

JULIO TOMÉ

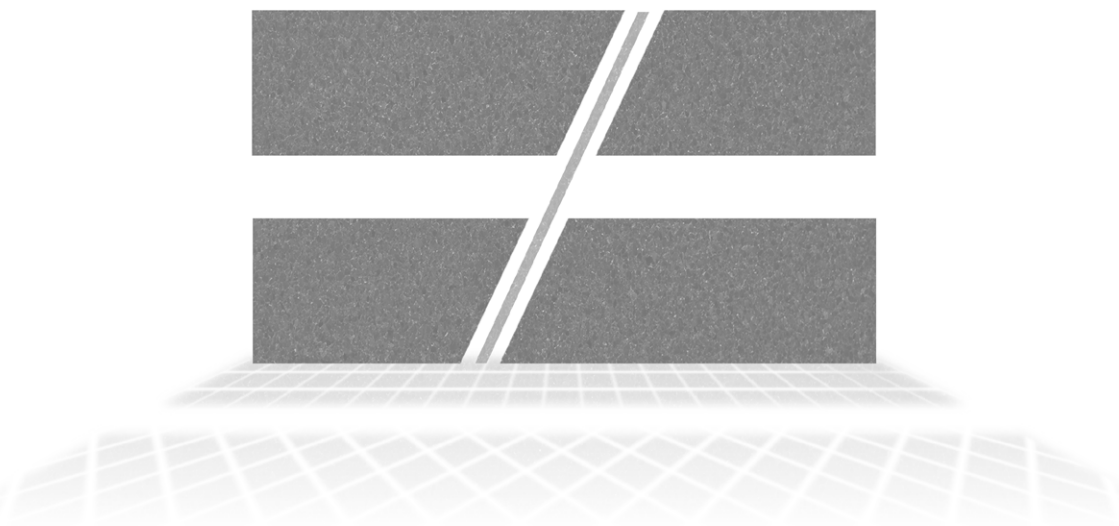
UTOPIAS REALIZÁVEIS



As alternativas ao capitalismo
de Rawls e Piketty

UTOPIAS REALIZÁVEIS

As alternativas ao capitalismo
de Rawls e Piketty





Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Reitor

Vice-reitora

*Pró-reitora de Extensão, Cultura
e Assuntos Comunitários*

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL

Laércio Alves de Carvalho

Luciana Ferreira da Silva

Érika Kaneta Ferri



Chefe da Divisão

de Publicações e Editora

Revisora

DIVISÃO DE PUBLICAÇÕES - EDITORA UEMS

Eliane Souza de Carvalho

Islene França de Assunção

CONSELHO EDITORIAL

Presidente Nataniel dos Santos Gomes

Conselheiros(as) Alberto Adriano Cavalheiro

Beatriz do Santos Landa

Cíntia Santos Diallo

Claudia Andreia Lima Cardoso

Cristiane Marques dos Reis

Érika Kaneta Ferri

Eliane Souza de Carvalho

Islene França de Assunção

Marcos Antonio Camacho da Silva

Mirella Ferreira da Cunha Santos

Roberto Dias de Oliveira

JULIO TOMÉ

UTOPIAS REALIZÁVEIS:
as alternativas ao capitalismo
de Rawls e Piketty

© 2026 by Julio Tomé.

Revisão final
Islene França de Assunção

Imagens da capa
*The Globe and Mail**; *Revista IDEES***

T618u Tomé, Julio

Utopias realizáveis : as alternativas ao capitalismo de Rawls e Piketty / Julio Tomé. – Dourados, MS : Editora UEMS, 2026.
367 p.

ISBN: 978-65-89374-50-3 (Digital)

1. Capitalismo 2. Desigualdades 3. Teoria da justiça 4. Liberdade política 5. Economia política I. Título II. Editora UEMS

CDD 23. ed. - 330.122

Ficha Catalográfica elaborada pela bibliotecária da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)
Bruna Peruffo Vieira – CRB 1/2959

Autorizamos a reprodução parcial ou total desta obra, para fins acadêmicos,
desde que citada a fonte. Proibido qualquer uso para fins comerciais.

Direitos reservados à

Editora UEMS

Bloco A - Cidade Universitária
Caixa Postal 351 - CEP 79804-970 - Dourados/MS
(67) 3902-2698
editorauems@uems.br
www.uems.br/editora

Editora associada à



* SOUNDEERS, Doug. Thomas Piketty: 'You do need some inequality to generate growth. *The Globe and Mail*. Toronto, Canada, 9 maio 2014. Disponível em: <https://www.theglobeandmail.com/report-on-business/economy/fixing-capitalisms-growth-pains/article18586580/>. Acesso em: mar. 2026.

** GIFRA, Joan Vergés; TARRAGÓ, Manuel Manonelles I. John Rawls, 100 years later: the legacy of «A Theory of Justice». *Revista IDEES*. Barcelona, Espanha, 20 dez. 2021. Disponível em: <https://revistaidées.cat/en/john-rawls-100-anyos-despres-el-llegat-duna-teoria-de-la-justicia/>. Acesso em: mar. 2026.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 O DIAGNÓSTICO DAS DESIGUALDADES NO CAPITALISMO: A ANÁLISE DE THOMAS PIKETTY	18
1.1 A desigualdade no século XXI	19
1.2 O caráter político-ideológico das desigualdades	43
2 O PROBLEMA DAS DESIGUALDADES SOB O PRISMA DA TEORIA DA JUSTIÇA: ROUSSEAU, PIKETTY E RAWLS	68
2.1 Rousseau e Piketty	69
2.2 O regresso a Rawls.....	84
2.3 O valor equitativo das liberdades políticas	104
3 A ECONOMIA POLÍTICA DE RAWLS	138
3.1 A reciprocidade (e a hipótese de Neuhausser)	139
3.2 Igualdade equitativa de oportunidades, o mérito e as expectativas legítimas	161
3.3 O igualitarismo de Rawls	180
4 ALTERNATIVAS PARA O CAPITALISMO?	202
4.1 Rawls, Piketty e o estado de bem-estar social.....	203
4.2 Democracia de cidadãos-proprietários?.....	219
4.3 Uma alternativa para o capitalismo	230
5 ALTERNATIVAS AO CAPITALISMO	250
5.1 Uma alternativa ao capitalismo.....	251
5.2 Democracia de cidadãos-proprietários ou socialismo liberal?	280
5.3 Preenchendo a lacuna: o socialismo participativo.....	305
CONSIDERAÇÕES FINAIS	319
REFERÊNCIAS	337

INTRODUÇÃO

Com a publicação de *Uma teoria da justiça* (*A theory of justice*), de 1971, Rawls se tornou, sem exagero, um dos mais importantes filósofos políticos do século XX. Apesar de essa obra ser constantemente vista como uma apologia ao capitalismo, sobretudo ao estado de bem-estar social, neste trabalho pretende-se defender que o filósofo estadunidense tinha objetivos mais radicais, que não se encaixam no modo de produção capitalista. Defende-se que Rawls deve ser visto como um crítico severo dos modelos capitalistas de produção. Isso ficará particularmente claro a partir da publicação, em 2001, de *Justice as fairness: a restatement*. Nesse livro, que foi escrito concomitantemente ao *Political liberalism*, Rawls afirma que o sistema capitalista não consegue, nem mesmo em sua melhor acepção – o estado de bem-estar social –, satisfazer os princípios da justiça como equidade, visto que rejeita o valor equitativo das liberdades políticas, não garante a igualdade equitativa de oportunidades e não possui um princípio de reciprocidade na regulamentação das desigualdades socioeconômicas.

No pensamento de Rawls, apenas dois regimes econômicos conseguiriam dar conta dos princípios de justiça como equidade, a saber, a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo (democrático) liberal. A diferença fundamental entre os regimes diz respeito à permissibilidade (ou não) da propriedade privada dos meios produtivos. Enquanto na democracia de cidadãos-proprietários a propriedade privada é permitida, no socialismo liberal, não se permite a propriedade privada dos meios produtivos, e pensa-se em formas alternativas, sendo a propriedade pública uma das possibilidades. Mesmo assim, nesta obra, pretende-se argumentar que ambos os regimes defendidos por Rawls devem ser vistos como alternativas *ao* capitalismo e não como alternativas *para o* capitalismo, i.e., devem ser vistos como regimes que almejam uma mudança radical do atual modo de produção, sem aceitação do regime vigente, em especial das desigualdades socioeconômicas e das exclusões sociais provocadas pelo funcionamento do capitalismo.

Sublinha-se que Rawls acaba destacando muito mais a democracia de cidadãos-proprietários do que o socialismo liberal, deixando uma lacuna aberta. Neste trabalho, a argumentação será a de que essa lacuna pode ser preenchida com o socialismo participativo defendido pelo economista francês Thomas Piketty na obra *Capital et idéologie* (2019). Destaca-se que Piketty ficou mundialmente famoso em 2014 com a tradução para o inglês de sua obra *Le capital au XXI^e siècle* (publicada em francês no ano anterior). Nessa obra, o economista afirma que, se nada for feito, as desigualdades do século XIX (momento em que a propriedade e a herança prevaleceram) irão se somar às desigualdades do século XX (quando os salários prevaleceram) e farão com que o século XXI seja o mais desigual de que se tem notícia. Em

Capital et idéologie, o economista francês afirma que, para que se possa evitar tal catástrofe, é necessário romper com o sistema de produção capitalista. O autor acredita que o mundo deve caminhar em direção ao socialismo participativo, que se constitui de um arranjo social cujo objetivo é dispersar constantemente a concentração de propriedade, por meio de um sistema equilibrado entre propriedades públicas, sociais e temporárias, com um sistema público de heranças e uma constante reforma agrária, possibilitada pelo imposto progressivo anual sobre a propriedade.

Assim como Rawls, Piketty, com seu regime econômico, a partir de um sistema pré-distributivo de capital, pretende que as desigualdades exorbitantes derivadas do capitalismo não sejam permitidas em uma sociedade justa, assegurando o *status* moral de igualdade entre os cidadãos e cidadãs de uma sociedade bem ordenada. A presente obra, portanto, tem por objetivo defender que as “*utopias realizáveis*”, tanto de Rawls quanto de Piketty, podem ser vistas como alternativas ao capitalismo, pois visam romper com a lógica das classes e da acumulação desenfreada de capital, tratando-se de alternativas sólidas para aquelas pessoas que ainda acreditam nas fagulhas de esperança de que possa vir a existir um mundo mais justo e igualitário, sem exploração de classes ou humilhações decorrentes das condições socioeconômicas.

Considerando o objetivo central, o livro será estruturado da seguinte forma: no capítulo 1, se explorará o diagnóstico das desigualdades apresentadas pelo economista francês Thomas Piketty. Em um primeiro momento, na seção 1.1, a partir dos dados coletados por Piketty, se argumentará que o mundo está cada vez mais desigual e com as riquezas cada vez mais concentradas em poucas mãos (nas mãos das mesmas famílias de sempre).

Posteriormente, na seção 1.2, se explorará o fato de as desigualdades serem constructos ideológicos e políticos. Dando-se esse passo, afirma-se que a existência das desigualdades decorre do modo como as instituições sociais são organizadas, i.e., o fato das desigualdades serem dependentes do modo como as sociedades se veem e de dependerem da forma como os regimes econômicos são organizados.

Esse caminho é importante, pois, se as desigualdades são frutos das ações humanas e de suas instituições, significa que elas podem ser alteradas, cambiadas, modificadas. Assim, na seção 2.1, se investigará acerca das desigualdades naturais e sociais segundo o pensamento de Jean Jacques Rousseau, destacando o fato de que as desigualdades naturais, que são inerentes a todas as espécies e aos seus membros, não justificam e implicam, conforme o filósofo genebrino, em desigualdades sociais. As desigualdades sociais são frutos do modo como as instituições sociais e econômicas estão organizadas, sendo que elas são de alguma forma autorizadas pelos próprios concernidos. Piketty, em uma leitura semelhante, falará em ideologia. As desigualdades sociais são aceitas porque há uma ideologia que faz com que elas pareçam legítimas. Piketty e Rousseau podem ser lidos dentro do escopo do igualitarismo relacional (ou social) apresentado por Elisabeth Anderson.

