura é substituído exatamente pela ideia de sociedade enquanto associação jurídica voltada à defesa mútua. Uma associação, e não mais uma comunidade natural – essa nova concepção de sociedade impede que se

possa encontrar uma estrutura central a partir da qual as orientações públicas se espalhassem por toda a sociedade, orientando e mesmo centralizando os mais diversos âmbitos sociais. Nesse contexto, a afirmação da ideia de impessoalidade do mercado e mesmo das estruturas políticas e econômicas aponta para o fato de que aquela conotação (não apenas técnica, mas também) moral negativa, no sentido de que o mercado conduziria a desigualdades cada vez maiores entre os indivíduos, à concentração da propriedade em poucas mãos e, como consequência, a marginalização de amplos setores sociais, tal conotação moral negativa do mercado não possui qualquer fundamento. Diz Butler:

[...] afirmar que o *sistema impessoal* da ordem do mercado pode ser justo ou injusto equivale a dizer que uma pedra pode ser moral ou imoral. O uso da expressão ‘justiça social’ baseia-se, pois, em um total equívoco a respeito do que é a verdadeira justiça (Butler, 1987, p. 98; grifo meu).

Reivindicações por justiça social seriam ilegítimas, infundadas, exatamente pelo fato de que se supõe tanto que as instituições ou mesmo a sociedade possam ser entendidas como um grande sujeito quanto que, exatamente por elas (a sociedade e as instituições) serem entendidas como um grande sujeito, se possa exigir reparação moral (em termos de justiça distributiva) pelos problemas e injustiças que elas tenham gerado. Isso também é um equívoco:

[...] a crença na ‘justiça social’ tem origem em uma concepção errônea de sociedade. Supõe que a sociedade é organizada intencionalmente. Daí, em geral, a impressão de que a sociedade é um tipo de pessoa que pode distribuir as recompensas que nos dá. No entanto, a sociedade não é uma pessoa (Butler, 1987, p. 94).

Interessantemente, esse é o fundamento teórico – em termos de conteúdo normativo – por meio do qual o neoliberalismo ataca o Estado de bem-estar social, que a partir da década de 1970 em diante começa a dar sinais de esgotamento no que diz respeito ao fim para o qual ele fôra projetado, a saber, a regulação econômica e a realização dos direitos sociais de cidadania. Nesse sentido, como já explicitiei de passagem acima, a questão-chave para Rawls, muito mais do que uma crítica direta ao liberalismo clássico, consiste em uma contraposição ao modelo neoliberal, que, por sua vez, retoma algumas daquelas teses clássicas (o caráter impessoal e não-político

do mercado; o individualismo; a ideia de mão invisível ou, no contexto de Hayek, de evolução espontânea da sociedade; a recusa de que a sociedade seja um agente moral, uma espécie de grande indivíduo).

Ora, e essa minha hipótese poderia ser justificada, segundo penso, pelo fato de que a reformulação da economia de *laissez-faire* já nas primeiras décadas do século XX – por parte de John Maynard Keynes a partir da década de 1930, nos EUA, sob o governo de Franklin Delano Roosevelt; e pelos países europeus depois da Segunda Guerra Mundial, no seu (desses países destruídos pela guerra) processo de reconstrução – apontou para a insuficiência da economia de *laissez-faire*, tanto no sentido de que, com a crise de finais da década de 1920, a ideologia liberal de um mercado autorregulado e auto-estabilizado caiu por terra quanto no sentido de que o mercado não teria condições de garantir nem a satisfação das necessidades básicas de todos nem a efetividade dos direitos fundamentais individuais para todos. Nesse sentido, a instauração do Estado de bem-estar social, com uma programática calcada no “keynesianismo em um só país” e marcado pela tentativa de conciliação entre capital e trabalho, partia da crença de que o mercado capitalista, quando deixado por si mesmo (*laissez-faire*), levaria à concentração monopolista da propriedade e da riqueza em algumas mãos e na consequente e concomitante marginalização de grandes contingentes populacionais.