Na seção 2.2, intitulada “O regresso a Rawls”, argumenta-se que o filósofo estadunidense foi a principal expressão do igualitarismo relacional no século XX. Nessa seção, objetiva-se apresentar o pensamento rawlsiano adentrando os principais pontos da teoria da justiça como equidade, e se argumentará que o interesse de Rawls é de apresentar princípios que regularão a estrutura básica da sociedade. Na seção 2.3, analisa-se o primeiro

princípio da justiça como equidade. A ideia dessa seção é argumentar que o princípio de igual liberdade implica em preceitos econômicos, para que se possa assegurar o valor equitativo das liberdades políticas. Esse é um dos temas centrais do pensamento rawlsiano e do presente livro, uma vez que, no pensamento do filósofo estadunidense, o capitalismo – mesmo em sua melhor versão, a saber, o estado de bem-estar social – não consegue garantir o valor equitativo das liberdades políticas e, portanto, não assegura os princípios de justiça como equidade. Sublinha-se que, para Rawls, deve-se assegurar não apenas a participação política das pessoas como eleitoras ou destinatárias das leis, mas algo mais substantivo, i.e., a possibilidade de que as pessoas sejam eleitas, em campanhas com igual peso aos seus concorrentes, e, portanto, as criadoras de leis e projetos legislativos. Assim, só se assegura a participação política efetiva quando se controla o poder econômico dos mais favorecidos.

No capítulo 3, apresenta-se a economia política de John Rawls. Parte-se, na seção 3.1, da apresentação do princípio da diferença enquanto um princípio de reciprocidade, sobre o qual objetiva-se apresentar uma perspectiva econômica que garanta uma vida melhor aos menos favorecidos. A ideia central é a de que o princípio da diferença não poder ser lido como um mero princípio de reparação, dado que a justiça como equidade não tem como interesse apenas reparar as desigualdades oriundas do funcionamento do regime capitalista. O princípio da diferença trabalha em conjunto tanto com o primeiro princípio (igual liberdade) quanto com o princípio de igualdade equitativa de oportunidades. Esse princípio será apresentado na seção 3.2, de acordo com o pensamento de Rawls, e se argumentará que, com esse princípio, objetiva-se assegurar aos menos favorecidos uma igual

chance de competir com os demais membros da sociedade em um cargo ou posição de prestígio. Sublinha-se que o capitalismo não consegue assegurar nenhum desses princípios.

Quando se combina a igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença, chega-se à igualdade democrática defendida por Rawls. Na seção 3.3, será discutido que, diferentemente da liberdade natural e da igualdade liberal, a proposta rawlsiana com a igualdade democrática objetiva tratar todas as pessoas igualmente, assegurando o *status* moral de igualdade entre as pessoas e garantindo aos menos favorecidos que suas expectativas sejam as melhores possíveis. Logo, objetiva-se, com a igualdade democrática, eliminar a arbitrariedade da influência das contingências sociais, assim como – e nisso está o grande ponto dessa leitura – a arbitrariedade da distribuição natural de habilidades e talentos. Julga-se que a igualdade democrática explicita o igualitarismo de Rawls (que é herdeiro de Rousseau). O igualitarismo de Rawls é defendido dentro do escopo social (ou relacional) que, frente ao igualitarismo de fortuna, visa à igualdade social e política, dado o *status* de igualdade que é inerente às pessoas. Assim, os igualitários sociais (Rousseau, Rawls e Piketty) veem as desigualdades como um problema moral, enquanto os igualitários de fortuna veem as desigualdades meramente como um problema redistributivo.

Ainda que Rousseau não possa ser visto como crítico do capitalismo, ao menos não no modo marxiano, defende-se que Rawls e Piketty empreendem críticas severas ao sistema capitalista. Na seção 4.1, essas críticas serão explicadas a partir da rejeição dos autores ao estado de bem-estar social. Para Rawls, o estado de bem-estar social não consegue efetivar os princípios de justiça como equidade. Apesar de ser um sistema melhor para

os menos favorecidos que o *laissez-faire*, não tem um princípio de reciprocidade nem assegura o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades. Piketty afirma que, embora a social-democracia europeia do século XX – a principal expressão do estado de bem-estar social – tenha apresentado a possibilidade de um mundo mais igualitário, ela falhou (i) nas tentativas de instituir novas formas de partilha do poder e de propriedade social corporativa; (ii) em oferecer respostas eficazes à profunda necessidade de igualdade de acesso à formação e ao conhecimento; e (iii) na possibilidade de ultrapassar os limites da tributação. Assim, apesar de ambos os autores reconhecerem a importância do estado de bem-estar social, eles julgam necessário dar um passo além, um passo que extrapola o modo de produção capitalista.

Rawls defende a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático liberal, termos que são retirados da obra do economista britânico James Meade. A democracia de cidadãos-proprietários não possui uma história retilínea. Essa ideia nasce no seio do conservadorismo britânico, no *Conservative Party*, em contraposição ao socialismo marxista. Na seção 4.2, defende-se que a ideia dos conservadores ao cunharem o termo democracia de cidadãos-proprietários era mostrar seu apoio à propriedade privada, mas sem se mostrarem insensíveis às lutas dos trabalhadores, pois acreditavam que, com uma ampla distribuição da propriedade, conseguiriam apoio dos trabalhadores e fazer frente à esquerda marxista, assim como ao *Labour Party*. Contudo, como se argumentará na seção 4.3, a democracia de cidadãos-proprietários não ficou presa às ideias conservadoras, não sendo um exagero afirmar que, no século XX, as mais variadas correntes filosóficas, dos mais variados campos políticos, defenderam alguma interpretação

desse regime econômico. Dentro do campo progressista, ou de esquerda, James Meade é quem primeiro defende uma perspectiva da democracia de cidadãos-proprietários. É importante frisar que Meade apresenta uma alternativa *para* o capitalismo, isto é, a sua democracia de cidadãos-proprietários ainda estaria dentro do escopo capitalista que visava melhorar o capitalismo.

O capítulo 5 mostrará que é Rawls que enxerga na democracia de cidadãos-proprietários uma alternativa *ao* capitalismo. Assim, apesar de permitir a propriedade privada e um mercado competitivo, o regime rawlsiano não permite que haja uma subclasse, assegurando o *status* de igualdade moral a todas as pessoas, que devem ser vistas como parceiras de cooperação social. Não se permite a concentração da renda, das propriedades e do poder político. Faz-se isso generalizando a propriedade e o capital humano e impedindo o monopólio. A democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana, como se defenderá na seção 5.1, é um regime econômico pré-distributivista que não espera as pessoas terem um problema econômico para resolver, mas já impede de antemão que o problema ocorra (não deixa o leite ferver e derramar sobre o fogão).

A democracia de cidadãos-proprietários de Rawls, portanto, é uma alternativa ao capitalismo, é um regime anticapitalista, anti-monopolista, que não aceita a mais-valia e trabalha para impedir a exploração de classes. Cabe destacar que a democracia de cidadãos-proprietários é defendida por Rawls como um regime alternativo ao capitalismo, mas que não pode ser visto como igual ao socialismo liberal, dado que o socialismo não permite a propriedade privada dos meios produtivos. Rawls, assim, julga ser necessário que se escolha entre os regimes, de modo que caberá a cada sociedade analisar as suas instituições sociais e políticas e fazer a decisão levando em

conta sua história e suas instituições. Deve-se sublinhar que Rawls acabou deixando uma lacuna em aberto, pois não apresentou como o socialismo liberal funcionaria. Alan Thomas acredita que essa é uma maneira sutil de Rawls afirmar que se deve privilegiar a democracia de cidadãos-proprietários. William Edmundson, por outro lado, argumenta que Rawls, nas entrelinhas, defende o socialismo liberal.

A ideia de Edmundson, como se verá na seção 5.2, é a de que o socialismo, por proibir a propriedade privada e tirar as discussões sobre ela da esfera pública, consegue manter uma maior estabilidade entre as pessoas em uma sociedade bem ordenada do que a democracia de cidadãos-proprietários, a qual mantém a propriedade privada e, por consequência, uma discussão que leva à divisão entre as pessoas. A democracia de cidadãos-proprietários, nessa visão, teria mais dificuldades com a reciprocidade e a publicidade, que são fundamentais para a teoria da justiça como equidade. Segundo Edmundson, ao permitir a propriedade privada, a democracia de cidadãos-proprietários faz com que o valor equitativo das liberdades políticas seja prejudicado. Assim, a solução seria, de antemão, prever na constituição a proibição das propriedades privadas dos meios produtivos e a escolha por um regime socialista. Essa obra não comprará o argumento de Edmundson.

A ideia de Rawls, enquanto um socialista reticente, trata-se mais de uma interpretação (plausível) elaborada por Edmundson do que a consequência de uma leitura exegética, que procura nas entrelinhas os verdadeiros significados das ideias expressas nas obras de 71, 93 e 2001. Edmundson traz uma visão de socialismo muito mais próxima da tradição marxista do que a ideia rawlsiana admitiria. E Edmundson tem um grande problema em

definir o que contaria como propriedade privada dos meios de produção. Seu conceito de alto comando da economia (o *Commanding Heights*) não daria conta de solucionar esse problema. O autor, portanto, teria as mesmas dificuldades que foram enfrentadas no socialismo real da URSS na definição de quais tipos de propriedades privadas individuais seriam aceitas na sociedade, como elas seriam ordenadas e distribuídas e, principalmente, os seus valores sociais, quem e de que forma teria direito a essas propriedades.

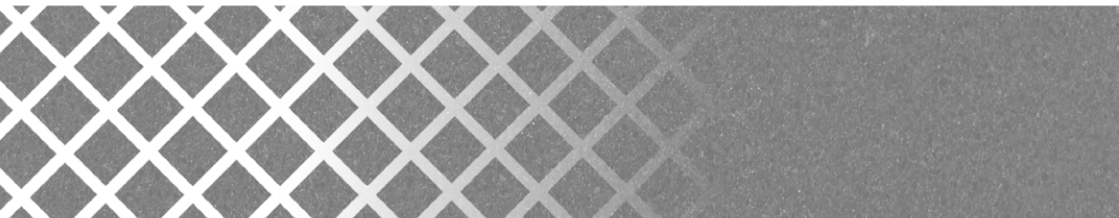
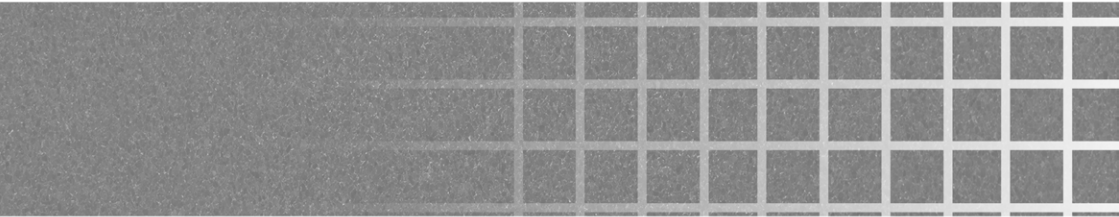
Na seção derradeira do livro, discute-se que, apesar de se reconhecer o grande esforço de Edmundson em tentar preencher a lacuna deixada por Rawls, o socialismo participativo de Piketty é o regime econômico que pode preenchê-la. Isso se deve ao fato de Piketty não possuir uma visão restritiva de propriedade. A propriedade pode ser temporária e partilhada. As propriedades assim, no socialismo participativo, podem ser públicas (no estilo URSS, de um estado central controlando e organizando os meios produtivos); sociais (como nos modelos nórdicos e germânicos de cogestão e autogestão dos trabalhadores); e temporárias (com altos impostos fazendo com que a distribuição da propriedade seja constante e impedindo a acumulação, usura e perpetuação). Essas propriedades podem ser titularizadas de modo individual ou coletivo.

Assim, a sociedade socialista ganha um mecanismo importante de experimentação sociológica. Mais do que o *mix* de propriedade, que resolve o problema da definição de propriedade aceita no socialismo liberal, o regime de Piketty oferece importantes mecanismos na defesa de uma sociedade mais justa, a saber, o controle sobre heranças e legados, sem a transmissão automática da propriedade, a criação de um sistema público de heranças, originando uma reforma agrária permanente e impedindo o surgimento e

a manutenção de uma classe social privilegiada. No socialismo participativo de Piketty, haveria uma comunidade de cidadãos e cidadãs que cooperam uns/umas com os/as outros/as em direção a uma sociedade cada vez mais justa e bem ordenada. Defende-se que a visão de Piketty é, assim como a democracia de cidadãos-proprietários, uma utopia realizável, i.e., uma alternativa ao capitalismo neoproprietarista do século XXI.

Capítulo 1

**O DIAGNÓSTICO
DAS DESIGUALDADES
NO CAPITALISMO:
A ANÁLISE DE
THOMAS PIKETTY**



1.1 A DESIGUALDADE NO SÉCULO XXI

Desde muito antes da crise financeira internacional de 2007/2008, um espectro ronda o mundo: o espectro da desigualdade. “No mundo, oito pessoas detêm o mesmo patrimônio que a metade mais pobre da população. Ao mesmo tempo, mais de 700 milhões de pessoas vivem com menos de US\$ 1,90 por dia” (Oxfam, 2017, p. 6)¹, sendo que “[...] entre 1987 e 2013, o número de bilionários, em dólares, no mundo, segundo a *Forbes*, passou de 140 para 1.400, e sua riqueza total, de 300 bilhões para 5.400 bilhões de dólares” (Piketty, 2014, p. 422)². De acordo com Piketty (2014, p. 242),

- 1 Deve-se salientar que, no Brasil, “[...] apenas seis pessoas possuem riqueza equivalente ao patrimônio dos 100 milhões de brasileiros mais pobres. E mais: os 5% mais ricos detêm a mesma fatia de renda que os demais 95%. Por aqui, uma trabalhadora que ganha um salário mínimo por mês levará 19 anos para receber o equivalente aos rendimentos de um superrico em um único mês” (Oxfam 2017, p. 6). Além disso, para receber o que o 1% mais rico recebe mensalmente, uma pessoa que tem como salário mensal a quantia de um salário mínimo precisaria trabalhar quatro anos (Oxfam, 2017). Sublinha-se que o “1% mais rico do País recebe mais de R\$ 40.000,00 por mês” (Oxfam, 2017, p. 22).
- 2 No caso brasileiro, “Entre 2000 e 2016, o número de bilionários brasileiros aumentou de aproximadamente 10 para 31. Em conjunto, eles possuem um patrimônio de mais de US\$ 135 bilhões (R\$ 424,5 bilhões). Nem toda essa fortuna é fruto somente do trabalho

[...] nas sociedades onde a desigualdade das rendas do trabalho é relativamente baixa (como nos países escandinavos nos anos 1970-1980), os 10% mais bem pagos recebem cerca de 20% da renda do trabalho; os 50% mais mal pagos, cerca de 35%; e os 40% do meio, em torno de 45%. O coeficiente de Gini correspondente (indicador sintético de desigualdade, que varia entre de 0 e 1) é de 0,19.

Isso significa que, mesmo naqueles países menos desiguais do globo, as pessoas que estão no topo da pirâmide de salários abocanham 20% de todos os salários, e os 50% das pessoas que menos recebem têm para dividir, entre si, apenas 35% dos salários.

Quando se calcula em conjunto a renda do trabalho e capital, “[...] nas sociedades onde a desigualdade total da renda do trabalho é relativamente baixa (como nos países escandinavos nos anos 1970-1980), os 10% mais ricos detêm cerca de 20% da renda total, e os 50% mais pobres, em torno de 30%. O coeficiente de Gini correspondente é de 0,26” (Piketty, 2014, p. 244). Desse modo, percebe-se uma desigualdade um pouco mais acentuada. Já no que se refere à apropriação de capital, o topo da pirâmide fica com 50% de todos os patrimônios, i.e., metade do capital fica concentrado na mão dos mais ricos:

Nas sociedades caracterizadas por uma desigualdade ‘média’ da apropriação do capital (como nos países escandinavos dos anos 1970-1980), os 10% mais ricos em relação à apropriação do capital detêm cerca de 50% do patrimônio; os 50% menos ricos, em torno de 10%; e os 40% do meio, cerca de 40%. O coeficiente de Gini correspondente é de 0,58 (Piketty, 2014, p. 243).

Sublinha-se que, n’O *capital do século XXI*, Piketty altera a chave de leitura das desigualdades – que passam a ser calculadas por meio da razão

próprio: do total dos bilionários brasileiros, metade herdou patrimônio da família – 16 (52% do total)” (Oxfam, 2017, p. 30).

capital/renda β (i.e., a razão entre o estoque total de capital e o fluxo anual de renda e de produção), e não mais pela divisão capital/trabalho (como na visão marxiana, por exemplo). Piketty (2014) salienta que não pretende negar a importância da divisão capital/trabalho, que, além de ser um problema que persiste ao longo da história, é, também, um problema central do conflito distributivo. Segundo o autor, o que está no centro dessa discussão é saber como se deve repartir a produção entre remuneração do trabalho e do capital. Com isso, o economista francês apresenta alguns dados assustadores sobre a realidade contemporânea da desigualdade, mostrando um mundo muito mais desigual do que aquele apresentado pelos ideólogos neoliberais, ou até mesmo pelos críticos de esquerda do sistema capitalista. Para explicitar as desigualdades do século XXI, Piketty (2014) elabora duas leis fundamentais do capitalismo, a saber: (i) $\alpha = r \times \beta$; e (ii) $\beta = s/g$. O autor também apresenta uma regularidade empírica ($r > g$).

Antes de se verificar o que isso significa, sublinha-se que alguns conceitos são chave para que se possa entender o pensamento de Piketty (2014). Dessa maneira, deve-se entender *renda* enquanto um fluxo que corresponde à quantidade de bens produzidos e distribuídos ao longo de um determinado período, geralmente um ano-calendário. Já *capital* é o estoque correspondente à quantidade total de riqueza que existe em um determinado momento de tempo; é “[...] o conjunto de ativos não humanos que podem ser adquiridos, vendidos e comprados em algum mercado [...]” (Piketty, 2014, p. 51). *Estoque* é definido como a consequência da acumulação dos fluxos de renda em períodos anteriores àquele em questão, pois a forma vista como “natural” ou “útil” de mensurar a importância do capital em uma sociedade se dá por meio da divisão entre o estoque de capital e

o fluxo anual de renda. No pensamento de Piketty (2014), o capital pode pertencer a pessoas físicas e jurídicas (formando, assim, o capital privado) e aos Estados e administrações públicas (dando origem ao capital público). É possível também que existam formas intermediárias com objetivos específicos, como fundações, igrejas etc.

Para Piketty (2014), capital *não humano* (ou simplesmente capital) é todo tipo de riqueza que pode pertencer (ou assim se pressupõe) a um indivíduo ou grupos de indivíduos, que pode ser transmitida, comprada ou vendida de modo permanente, em algum tipo de mercado. Desse modo, capital é o conjunto formado pelo capital imobiliário e pelo capital financeiro e profissional. Piketty (2014) exclui o capital humano, i.e., “[...] a força de trabalho, as qualificações, a formação e as capacidades individuais [...]” (Piketty, 2014, p. 51), pelo fato de uma pessoa não poder pertencer à outra, nem poder ser comprada ou vendida em um mercado, ao menos não de modo definitivo, pois a venda da força de trabalho por meio de contratos só pode ser feita em caráter temporário, com limitações das jornadas de trabalho e da abrangência dos serviços prestados – diferentemente das outras formas de capital (imobiliário, financeiro e profissional) que, quando transferidas, pertencem inteiramente ao novo detentor.

Deve-se salientar que “[...] o capital não é um conceito imutável: ele reflete o estado de desenvolvimento e as relações sociais que regem uma sociedade” (Piketty, 2014, p. 52). Em regimes escravocratas, por exemplo, a definição de capital adotada seria diferente da adotada contemporaneamente, uma vez que, nessas sociedades, seria possível a venda de escravos, e os filhos de uma pessoa escravizada seriam considerados nos cálculos do

escravocrata como *capital*³. Realça-se, também, que os conceitos de capital, riqueza e patrimônio serão vistos de forma intercambiáveis, como se fossem sinônimos perfeitos, na obra do economista francês. Isso ocorre, segundo o autor, pela dificuldade de separar a terra e os recursos naturais do capital⁴. Assim, *riqueza nacional* ou *capital nacional* significará o valor total, a preço de mercado, de tudo que os sujeitos de um determinado país (cidadãos/cidadãs e Estado) possuem em um determinado momento e que pode ser negociado em algum tipo de mercado.

Apresentado esses importantes conceitos no pensamento de Piketty (2014), pode-se partir para a apresentação da primeira lei fundamental do capitalismo, que é expressa pela equação $\alpha = r \times \beta$. Lê-se a equação como: “[...] a participação do capital na renda nacional é igual ao produto do retorno do capital, r , e da razão capital/renda, β [...]” (Piketty, 2014, p. 56). Para Piketty (2014), *renda nacional* “[...] mede o conjunto das rendas de que dispõem os residentes de um país ao longo de um ano, qualquer que seja a classificação jurídica dessa renda” (Piketty, 2014, p. 49), e, para que se possa calcular a renda nacional, é necessário que se subtraia a depreciação do capital usado na produção no período de um ano do Produto Interno Bruto (PIB) de cada país (i.e., deve-se levar em conta a degradação de imóveis, equipamentos, máquinas e veículos). Conforme o autor, a primeira lei fundamental do capitalismo é uma identidade contábil que, por definição,

3 Segundo Thévenot (2015), essa escolha de Piketty está ligada à sua maneira contábil de ver o capital, sobre a qual adota-se definição estritamente monetária que pode estabelecer a forma de equivalência necessária para as comparações cronológicas e transnacionais em grande escala. Posteriormente, será falado um pouco mais sobre o capital humano.

4 Para uma leitura crítica da ideia de capital enquanto um sinônimo quase perfeito de riqueza e patrimônio, cf. Thévenot (2015); Solow (2017); e Monnet (2015).

é aplicável a todas as sociedades e em todos os tempos e que, além disso, permite expressar a relação capital/renda, a participação do capital na renda e a taxa de remuneração do capital, de forma simples e transparente. Destaca-se que uma razão capital/renda denominada de β é exemplificada da seguinte maneira pelo autor: “[...] se o valor total do capital de um país for o equivalente a seis anos de renda nacional, $\beta = 6$ (ou $\beta = 600\%$)” (Piketty, 2014, p. 56).

Ray (2015) afirma que a primeira lei fundamental do capitalismo elaborada por Piketty (2014), uma vez que é apenas uma identidade contábil, deve ser vista como uma simples tautologia que relaciona algumas variáveis, sobre a qual todos os seus resultados devem ser vistos como “variáveis endógenas”, e não como um subconjunto do qual pode ter significado explicativo para o resto – a não ser que algo mais seja aplicado a essa contabilidade. O autor reconhece, porém, que essa equação serviu como ponto de partida para algumas teorias econômicas respeitadas, como os modelos de Harrod e Domar ou o modelo neoclássico de Solow.

Milanovic (2014), por outro lado, sublinha que a primeira lei do capitalismo, apesar de ser uma identidade contábil, pode ser vista enquanto uma “lei”, pois, em uma economia de capital privado, os retornos sobre o capital são rendimentos dos proprietários de capital, i.e., à medida que α aumenta, não só os proprietários de capital se tornam mais ricos, mas também resta mais capital para eles reinvestirem (assim, quanto mais capital uma pessoa tiver, mais capital ela pode investir e aumentar o seu capital inicial). Milanovic (2017), todavia, grifa que o aumento na participação do capital não necessariamente implica em uma maior desigualdade interpessoal e,

portanto, não é necessariamente um problema para a “desigualdade” (posteriormente, se voltará a esse ponto).

A segunda lei do capitalismo se dá por meio da seguinte equação:

$$\beta = s/g.$$

[...] significa que a razão capital/renda é, no longo prazo, igual à taxa de poupança, s , dividida pela taxa de crescimento da economia, g . [...] Se $s = 12\%$ e $g = 2\%$, então $= s/g = 600\%$. Em outras palavras, se um país poupar 12% de sua renda nacional a cada ano e se a taxa de crescimento da renda nacional for de 2% por ano, no longo prazo a razão capital/renda será de 600%: o país terá acumulado o equivalente a seis anos de renda nacional em capital (Piketty, 2014, p. 165).