Mas é no momento em que esse modelo de Estado de bem-estar social é posto em xeque por fatores internos (no caso, *déficit fiscal* e queda da taxa de acumulação por parte dos capitalistas privados, pelo desemprego estrutural, etc.) e por fatores externos, ou seja, pela transnacionalização do capital (que põe por terra o princípio básico viabilizador da política econômica keynesiana, a saber, a necessidade de uma economia nacional como única condição para a efetividade, para a possibilidade do controle por parte do Estado de bem-estar social dessa mesma economia – os capitais transnacionais e a economia globalizada fogem do controle dos Estados nacionais, principalmente dos mais fracos), é nesse momento em que de fato o neoliberalismo se torna hegemônico e, portanto, inspirador da progressiva desestruturação do Estado de bem-estar social.

Em relação a isso, penso que Rawls apontaria, sim, para *déficits* por parte do Estado de bem-estar social, especificamente por não atuar no verdadeiro combate às causas das desigualdades sociais e da monopolização da

propriedade e do capital, a saber, nas próprias estruturas econômicas deficitárias. O Estado de bem-estar social, sob muitos aspectos, procurou “corrigir” os problemas de marginalização social por meio de políticas assistencialistas, sem resolver exatamente o problema da concentração da propriedade e do capital enquanto a verdadeira causa das desigualdades sociais. Mas, interessantemente, o Estado social sob muitos aspectos não pode ser ultrapassado. E eu, pelas várias passagens que utilizei sobre Rawls e de Rawls, procurei apontar para a questão da justiça distributiva, para a questão da regulação política das estruturas de mercado, no sentido de evitar a concentração monopolística da propriedade e da riqueza (que levaria diretamente à concentração do poder político), para a necessidade de ampla dispersão da propriedade e da riqueza, assim como para a íntima associação entre direitos políticos (segunda geração) e direitos sociais (terceira geração) com os direitos individuais fundamentais (primeira geração), no sentido de que os últimos somente seriam possíveis pelos dois primeiros, tudo isso, conforme procurei apontar, nos faz perceber que, de fato, em Rawls dificilmente se pode ultrapassar esse ensinamento das democracias sociais contemporâneas – este da íntima conexão entre direitos políticos e direitos sociais e direitos individuais fundamentais, o que pressupõe o controle e a regulação públicos da propriedade e da riqueza –, que o Estado de bem-estar sob muitos aspectos, e não obstante todas as suas contradições, procurou realizar. E isso contra o neoliberalismo, cujos reflexos, como podemos observar, não terminaram neste início de novo século, em que uma globalização econômica completamente desregulada decreta a falência de países e a marginalização, para não dizer a morte, de grandes contingentes populacionais, e isso em uma situação de riqueza sem precedentes.

Marx ficava impressionado com a grande contradição do capitalismo moderno, que teria revolucionado a produção da riqueza material, mas que, paradoxalmente, o crescimento dessa mesma riqueza material era acompanhado pelo crescimento, na mesma proporção, da marginalização de amplos setores sociais. Ora, a retomada das críticas à formalidade dos direitos fundamentais na filosofia política contemporânea mostra que este espanto de Marx pode ser vivenciado por cada um de nós!

**Referências**

- ARISTÓTELES. *Política*. 3ª. Edição. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1999.
- HARVEY, David. *O Neoliberalismo: História e Implicações*. Tradução de Adail Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.
- BUTLER, Eamon. *A Contribuição de Hayek às Ideias Políticas e Econômicas de Nosso Tempo*. Tradução de Carlos dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.
- HAYEK, Friedrich August von. *O Caminho de Servidão*. Tradução e Revisão de Anna Maria Capovilla, de José Ítalo Stelle e de Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Arrogância Fatal: os Erros do Socialismo*. Tradução de Anna Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Law, Legislation and Liberty (v.III): the Political Order of a Free People*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Edición, Introducción y Notas de Jose M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria e Forma de Um Poder Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e de Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes; A Doutrina do Direito; A Doutrina da Virtude*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e Outros Escritos*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo. Martins Fontes, 2005.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: Crítica da Economia Política (v.I, Livro I): o Processo de Produção do Capital*. Tradução de Régis Barbosa e de Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002b.

\_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos: seguindo de A Ideia de Razão Pública Revisitada*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (v. I).

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (v.II).

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações* (v.I). Tradução e Notas de Teodora Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Riqueza das Nações* (v. II). Tradução de Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. *Renda Básica de Cidadania: Argumentos Éticos e Econômicos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.