Piketty (2014) afirma que, nessa lei, pressupõe-se que, em longo prazo, a razão capital/Renda β se relaciona de forma simples e transparente com a taxa de poupança s do país e com a taxa g de crescimento da renda nacional. Piketty (2014) afirma que se separa a fortuna individual da riqueza das nações, pois, mesmo que, muitas vezes, as fortunas individuais sejam construídas de forma extremamente rápida, a evolução capital/renda descrita pela segunda lei do capitalismo é um processo lento e longo e, portanto, “Trata-se de uma diferença essencial em relação à lei $\alpha = r \times \beta$ [...]” (Piketty, 2014, p. 167).

Além disso, segundo o autor, a segunda lei fundamental do capitalismo denota uma realidade mais importante, a saber, que um país que poupa muito, mas que demora em crescer, acaba por acumular, em longo prazo, um enorme estoque de capital, podendo ter consequências relevantes para a estrutura social e a distribuição de riqueza. Salienta-se que, para Piketty (2014), a segunda lei do capitalismo deve ser assintótica, i.e., válida em longo prazo, pois não basta que um país poupe uma fração s de sua

renda somente por alguns poucos anos; são necessárias várias décadas de poupança para que a lei $\beta = s/g$ se verifique.

O autor sublinha que essa lei não explica os choques de curto prazo que afetam a relação capital/renda, nem a existência de guerras mundiais ou a crise 1929, mas, com ela, consegue-se compreender para que nível de equilíbrio potencial a relação capital/renda tende a convergir em longo prazo, para além dos choques e das crises. Para Piketty (2014), a segunda lei do capitalismo só é válida se se concentrar na forma de capital acumulável pelas pessoas, sendo que ela não será válida se os preços dos ativos evoluir da mesma forma que os bens de consumo. Piketty (2014) destaca que a segunda lei do capitalismo é totalmente independente dos motivos que levam as pessoas de um determinado país (ou até mesmo um governo) a acumularem riqueza, pois acumula-se capital por qualquer motivo e se aplica em todos os casos, independentemente das taxas de poupança, porque ela é a única razão capital/renda estável em um país que, a cada ano, poupa uma fração s de sua renda e para o qual a renda nacional cresce à taxa g .

No pensamento de Piketty (2014), além das duas leis fundamentais do capitalismo, há uma regularidade (empírica) que está diretamente ligada à questão da desigualdade. Essa regularidade (ou “contradição central do capitalismo”, ou ainda “terceira lei do capitalismo”)⁵ é expressa pela fórmula $r > g$, i.e., a taxa de remuneração de capital se sobrepõe ao crescimento da produção e da renda⁶. Enfatiza-se que “[...] r é a taxa de remuneração do capital (isto é, o que rende, em média, o capital durante um ano, sob

5 Autores como Ray (2014), Acemoglu e Robinson (2015) e Grewal (2017) defendem a regularidade $r > g$ como sendo uma terceira lei fundamental do capitalismo.

6 Segundo Rugitsky (2014), a contradição central do capitalismo, em conjunto com as duas leis do capitalismo, permite que Piketty explique a importância crescente da riqueza acumulada e sua tendência à acumulação.

a forma de lucros, dividendos, juros, aluguéis e outras rendas do capital, em porcentagem de seu valor) e g representa a taxa de crescimento (isto é, o crescimento anual da renda e da produção) [...]” (Piketty, 2014, p. 33). Assim, quando o rendimento do capital r consegue ultrapassar a taxa de crescimento g de forma clara e contínua, ele se torna uma força que impulsiona o aumento da desigualdade de riqueza. Segundo Piketty (2014), uma vez que o retorno médio do capital r está atualmente na ordem de 4-5%, há uma grande chance de que a desigualdade $r > g$ volte a ser norma no século XXI, como já foi no século XIX e às vésperas da Primeira Guerra Mundial.

O grande problema, segundo o economista francês, é que as desigualdades dos rendimentos de capital r fazem com que patrimônios maiores tenham retornos mais elevados para os seus detentores (do que os rendimentos dos patrimônios menores), e esse mecanismo pode levar automaticamente a uma diferença radical na distribuição de capital, pois, se o patrimônio dos 1% mais ricos (ou ainda dos 0,1% mais ricos) avançar mais rápido do que os décimos inferiores, é uma consequência que a desigualdade de riquezas tenda a se ampliar sem limites, gerando uma *sociedade hiperpatrimonial* (ou *sociedade de rentistas*)⁷.

Uma sociedade hiperpatrimonial é uma sociedade em que os patrimônios possuem grande importância e, ao mesmo tempo, são extremamente concentrados e disponíveis apenas para uma pequena parcela das pessoas. Piketty (2014) afirma que uma sociedade desse tipo possui uma hierarquia de renda total que é dominada pelas rendas muito elevadas do capital e, prin-

7 Autores como Ray (2014), Solow (2017), Nardi, Fella e Yang (2017) e Milanovic (2014; 2017) argumentaram que Piketty (2014), a partir da dinâmica $r > g$, pressupôs que haveria um aumento automático das desigualdades. Assim, como salientado por outros autores, Kaufmann e Stützel (2017) sublinharam que seria um erro de Piketty pressupor isso, pois estaria negando o caráter social da riqueza.

cialmente, as rendas do capital herdado. O economista francês frisa que se pode explicar a existência e a prosperidade de sociedades hiperpatrimoniais por meio de dois fatores, a saber, (i) há uma grande importância do peso global do capital e, dentro dele, do capital herdado; e (ii) a concentração de herança é alta, de modo que os patrimônios gerados no passado predominam sobre os patrimônios gerados no presente. Salienta-se que um dos motivos que explicam a alta concentração da desigualdade, segundo Piketty (2014), é o fato de que os movimentos comparados do rendimento de capital e da taxa de crescimento, assim como a diferença r/g , têm consigo uma lógica cumulativa que é explicada com base na importância que a herança e a poupança foram tendo na criação de patrimônios.

As sociedades europeias do século XIX são um bom exemplo de sociedades hiperpatrimoniais. Piketty (2014) aponta que, no século XIX, as pessoas mais ricas, o 1%, detinham, ao longo de suas vidas, cerca de 25/30 vezes mais o nível de vida popular – essa riqueza era fruto, sobretudo, da herança. Além disso, os recursos detidos pelo 1% com os empregos mais bem remunerados correspondia a uma riqueza 10 vezes maior que o nível médio da vida popular. Para Piketty (2014, p. 197), “[...] no século XIX, a renda do capital (aluguel, lucro, dividendos e juros) representava cerca de 40% da renda nacional, contra 60% da renda do trabalho (assalariados e não assalariados)”. Essa sociedade é bem diferente da sociedade do século XX, uma vez que, no século passado, o 1% com maiores heranças detinha “apenas” cinco vezes mais recursos que as pessoas de vida popular média (frente a 25/30 vezes do século XIX). Ao mesmo tempo, para as gerações nascidas no início do século XX, o 1% com os empregos mais bem remunerados possuía em torno de 10/12 vezes o nível médio da vida popular – algo semelhante ao século XIX (que era de 10 vezes). Assim, pela primeira vez na história, ter acesso a um emprego do centésimo superior garantiria uma vida duas vezes

melhor que a de uma herança do centésimo superior, i.e., o trabalho e o *mérito* pagavam mais do que a herança.

Para Piketty (2014), as guerras vividas no século passado – e não a autorregulação do mercado econômico, como gostariam os economistas (*neo*)liberais – foram as responsáveis pela mudança no tipo de capital entre o século XIX e o século XX. Segundo o autor, as guerras do século XX conduziram automaticamente a um rejuvenescimento das fortunas, pois uma pessoa de 60 anos, que perdeu tudo em um bombardeio, expropriação ou falência, em 1940, teve poucas chances de se refazer, sendo provável que essa pessoa tenha morrido aos 70 ou 80 anos (1950-1960) com quase nada para transmissão; já uma pessoa com 30 anos que perdeu todos os seus bens (poucas coisas, provavelmente) teve um tempo maior para acumular um patrimônio depois da guerra, de modo que é provável que tenha conseguido se tornar, em 1950-1960, um quadragenário mais rico que um septuagenário na mesma época. Para Piketty (2014), portanto, as guerras do século passado fizeram a tábula rasa e deram a ilusão da superação do capitalismo.

A afirmação pikettyana de que as guerras foram as responsáveis pela igualdade do século XX suscitou uma série de reações. Hopkin (2014), por exemplo, salienta que Piketty se refere aos fenômenos políticos e institucionais – como guerras, impérios, transformações de regimes, movimentos políticos e ideologias, leis e regulamentações, governos, partidos e eleições –, mas não liga esses fenômenos à ordem econômica e às desigualdades resultantes dela. Acemoglu e Robinson (2015) grifam que as desigualdades de países como a Suécia e a África do Sul pouco têm a ver com as grandes guerras do século XX, uma vez que a Suécia foi neutra em ambas as guerras, e, embora a África do Sul tenha fornecido tropas e recursos para as potências

aliadas em ambas, não sofreu qualquer destruição direta das suas reservas de capital. Dessa maneira, as guerras não poderiam ser vistas como o ponto equalizador do século XX.

Segundo Delalande (2015), mesmo nos países em que as guerras mundiais exerceram uma força equalizadora, elas apenas serviram para acelerar tendências políticas que já estavam em curso e que visavam (e resultaram) na redução das desigualdades. Como se verá posteriormente, Piketty (2019) complementa seu diagnóstico e reconhece a importância da social-democracia (i.e., os aspectos políticos-ideológicos do século XX) para a maior igualdade no século XX, sem que, com isso, se torne um defensor do estado de bem-estar social.

Piketty (2014), no entanto, grifa que é uma ilusão acreditar que as desigualdades de heranças ficaram para trás ou que se passou completamente de uma sociedade de rentistas para um novo tipo de sociedade desigual, a dos *superexecutivos*. Destaca-se que uma *sociedade de superexecutivos* (ou *bipermeritocrática*) é aquela em que o topo da hierarquia social é dominado pelas rendas do trabalho mais altas e não pelas rendas herdadas, i.e., é uma sociedade em que o pico da hierarquia de renda, incluindo centésimo superior, é composto por assalariados muitíssimo bem remunerados, por pessoas que vivem da renda do seu trabalho. O maior exemplo desse tipo de sociedade seria a sociedade estadunidense do início do século XXI e fim do século XX, a partir da ascensão do *neoliberalismo*, na década de 80, com o governo Reagan. Piketty (2019) chama esse fenômeno de neoproprietarismo.

Frisa-se que, para Piketty (2014), as desigualdades advindas da renda do trabalho são mais brandas do que as desigualdades do capital, porém,

isso não significa que as desigualdades das rendas derivadas do trabalho possam ser negligenciadas. O autor afirma que as desigualdades do trabalho representam entre $2/3$ e $3/4$ da renda nacional. Além disso, as diferenças entre as distribuições de renda do trabalho dos diversos países são sempre substanciais e, dessa maneira, sugerem que as políticas públicas e as diferenças nacionais podem ter consequências importantes para a desigualdade e as condições de vida de grandes grupos da população.

Conforme Piketty (2014), ao se analisar a evolução da parcela do milésimo superior (o 0,1% mais rico) na renda nacional de países anglo-saxões, Europa Continental e Japão, ao longo das últimas décadas, tem-se que a parcela dos 0,1% mais ricos dos Estados Unidos da América passou de 2% para quase 10% da renda nacional.

Na França e no Japão, a parcela do milésimo superior passou de 1,5% da renda nacional no começo dos anos 1980 para cerca de 2,5% no início dos anos 2010, ou seja, quase duplicou. Na Suécia, a mesma parcela passou, durante o mesmo período, de menos de 1% para mais de 2% da renda nacional (Piketty, 2014, p. 311).

Dessa forma, 2% da renda nacional para 0,1% da população (caso da Suécia) significa que cada pessoa dentro desse seletivo grupo dispôs de uma renda em média 20 vezes maior que a média do país, ou melhor, essas pessoas possuiriam uma renda de 600 mil euros, se a média fosse de 30 mil por habitante adulto. Já uma participação de 10% (caso estadunidense) significaria 100 vezes a média, ou seja, 3 milhões de euros adotando a mesma renda média.

O que explicaria o grande aumento das desigualdades nos Estados Unidos da América, no pensamento de Piketty (2014), é o fato de haver remunerações extremamente elevadas no pico da hierarquia dos salários,

sobretudo, entre os altos executivos das grandes empresas (o 1% dos que melhor recebe e, mais ainda, o 0,1% mais bem pago). “A parcela do décimo superior passou de menos de 35% da renda nacional nos anos 1970 para quase 50% nos anos 2000-2010” (Piketty, 2014, p. 284), i.e., os 10% mais ricos dos estadunidenses possuem 50% de toda a renda nacional dos EUA.

Nos EUA, “[...] o aumento da desigualdade da renda desde os anos 1970 é explicado, em grande parte, pelo crescimento da desigualdade salarial” (Piketty, 2014, p. 291). Convém destacar que, de acordo com Piketty (2014; 2015a), a partir de 1980, nos Estados Unidos da América, cerca de 60% do aumento total da desigualdade dos salários se deu no âmbito de grupos de assalariados com as mesmas características: mesmo nível de educação, mesmo tempo de experiência profissional, mesma idade. Além disso, como destacado por Krugman (2017, p. 80), “[...] os salários reais da maioria dos trabalhadores dos EUA aumentaram pouco ou nada desde o início da década de 1970, mas os salários dos 1% principais assalariados aumentaram 165%, e os salários dos 0,1% aumentaram 362% [...]”. O que explica esse aumento nos salários dos mais bem pagos? Pode-se afirmar que é o fato de que os supersalários são dados aos superexecutivos por meio de comitês de remuneração, sendo que esses comitês são escolhidos pelos próprios executivos, i.e., os CEO’s escolhem as pessoas que decidirão sobre suas remunerações. Um jogo de carta marcada!

A partir dos dados apresentados por Piketty, n’*O capital do século XXI*, tem-se que a desigualdade estadunidense de 2010 é tão extrema, quantitativamente, quanto a da Europa de 1900-1910. Contudo, há duas diferenças importantes, a saber, (i) a relação capital/renda (e a participação do capital na renda nacional) era mais alta na Europa do início do século XX;

e (ii) a desigualdade da propriedade do capital é menos extrema no Novo Mundo. Todavia, a renda do capital não desapareceu da hierarquia social dos EUA. Houve um aumento das desigualdades salariais para níveis sem precedentes, assim como, também, um aumento das rendas de capital – que desempenham um papel significativo nas desigualdades estadunidenses.

O economista francês estima que o aumento da desigualdade do rendimento do capital é responsável por cerca de um terço do aumento global da desigualdade nos EUA. Não há, portanto, uma oposição entre esses dois tipos de sociedades hiperdesiguais (de rentistas e de superexecutivo), nas quais as desigualdades podem se acumular ao ponto de uma pessoa filha de um superexecutivo poder se tornar, também, uma rentista (caso, por exemplo, da herdeira da *L'Oréal* na França, estudado por Piketty em sua obra).

Para Krugman (2017), a grande ideia d'*O capital no século XXI* é o fato de que o sistema econômico não apenas voltou para os níveis do século XIX de desigualdades de renda, mas que está andando em direção ao “proprietarismo”, em que as grandes fortunas não são controladas por indivíduos talentosos, mas por dinastias familiares.

No século XIX, a posse – a propriedade – recompensava mais do que no século XXI. Desse modo, se poderia afirmar que, hoje, é preferível trabalhar a possuir propriedades, no entanto, “[...] de 1987 a 2013, as maiores riquezas mundiais cresceram 6-7% ao ano, contra 2,1% ao ano para a riqueza média mundial e 1,4% ao ano para a renda média mundial” (Piketty, 2014, p. 424). Isso se deve, em partes, a uma mudança do capital produtivo para o especulativo e proprietário. Se, na primeira metade do século XX, não era um bom negócio ser herdeiro, no século XXI, voltou a ser.

De acordo com Piketty (2014), desde os anos 50-60 do século XX, em todo o mundo, o capital voltou a se acumular, e a relação capital/renda β aumentou; como consequência, as fortunas começaram a envelhecer de novo, de maneira que a relação (μ) entre patrimônio médio em óbito e o dos vivos voltou a subir. Como consequência desse fato houve um retorno ainda mais forte da herança, pois o retorno do patrimônio caminhou lado a lado com o envelhecimento da população.

O economista francês ressalta que, a partir das gerações de pessoas nascidas entre 1930 e 1950, a herança voltou a ter um peso fundamental (essas pessoas recebem suas heranças entre 1970-1990), chegando a 12-14% dos recursos totais. Piketty (2014), todavia, sublinha que é na vida das pessoas nascidas a partir dos anos 70-80 do século passado, sobretudo, que a herança passa a ter uma importância comparável com aquela do século XIX, chegando em torno de 22-24% dos recursos totais. Assim, a partir de 1970-1980, e, ainda mais para as gerações nascidas depois dessa época, as heranças do centésimo superior têm tanto peso quanto os empregos do centésimo superior.

[...] saímos dessa experiência espetacular do 'fim da herança' e como as diferentes gerações do século XX conheceram experiências díspares em relação à poupança e ao capital: as gerações do *baby boom* tiveram que se construir sozinhas, quase tanto quanto as do período entreguerras e do início do século, que haviam sido devastadas pelos conflitos. Já as gerações nascidas no último terço do século passado são, ao contrário, submetidas ao peso da herança, quase tanto quanto aquelas dos séculos XIX e XXI (Piketty, 2014, p. 397).

A partir de seu diagnóstico, Piketty (2014) reconhece que é tentador concluir que nada mudou e que o capital sempre desvela desigualda-

des extremas. O economista francês, entretanto, afirma que nem tudo está perdido, pois, ao longo do século XX, ao menos nos países desenvolvidos, ocorreu a criação de uma classe média patrimonial que possui 35% da riqueza total, ou um patrimônio líquido médio de 175 mil euros por adultos. Segundo Kaufmann e Stütze (2017), a diminuição da razão capital/renda fez com que surgisse o fenômeno da classe média, que está baseada na perda da importância dos super-ricos, assim como na criação de uma nova relação entre o Estado e o mercado, permitindo que eles construíssem riquezas por meio de suas forças de trabalho e rendimento.

Piketty (2014) sublinha ser possível entender que a criação da classe média implicou em apenas algumas “migalhas”, não mais que um terço dos patrimônios na Europa e apenas um quarto nos EUA. O economista francês alega que as “migalhas” adquiridas pela classe média patrimonial, contudo, são importantes e que seria um equívoco subestimar o significado histórico dessa mudança. O autor de *O capital no século XXI* acredita que não é uma transformação qualquer que 40% da população, visto enquanto um grupo intermediário entre os ricos e os pobres, comecem a deter, individualmente, algumas centenas de milhares de euros e passem a possuir, coletivamente, entre 1/4 e 1/3 da riqueza nacional. Para Piketty (2014), portanto, a criação da classe média patrimonial implica em uma mudança bastante substancial na escala histórica, alterando profundamente a paisagem social e a estrutura política da sociedade, contribuindo para redefinir os termos do conflito distributivo.

Na ótica de Piketty (2014), por meio da classe média patrimonial (que realmente alterou a maneira de se ver o sistema econômico do século XX), vendeu-se e comprou-se a tese de que se estaria vivendo, a partir do

século XX, em uma sociedade um pouco mais justa, pois a transmissão de capital humano é um pouco menos automática e mecânica do que a do capital imobiliário e financeiro, e isso fez com que as pessoas acreditassem que se havia chegado ao fim da herança, permitindo, portanto, o surgimento de uma nova sociedade (mais justa). O autor afirma, porém, que a distribuição do capital herdado mudou, mas o fim da herança não aconteceu – o que são coisas diferentes⁸. No início de século XXI, tem-se uma concentração nitidamente maior que outrora, e as gerações atuais enfrentam a desigualdade e as estruturas sociais que lhes são próprias e que ficam entre o mundo no qual a herança domina o trabalho e o mundo no qual o trabalho impera sobre a herança (o mundo dos Trinta Gloriosos).

A lição geral de *O capital no século XXI* é que a evolução dinâmica de uma economia de mercado e da propriedade privada contém forças de convergência importantes ligadas, sobretudo, à difusão de conhecimento e das qualificações, mas contém também forças de divergências vigorosas e potencialmente ameaçadoras para as sociedades democráticas e para os valores de justiça social em que elas se fundam.

A partir de seu diagnóstico, Piketty (2014) afirma que o século XXI possui dois desafios: (i) inventar novos instrumentos que retornem o con-

8 No livro de 2019, Piketty afirma que o colapso da concentração de propriedade e as heranças mais elevadas, no início do século XX, são decorrentes da queda da parte dos rendimentos elevados no rendimento total e o desaparecimento das empresas patrimonialistas na sua forma tradicional. Desse modo, no que tange a classe média patrimonial, Piketty (2019) volta a sublinhar que a queda na concentração imobiliária que ocorreu durante o século XX é um grande desenvolvimento histórico, cuja importância não pode ser subestimada; mas, que por outro lado, as heranças permaneceram desigualmente distribuídas, apesar de que pela primeira vez, na história das sociedades modernas, uma parcela significativa dos ativos totais ficou na mão de grupos sociais que representam os 90% mais pobres.

trole de um capitalismo financeiro que enlouqueceu; e (ii) renovar e modernizar, de maneira profunda e permanente, os sistemas de arrecadações e gastos. O economista reconhece que essa dupla empreitada pode parecer impossível e ser vista como um desafio imenso para as sociedades democráticas do século XXI, contudo, ela é incontornável, pois é impossível criar novos mecanismos sem convencer a maioria dos cidadãos e cidadãs de que os instrumentos que já existem funcionem corretamente.

A saída para a crise crescente da desigualdade apontada por Piketty (2014) é o imposto mundial sobre capital. O autor possui a leitura de que o mercado e sua autorregulação não garantem a justiça social, e, portanto, o Estado é fundamental para que se possa implementar impostos, tendo a justiça redistributiva como horizonte. A partir do imposto mundial sobre o capital, Piketty (2014) rejeita as saídas nacionalistas (que, muitas vezes, se aproximam da xenofobia) e defende a cooperação fiscal entre os diferentes países do globo, visando preservar a abertura econômica e as forças de concorrência, pois controlaria o processo da desigualdade de forma democrática, por meio de novos mecanismos fiscais que permitiriam conter a progressão ilimitada da desigualdade mundial e regularia o capitalismo. Na visão do economista francês, o imposto mundial sobre capital conseguiria gerar conhecimento e informação sobre os patrimônios e as fortunas mundiais, permitindo um debate sobre os desafios econômicos e sociais contemporâneos.

Piketty (2014) alega que se pode pensar em duas lógicas distintas para justificar a necessidade de um imposto sobre capital, a saber, uma lógica de contribuição e uma lógica de incentivo. A primeira: “[...] baseia-se no fato de a renda ser, na prática, um conceito frequentemente mal definido

pelos detentores de patrimônios muito elevados. Assim, apenas uma tributação direta sobre o capital permitiria captar da forma correta a capacidade contributiva dos titulares de fortunas importantes [...]” (Piketty, 2014, p. 511). Já sob a ótica da lógica de incentivos, afirma-se que um imposto sobre capital faz com que os detentores de patrimônios obtenham os melhores rendimentos possíveis, e, nessa lógica, os detentores de capital que utilizam mal seus patrimônios são obrigados a se desfazer deles a fim de pagarem impostos e cederem seus ativos a detentores mais dinâmicos.

Deve-se salientar que, no pensamento de Piketty (2014), o imposto mundial sobre capital não tem por objetivo financiar o estado social, mas sim de regular o capitalismo: “O objetivo é evitar uma espiral desigualadora sem fim e uma divergência ilimitada das desigualdades patrimoniais, além de possibilitar um controle eficaz das crises financeiras e bancárias” (Piketty, 2014, p. 504). Mas, antes de cumprir esse objetivo, Piketty (2014) afirma que o imposto mundial sobre capital deve permitir que se atinja um objetivo de transparência democrática e financeira, sobre os patrimônios ativos detidos pelos indivíduos em escala internacional. Mesmo que houvesse um imposto de 0,1% sobre todos os patrimônios, independentemente dos montantes, as receitas seriam limitadas e gerariam cerca de 0,5% da renda mundial, ao se considerar um estoque de capital privado na ordem de cinco anos de produção mundial (com pequenas variações entre países). Como consequência, seria possível gerar conhecimento e informação sobre os patrimônios e as fortunas, de modo que os governos e as entidades internacionais estariam aptos a produzir informações confiáveis sobre a distribuição dos patrimônios e suas trajetórias. Isso seria algo positivo, segundo a leitura de Piketty (2014), pois os cidadãos e as cidadãs, de diferentes países poderiam ter

acesso a uma informação pública, formada a partir de métodos e obrigações de declaração precisamente definidas sobre a riqueza do mundo.

A democracia, assim, seria beneficiada, pois a opacidade gigantesca sobre a distribuição das riquezas e fortunas mundiais deixaria de existir, e seria possível realizar um debate sobre os desafios do mundo atual. Piketty (2014) argumenta que, com a transparência das riquezas, não se conseguiria apenas fundar as bases para um imposto anual e permanente sobre o capital, mas também a possibilidade de pavimentar o caminho para uma regulação mais eficaz e justa das crises bancárias por meio de arrecadações excepcionais progressivas e bem calibradas. “O imposto sobre o capital seria uma forma de cadastro financeiro mundial, algo que não existe hoje [...]” (Piketty, 2014, p. 506).

Além disso, o autor assevera que, se nenhuma política dessa natureza for implementada, há risco de uma progressão sem limites da participação das fortunas mais elevadas na riqueza mundial. Piketty (2014) destaca que o imposto sobre capital obriga a especificar e ampliar o conteúdo dos acordos internacionais das transmissões automáticas de informações bancárias. Assim, cada autoridade fiscal nacional deve receber todas as informações necessárias para lhe permitir calcular o patrimônio líquido de cada cidadão/cidadã residente no país.

[...] o imposto sobre o capital é uma ideia nova, que deve ser inteiramente repensada no contexto do capitalismo patrimonial globalizado do século XXI, tanto em termos de taxas de tributação como de suas modalidades práticas, por meio de uma lógica de troca automática de informações bancárias internacionais, de declarações pré-preenchidas e de valores de mercado (Piketty, 2014, p. 520).

A resposta de Piketty é diferente daquelas de cunho nacionalista e identitárias, que, muitas vezes, beiram a xenofobia – como as apresentadas pelos defensores do *Brexit* no Reino Unido ou por Donald Trump, como *America first*. Para Piketty (2014), é necessário dar um passo além na cooperação fiscal entre nações e almejar que o interesse geral prevaleça sobre o interesse privado, com o bônus de preservar a abertura econômica e as forças da concorrência ao mesmo tempo que regula com eficiência e distribui lucros de maneira justa dentro de cada país e entre países.

A ideia de Piketty (2014) é que, se anteriormente, durante a primeira metade do século XX, foram as guerras que fizeram a tábula rasa na redução do retorno do capital, i.e., da desigualdade (que, inclusive, gerou uma ilusão de superação estrutural do capitalismo e de sua contradição fundamental), a maneira de fazer essa tábula rasa no século XXI, sem perder o desenvolvimento econômico ou recorrer a uma guerra, é por meio do imposto progressivo anual sobre o capital, pois ele permitiria conter a progressão ilimitada da desigualdade mundial, que cresce hoje em um ritmo insustentável em longo prazo – o que, na visão de Piketty (2014), deveria alarmar o mais fervoroso defensor do mercado autorregulado. Na visão do economista francês, o Estado possui um papel central, uma vez que “[...] a adoção de um imposto progressivo sobre o capital pode atuar sobre a desigualdade $r > g$, alinhando a remuneração do capital e o crescimento econômico [...]” (Piketty, 2014, p. 34).

Na lógica de Piketty (2014), os impostos não devem ser vistos como coisas boas ou ruins em si; devem ser avaliados pela forma como foram arrecadados, assim como por meio de seus objetivos, i.e., o que se deve fazer com eles. As questões concernentes aos impostos não podem, portanto,

serem lidas e vistas como meras questões econômicas – para as quais economistas trancados em uma sala conseguirão apresentar uma fórmula matemática abstrata que resolverá todos os problemas do mundo fiscal –, elas são questões políticas e filosóficas. Para Piketty (2014), os impostos estão no cerne dos conflitos políticos, em todas as sociedades e épocas, e a principal questão é criar um consenso sobre o que deve ser pago e a quem e em nome de quais princípios. Desse modo, deve-se compreender que o imposto é sempre mais do que um imposto; é também uma maneira de solidificar as definições e as categorias, produzir normas e permitir a organização da atividade econômica no que diz respeito ao direito e ao contexto jurídico.

Piketty (2014) reconhece que a tarefa de especificar esses pontos não é fácil, principalmente porque há divergências em muitas dimensões, a começar pela renda e pelo capital, e porque há três diferentes tipos de impostos que podem ser cobrados, a saber, sobre a renda, sobre o capital e sobre o consumo – que não são categorias isentas de ambiguidade, assim como não possuem fronteiras perfeitamente claras. Além disso, os impostos podem ser proporcionais (com uma taxa fixa [*flat tax*] para todas as pessoas) ou progressivos (com uma taxa mais alta para as pessoas mais ricas e mais baixa para as pessoas menos favorecidas). Existe também a possibilidade de impostos regressivos (quando a taxa diminui para os mais ricos, como o *pool tax*, do Reino Unido de Margaret Thatcher, que previa uma taxa do mesmo montante para todas as pessoas adultas, independentemente do nível de renda ou de capital, o que fez com que os mais ricos pagassem proporcionalmente menos do que os mais pobres).

Segundo Piketty (2014), o ponto a ser observado é que os impostos progressivos, por diferentes razões, são um elemento essencial para o

Estado social, uma vez que desempenham um papel fundamental no desenvolvimento e na transformação da desigualdade no século XX, tornando-se uma instituição central para garantir a viabilidade no século XXI. Conforme o pensamento pikettyano, a progressividade oferece um limite às desigualdades produzidas pelo capitalismo industrial, respeitando a propriedade privada e as forças de concorrência, e exprime um compromisso ideal entre justiça social e liberdade individual.

Para o autor, os impostos progressivos são instituições indispensáveis para fazer com que cada pessoa se beneficie da globalização, sendo que a ausência deles pode levar a globalização econômica a perder apoio. O autor analisa, porém, que o consenso sobre o estado social e fiscal alcançado no último século está enfraquecido, principalmente nas classes médias, pois essas pessoas têm dificuldade – uma vez que a progressividade vem diminuindo – de entender por que suas taxas são mais pesadas do que as dos mais ricos. Como consequência, tem-se o aumento da ideia do individualismo e do egoísmo (“farinha pouca, meu pirão primeiro!”), que coloca em risco os impostos progressivos sobre a renda.

Piketty (2014) reconhece que o imposto mundial é uma utopia, pois necessitaria de um brutal esforço internacional. “[...] seria difícil acreditar que as nações do mundo pudessem concordar com essa ideia, estabelecer um cálculo de tributação para ser aplicada a todas as fortunas do mundo e depois redistribuir harmoniosamente essas receitas entre os países” (Piketty, 2014, p. 501). Mas o economista julga que seu prognóstico seria uma *utopia útil*, “[...] mesmo que uma instituição ideal não se torne realidade num futuro previsível, é importante tê-la como ponto de referência, a fim de avaliar

melhor o que as soluções alternativas oferecem ou deixam de oferecer [...]” (Piketty, 2014, p. 501)⁹.

A esperança de Piketty (2014) é que, por meio da cobrança do imposto mundial sobre capital, se consiga contrapor a dinâmica de desigualdade como a apresentada nesse início do século XXI, uma vez que esse imposto conseguiria controlar democraticamente o processo da desigualdade (pois seria possível a regulação eficaz do sistema bancário e dos fluxos financeiros internacionais), preservando o dinamismo empreendedor e a abertura econômica internacional, por meio de um tratamento mais sistemático e pacífico.

1.2 O CARÁTER POLÍTICO-IDEOLÓGICO DAS DESIGUALDADES

Após a publicação d’*O capital no século XXI*, tanto o diagnóstico de Piketty quanto o seu prognóstico, foram responsáveis por debates significativos sobre a desigualdade e a maneira como ela deve ser entendida e estudada. Profissionais das mais diversas áreas do saber se debruçaram sobre a obra do economista francês e avaliariam as ideias expostas. Desse modo, seu livro recebeu uma série de críticas, entre as quais talvez o ponto mais importante seja o fato de o autor ver as desigualdades socioeconômicas como uma consequência da lógica de funcionamento do capitalismo e, portanto, sem levar em conta os fenômenos políticos, jurídicos e sociais que permitiram as desigualdades vivenciadas hoje. Ray (2014), Hopkin (2014), Grenier (2015), Acemoglu e Robinson (2015), Kaufmann e Stützle (2017) são alguns

⁹ Julga-se que a ideia pikettyana de *utopia útil* é afirmada no mesmo sentido de *utopia realizável* de Rawls. Posteriormente, se argumentará nessa direção.

desses críticos. Kaufmann e Stützle (2017) afirmam, por exemplo, que Piketty teria deixado de lado o caráter social da riqueza. O ponto fora da curva é Grenier (2015), que defende que a contribuição fundamental de Piketty é justamente defender que as desigualdades de renda e riqueza obedecem à lógica econômica ligada à acumulação de capital privado, visando descrever o desenvolvimento das desigualdades em longo prazo e sua escala global (posteriormente, se voltará a esse ponto).

Jacobs (2017), por sua vez, destaca que Piketty colocou a política em todo o lugar d'*O capital no século XXI*, sem colocar, de fato, em lugar algum no livro. Para Jacobs (2017), Piketty não teria oferecido nenhuma análise sistemática ou explicação da razão pela qual os Estados se contraíram e expandiram, ao longo do tempo, em termos de suas intervenções na vida econômica e social. Segundo a autora, apesar de Piketty não se dar conta, o governo é um ator importante do livro e da maneira como o século XX foi moldado, porque é por meio do governo, da ação política institucional, que se instituem os impostos e se fornecem os componentes-chave do seguro social, que podem ser usados para dominar o capitalismo, proteger a meritocracia e permitir que estados democráticos, mediante liberdade, alcancem seus melhores objetivos.

Para Jacobs (2017), Piketty possui uma fé, não explicitada, no poder da democracia deliberativa, i.e., possui uma “fé habermasiana” no poder da democracia deliberativa, que reflete um desejo de discussão crítica inclusiva e uma crença simples de que tal discussão é possível à luz das estruturas de poder social e econômico, incluindo instituições, do tempo presente. O problema, conforme Jacobs (2017), é que o tratamento dado por Piketty sobre a política é descritivo e não teórico. Desse modo, teria faltado ao economista

francês realizar uma análise sistemática da relação entre a sociedade civil e o Estado, e, sem essa análise, o economista francês não consegue compreender como a alta desigualdade na riqueza se traduz em altas desigualdades de poder e acaba por não analisar as questões concernentes às dinâmicas de poder.

Delalande (2015), em uma visão semelhante, argumenta que o conceito de “sociedade democrática” não é verdadeiramente historicizado n’*O capital do século XXI*, e Piketty não deixa claro o seu alcance de referência, de forma que a sua universalização pode ser postulada de um ponto de vista normativo, mas, empiricamente, isso parece mais problemático. Para Delalande (2015), Piketty utiliza uma definição de democracia que permanece implícita e parece justapor e combinar duas dimensões bastante distintas, a saber, regime político (i.e., a organização de um tipo de poder baseado na soberania popular, na transparência do debate público e no respeito ao pluralismo) e forma social (uma dimensão mais substancial, implicando valores de igualdade, atenção à condição dos mais desfavorecidos e uma certa concepção do comum). Essas duas dimensões podem sobrepor-se ou não.

Delalande (2015) salienta que Piketty atribui grande importância à deliberação democrática, baseada na transparência e na troca de argumentos, como fonte de mudança política, mas isso pode ser lido como contradizendo uma de suas principais conclusões, a saber, o papel primordial das guerras no século XX. Como se viu na seção 1.1, o economista francês alega que as guerras mundiais foram as principais responsáveis pela diminuição das desigualdades socioeconômicas no século XX, mas não debateu os fenômenos políticos e jurídicos por trás dessa consideração, e não se deu conta

de que o país mais igualitário do período, a Suécia, não se envolveu em nenhuma das duas guerras¹⁰.

Essas críticas influenciaram profundamente o pensamento de Piketty pós-*Capital no século XXI*. O autor tentou apresentar as respostas a essas críticas em uma sucessão de artigos. Piketty (2015, 2017), por exemplo, reconhece que uma das principais fraquezas d'*O capital no século XXI* é o fato de não ter analisado as condições sociais e políticas das desigualdades com profundidade suficiente. O autor assevera que insistiu no papel dos choques políticos violentos (guerras, revoluções e crises econômicas), assim como no papel das curvas de aprendizagem mais longas e nos efeitos cruzados das identidades nacionais quando se trata de percepções das desigualdades e da economia. Piketty (2015) sublinha que isso resulta em uma ampla variedade de formas políticas e institucionais que, muitas vezes, são apenas brevemente abordadas na sua obra de 2014, mas que desempenham um papel fundamental na dinâmica da desigualdade e merecem mais estudo em termos de sua gênese intelectual e política e de como elas foram estabelecidas na prática.

Dessa forma, o economista francês admite que o aumento das desigualdades vivenciadas a partir de 1980 não pode meramente ser explicado por meio da regularidade $r > g$ (autores como Hopkin (2014), Acemoglu e Robinson (2015), Steinbaum (2017), Jacobs (2017), Widerquist (2015) e Delalande (2015) já haviam defendido esse ponto anteriormente). Segundo o autor, a redução das desigualdades que se presenciou entre as décadas de 10 e de 50 do século passado explica-se, em grande parte, pelo compromisso social e institucional que emergiu após as guerras e revoluções que mar-

10 Hopkin (2014), Acemoglu e Robinson (2015) e Delalande (2015).

caram esse período e, portanto, o subsequente aumento das desigualdades, que são observados desde os anos 70 e 80 do século XX, deve-se muito à reversão política e institucional das últimas décadas, em especial em matéria fiscal e financeira, i.e., as políticas neoliberais (sobretudo de Thatcher, no Reino Unido, e Reagan, nos Estados Unidos da América). A partir desse reconhecimento, Piketty (2019) altera uma das premissas de 2014, a saber, que o que explicaria a ascensão das sociais-democracias e a queda das desigualdades entre 1950 e 1980 eram as Guerras Mundiais e os choques exógenos.

Para Piketty (2015, 2017), os seus modelos devem ser usados com parcimônia – somente quando o uso for realmente necessário –, e o papel desempenhado pelos modelos não deve ser exagerado, uma vez que eles podem ser úteis para organizar os dados e esclarecer relações lógicas simples entre conceitos básicos, mas não podem substituir a narrativa histórica, o que, para Piketty (2017), é o verdadeiro núcleo da análise d'*O capital no século XXI*. Assim, a primeira lei geral do capitalismo, por exemplo, deve ser vista como nada mais do que uma definição, sobre a qual o capital social α pode ser decomposto como produto da taxa média de retorno r e da relação capital/renda β , em que “[...] o objetivo é simplesmente ajudar o leitor a lembrar as ordens básicas de magnitude e as relações lógicas entre os conceitos centrais (por exemplo, $\alpha = 30\%$ no caso $r = 5\%$ e $\beta = 6$) [...]” (Piketty, 2017, p. 639). Segundo Piketty (2017), a regularidade $r > g$ (i.e., modelos econômicos que descrevem a acumulação de capital, conceitos abstratos e equações) desempenham um certo papel em sua análise, mas esse papel é relativamente modesto e limitado – um papel que corresponde ao que a modelagem teórica e as equações podem trazer à pesquisa nas ciências sociais.

Para Piketty (2017), o fosso entre r e g é determinado por um conjunto complexo de forças históricas, jurídicas e sociais, em que, em particular, a taxa de retorno é largamente influenciada pelo poder de negociação e pela evolução das instituições, enquanto a taxa de crescimento depende da fertilidade e da inovação, que são elas próprias determinadas por um vasto conjunto de fatores sociais e institucionais. Segundo o economista, o fato de, nos modelos econômicos, r ser sempre maior que g é mecanicamente determinado por simples fatores tecnológicos ou psicológicos.

No entanto, para o autor, a história completa é muito mais complicada e envolve um amplo conjunto de fatores institucionais e sociais, com grandes variações históricas tanto na taxa de retorno quanto na taxa de crescimento. Destarte, o impacto de uma taxa de retorno mais elevada e uma taxa de crescimento populacional ou de produtividade mais baixa não é totalmente simétrico, porém esses modelos não devem ofuscar o fato de que a relação entre taxas de retorno, taxas de crescimento e dinâmicas de desigualdade é determinada por um amplo conjunto de fatores políticos e legais que estão amplamente fora do modelo (Solow, 2017; Milanovic, 2014, 2017).

Esses problemas só foram de fato enfrentados a partir da publicação, em 2019, de *Capital et idéologie*. Nessa obra, Piketty (2019) possui o objetivo de apresentar a relação da dinâmica político-ideológica das desigualdades. Desse modo, se no livro de 2014 Piketty estava preocupado em apresentar dados econômicos que comprovavam que o mundo, desde os anos 80 do século passado, está mais desigual, em *Capital et idéologie*, o economista francês tem como principal objetivo argumentar que as desi-

gualdades são frutos de processos políticos e ideológicos que a modernidade vivencia.

A desigualdade, portanto, não será mais vista apenas como o resultado do “jogo” econômico e tecnológico, mas passará a ser vista como um constructo político-ideológico. A explicação do porquê de o mundo ter se tornado mais igualitário no século XX, agora, passa pelas lutas sociais e, conseqüentemente, pelas novas instituições políticas (frutos de estratégias específicas), sociais e fiscais estabelecidas. Assim, o que possibilitou a redução da desigualdade, observada em meados do século XX, foi a construção de um Estado social baseado em uma relativa igualdade educacional e em uma série de inovações radicais, como a cogestão germânica e nórdica ou a progressividade fiscal anglo-saxônica, i.e., a social-democracia europeia do século XX.

Piketty (2014) salienta que, ao longo do século XX, houve a constituição de um estado social, por meio do desenvolvimento de um estado fiscal, em que, ao se somar as despesas públicas com saúde e educação (entre 10% a 15% da renda nacional) e as despesas com as rendas de substituição e transferência (também em torno de 10% a 15% da renda nacional, mas chegando perto de 20% às vezes), chega-se a uma massa total de despesas sociais de 25% a 35% da renda nacional (e isso significava quase toda a arrecadação obrigatória do século XX).

Esse estado social, ao menos na Europa, foi instituído por meio da redistribuição moderna que garantiu um conjunto de direitos sociais fundamentais como a educação, a saúde e a aposentadoria, em que o imposto progressivo sobre a renda foi a principal invenção, já que ele desempenhou um papel central na redução da desigualdade ao longo do século passado.

O economista francês alega que o imposto progressivo sobre heranças foi a segunda principal invenção do Estado social do século XX. Porém, esse estado foi interrompido pela queda do comunismo soviético e a revolução conservadora dos anos 80, fazendo com que o mundo experimentasse uma nova fase, baseada na fé indefinida na autorregulação dos mercados e na quase sacralização da propriedade.

Em *Capital et idéologie*, de 2019, Piketty investiga de que modo as relações políticas, sociais, econômicas e ideológicas estão relacionadas com as desigualdades contemporâneas, com mais afinco. A tese central de Piketty (2019) é de que as desigualdades são fenômenos políticos e *ideológicos*; não meramente o resultado do desenvolvimento econômico ou tecnológico. Observa-se que, no pensamento do autor, ideologia não possui o sentido negativo e pejorativo que é tradicionalmente associado ao termo (como em Marx). Ideologia é vista em um sentido positivo e construtivo, enquanto um conjunto de ideias e discursos *prima facie* plausíveis que visam descrever o modo como a sociedade deve ser estruturada, i.e., “[...] é uma tentativa mais ou menos coerente de dar respostas a um conjunto extremamente amplo de questões sobre a organização desejável ou ideal da sociedade [...]” (Piketty, 2019, p. 27). Kohl (2019) coloca que ideologia seria interpretada como visões de mundo relativamente coerentes que normalmente combinam elementos descritivos e normativos.

Brisset e Walraevens (2020), assim como Reddy (2020), salientam a insuficiência do conceito de ideologia expresso por Piketty. Essa é uma questão que não será avaliada neste trabalho, porém, em Tomé (2021a), argumentou-se que o ponto mais fraco do trabalho de Piketty talvez seja o conceito de ideologia. Apesar de dar nome ao livro e de, muitas vezes, o

autor dar a entender que sua pesquisa empírica está relacionando a ideologia dominante de uma época com a desigualdade, o autor não define ou conceitualiza o conceito. O único momento no qual Piketty (2019) arrisca uma definição é no início do livro, quando afirma que não a verá como um conceito negativo (de falsa consciência) como em Marx, mas como um conceito propositivo.

Mas o que seria um conceito propositivo de ideologia?

O autor não esclarece. Frisa-se, como afirmado por Peffer (1990), que, na perspectiva marxista, o conceito de ideologia possui uma característica de ilegitimidade, em que, *prima facie*, uma teoria apontada como “ideológica” não pode ser vista como verdadeira ou como uma visão falsa de mundo. Peffer (1990) cita dez aspectos ideológicos da teoria apontados por Marx e Engels (e os marxistas subsequentes), quais sejam: (1) é uma teoria gerada dentro de uma sociedade de classe ou por um membro de uma classe ou grupo social que seja geralmente simpático à classe dominante e/ou ao *status quo* social; (2) não é científica; (3) é ilusória; (4) é uma representação invertida da realidade; (5) é um resultado ou componente de “falsa consciência”; (6) é sistematicamente enganadora; ou (7) é socialmente mistificadora; (8) representa os interesses de uma classe dominante como o interesse comum da sociedade; (9) serve para justificar o *status quo* social e/ou os interesses de uma classe dominante; e (10) funciona para manter o *status quo* social e/ou defende os interesses de uma classe dominante.

Piketty (2019) afirma que ver a desigualdade como um fenômeno político-ideológico não implica que ela possa ser magicamente eliminada, mas que se deve levar a sério a diversidade ideológico-institucional das sociedades humanas e ter cuidado com todos os discursos que visam natura-

lizar as desigualdades e negar a existência de alternativas. Para o autor, as sociedades são construídas em torno de um projeto político e ideológico particular, baseado em relações de poder específicas e um sistema legal e institucional específico. Desse modo, todas as sociedades humanas dependem de construções político-ideológicas específicas, nas quais se institui um regime de propriedade e, portanto, uma realidade humana, social e material específica, e esse regime de propriedade se mantém por meio um *mix* que envolve consentimento e coerção.

A igualdade e a desigualdade são construções sociopolíticas frágeis, das quais não há quaisquer aspectos que devam ser tomados como certos ou imutáveis, mas tudo pode, a qualquer momento, ser transformado pelos mesmos meios que foram instituídos, seja para melhor ou pior. Dessa maneira, segundo Piketty (2019), deve-se estudar cuidadosamente os dispositivos institucionais e os pormenores das regras jurídicas, fiscais ou educativas em vigor nos diferentes países, porque esses pormenores são decisivos para que se faça a cooperação e a igualdade efetivamente funcionar (ou não), em uma sociedade, para além da boa vontade de cada um, e elas devem ser sempre presumidas, mas nunca são suficientes.

Segundo Piketty (2019), para entender o mundo de hoje – e isso inclui as desigualdades contemporâneas –, é necessário que se olhe para o mundo de ontem e os desenvolvimentos político-ideológicos que solidificaram as organizações sociais do presente. Assim, para compreender as desigualdades que nascem junto com o século XXI e suas possíveis tendências, Piketty (2019) empreende um estudo sobre a organização socioeconômica e suas desigualdades ao longo dos três últimos séculos. O autor, por conseguinte, estuda as organizações sociais e as desigualdades das sociedades

ternárias (ou trifuncionais) do século XVII e XVIII, do capitalismo proprietarista (ou sociedades proprietarista), i.e., o capitalismo industrial, que se forma a partir da revolução francesa (séculos XIX e XX), assim como a social-democracia (dominante, ao menos na Europa, no século XX), e aquilo que o autor chama de neoproprietarismo (originado a partir da “Revolução Conservadora” da década de 80 do século XX e da ideologia dominante nesse início de século XXI), i.e., o capitalismo financeiro (Piketty, 2014).

No que tange à sociedades trifuncionais, Piketty (2019) argumenta que, apesar de diferenças organizacionais pontuais, esse tipo de organização social pode ser encontrada em quase todas as sociedades antigas e em todas as partes do mundo. As sociedade trifuncionais eram compostas por três grupos sociais distintos, a saber: (i) o clero (classe religiosa e intelectual e responsável pela direção espiritual da comunidade, seus valores e educação); (ii) a nobreza (classe guerreira e militar, responsável pela estabilidade [coercitiva] e segurança) – essas duas eram as classes dominantes; e (iii) o terceiro estado (classe trabalhadora e popular, que, com seu trabalho, possibilitava que toda a comunidade se alimentasse, vestisse e reproduzisse).

Nesse tipo de sociedade, a propriedade ficava concentrada nas mãos das classes dominantes. Piketty (2019, p. 138) estima, por exemplo, que “[...] a Igreja Católica detinha cerca de 15% das propriedades fundiárias na França na década de 1780 e, somando uma estimativa do valor capitalizado do dízimo, a participação da Igreja pode ser considerada como sendo de cerca de 25%”. O autor afirma que, na Espanha, a estimativa é de que a Igreja possuía quase 30% das propriedades totais em 1750.

Segundo Piketty (2019), como em todas as ideologias desiguais, a ideologia ternária é incorporada tanto em um regime político quanto em

um regime de propriedade e, portanto, em uma realidade humana, social e material específica. Além disso, seu sistema de desigualdade se ancorava em uma complexa mistura de coerção e consentimento, pois é necessário um nível mínimo de apoio entre a população, ou, pelo menos, dentro de uma parte significativa dela.

Dessa forma, a sociedade ternária justificava suas desigualdades por meio da ideia de unificação de toda a classe trabalhadora em uma única classe, em um único estatuto, em uma única dignidade, sobre a qual se objetivava justificar as hierarquias sociais e fazer com que os trabalhadores aceitassem seus destinos, com o objetivo de que compreendessem que suas existências – como bons cristãos – requereria o respeito pela ordem ternária e, por conseguinte, pela autoridade do clero e da nobreza.

A mudança ocorre a partir da Revolução Francesa, que tinha por objetivo a centralização do poder – que antes estava com a nobreza e o clero – nas mãos do Estado, e a solidificação da propriedade privada (individual e, posteriormente, industrial). Desse modo, a partir da Revolução, coloca-se em destaque o fator das potências soberanas e do Estado centralizado, deixando de lado aquilo que dizia respeito à propriedade justa, pois o objetivo principal era transferir os poderes soberanos da nobreza local e das elites clericais para o Estado central, e não organizar uma vasta redistribuição da propriedade.

Para Piketty (2019), o mérito do capitalismo proprietarista do século XIX é ser um sistema econômico aberto a todos (ao menos do sexo masculino), independentemente das origens sociais e familiares de cada um, em que qualquer homem adulto passou a ter o direito de usufruir da sua propriedade em segurança, livre da arbitrariedade do rei, senhor ou bispo,

com um sistema jurídico e fiscal que visava tratar todas as pessoas da mesma forma, de acordo com regras estáveis e previsíveis, no quadro do Estado de direito.

A partir da Revolução francesa as pessoas estavam sob a proteção equitativa do Estado, diferentemente das sociedades ternárias, que se baseavam em disparidades estatutárias relativamente rígidas entre clero, nobreza e terceiro estado. Conforme Piketty (2019), o proprietarismo foi o sistema de propriedade oficial da Europa durante o século XIX e assim permaneceu até a Primeira Guerra Mundial.

Piketty (2019) acredita que a ideologia que pregava o capitalismo proprietarista possuía uma dimensão emancipatória real e que nunca deve ser esquecida, mas que trouxe consigo, ao mesmo tempo, uma tendência para a quase sacralização dos direitos de propriedade estabelecidos no passado, que foi igualmente real e cujas consequências desiguais e autoritárias não podem ser “varridas para de baixo do tapete”. O economista julga que “[...] a sacralização da propriedade privada é basicamente uma resposta natural ao medo do vazio [...]” (Piketty, 2019, p. 182), uma vez que, a partir do momento que se abandonou o esquema trifuncional, foi necessário encontrar novas respostas para garantir a estabilidade da sociedade. O autor grifa que a ideologia proprietarista é solidificada na ideia de que a ordem social e política deve se basear, sobretudo, na proteção do direito à propriedade privada, por razões tanto de emancipação individual como de estabilidade social. Porém, deixa em aberto a questão do quanto um proprietário pode ter para si das propriedades disponíveis em uma sociedade ou país.

O “medo” daqueles que defendem o proprietarismo, salienta Piketty (2019), é que, ao se começar a questionar os direitos de propriedade

adquiridos no passado e as suas desigualdades – em nome de uma concepção de justiça social, que é inevitavelmente sempre imperfeita –, corre-se o risco de não se saber onde parar, e esse perigoso processo (de questionar as bases materiais das sociedades contemporâneas) pode levar à instabilidade política e ao caos permanente. A ideia dos defensores do capitalismo proprietarista é que, ao se questionar a legitimidade da propriedade privada, como instituída a partir do século XIX, se abria a caixa de pandora, reinaria o caos social e não seria mais possível estabelecer uma organização social, que, apesar de permitir desigualdades exorbitantes, mantinha certo “consenso” social, certa estabilidade.

De acordo com Piketty (2019), no século XX, porém, o proprietarismo e a sacralização da propriedade encontrou três desafios práticos para a implementação e a perpetuação da ideologia dominante, a saber: (i) a concentração de riqueza era desproporcionalmente alta em todas as sociedades proprietaristas europeias do século XIX, igual ou até muitas vezes maior do que os níveis observados em sociedades ordenadas dos séculos anteriores, mas, de qualquer forma, muito maior do que o que poderia ser facilmente justificado em nome do interesse comum; (ii) a prosperidade europeia, que era cada vez mais evidente em relação a outros continentes durante os séculos XVIII e XIX, estava muito mais relacionada à sua capacidade extrativista e ao domínio militar, escravocrata e colonial sobre outras partes do mundo, do que à sua suposta superioridade moral, patrimonial e institucional; (iii) os Estados-nações europeus, responsáveis pela proteção dos direitos de propriedade e pela promoção do desenvolvimento econômico e industrial, entraram em uma fase de concorrência acrescida e de reforço das identidades nacionais e do sistema fronteiro, durante o século XIX, seguida de uma

fase autodestrutiva, entre 1914 e 1945. Segundo Piketty (2019), esse terceiro problema está diretamente ligado aos dois primeiros, porque as tensões sociais internas e a concorrência colonial externa contribuíram fortemente para a ascensão do nacionalismo e para a marcha para a guerra que iria destruir a ordem proprietária do século XIX.

Com a queda do proprietarismo, por assim dizer, o mundo – em especial a Europa – viu o surgimento da social-democracia (uma possibilidade do estado de bem-estar social). As sociedades social-democratas instituíram um sistema fiscal progressivo sobre a renda e a riqueza herdada, ou seja, um sistema fiscal que pesava muito mais sobre os rendimentos e a riqueza mais elevados, visando reduzir as desigualdades. O economista francês pontua que, na maioria dos países europeus, bem como nos Estados Unidos e no Japão, a tributação progressiva desenvolveu-se sob duas formas: por um lado, um imposto progressivo sobre o rendimento total e, por outro lado, um imposto sucessório (sobre heranças) progressivo. Piketty (2019) enfatiza o fato de que o crescimento da tributação não impediu o crescimento econômico e foi um elemento central do processo de modernização e estratégia de desenvolvimento na Europa e nos Estados Unidos durante o século XX, diferentemente do que argumentavam os liberais econômicos (ao estilo das Escolas de Chicago e austríaca).

O autor realça que as novas receitas fiscais do século XX permitiram que os Estados financiassem suas despesas essenciais para o desenvolvimento, nomeadamente investimentos maciços e relativamente igualitários na educação e na saúde, bem como despesas sociais essenciais para se encarar o envelhecimento e para estabilizar a economia e a sociedade em caso de recessão. Piketty (2019) salienta que, além da questão da tributação pro-

gressiva, o poder do Estado social e fiscal do século XX desempenhou um papel central na transformação das empresas, que antes eram geridas pelos proprietários e acabaram por se tornar empresas social-democratas, a partir da cogestão ou autogestão dos trabalhadores.

O economista repete, portanto, o diagnóstico d'*O capital no século XXI*, quando afirma que, na comparação com a altíssima concentração de renda e propriedade, observada no século XIX até 1914, as desigualdades de renda e riqueza estavam em níveis historicamente baixos na maioria dos países no período de 1950 a 1980. Todavia, se na obra de 2013/14 o economista francês argumentava que o motivo para essa queda na desigualdade se devia aos choques exógenos e à destruição vivida entre os anos 1914 e 1945, em *Capital et idéologie*, destaca que o que explica esses fenômenos é, sobretudo, um profundo questionamento da ideologia proprietária, até então, dominante nos séculos XIX e início do século XX, e pela criação, entre os anos 50 e 80, de novas instituições e políticas sociais e fiscais explicitamente orientadas para a redução das desigualdades – a social-democracia.

Segundo Piketty (2019), a redução das desigualdades e o abandono da sacralidade da propriedade privada no século XX não foi um processo pacífico, mas o resultado de crises e do encontro com novas ideias e lutas sociais e políticas, como a maioria das grandes mudanças históricas. Piketty (2019) afirma que dois fenômenos diferentes explicariam o declínio da ideologia proprietária – e a ascensão das sociais democracias – durante o século XX, a saber: (i) uma série de expropriações e nacionalizações e, de um modo mais geral, de políticas explicitamente destinadas a reduzir o valor da propriedade privada para os proprietários e o seu poder sobre o resto da sociedade; (ii) uma diminuição no investimento privado e nos retornos

obtidos durante o período 1914-1950, e, em particular, o fato de uma grande parte da poupança privada ter sido emprestada aos Estados para financiar guerras, antes de ser reduzida a cinzas pela inflação e outros meios. A consequência desse fato é que, entre 1914 e 1950, houve uma alteração no conceito de propriedade, enquanto resultado de lutas sociais e políticas e eventos militares.

Piketty (2019) aponta que a destruição, a expropriação e a inflação da propriedade privada conduziram a uma queda excepcionalmente acentuada da razão entre o capital privado e o rendimento nacional, que atingiu o ponto mais baixo por volta de 1945-1950, antes de um aumento gradual nas décadas seguintes até 2010-2020. O autor argumenta que, a partir do final da Primeira Guerra Mundial e ao longo do período entre guerras, os detentores das rendas e riquezas mais significativas tiveram de enfrentar o aumento de um sistema fiscal progressivo permanente, ou seja, um sistema fiscal que aplicava taxas de imposto estruturalmente mais elevadas às pessoas com rendimentos e riqueza mais elevados do que ao resto da população (impostos progressivos). Houve uma pequena pausa na década de 20, mas voltou a ocorrer nas décadas de 30 e 40 do século passado.

Para Piketty (2019), portanto, se há uma lição da história mundial que pode ser retirada dos últimos três séculos, essa lição seria o fato de que o progresso humano não é linear, mas fruto de lutas constantes, que devem ser vistas por meio de uma análise fundamentada nos desenvolvimentos históricos passados, com os seus aspectos positivos e negativos. No pensamento do autor, foi a luta pela igualdade e pela educação que permitiu o desenvolvimento econômico e o progresso humano, não a sacralização da propriedade, a estabilidade ou a desigualdade. Apesar de reconhecer os

avanços da social-democracia, na metade do século XX, Piketty (2019) sublinha que a natureza igualitária vivida entre 1950 e 1980 não deve ser exagerada, pois, ao se olhar tanto para a França quanto para os Estados Unidos da América, por exemplo, vê-se que a porcentagem do rendimento nacional que vai para os 50% mais pobres foi sempre significativamente inferior à dos 10% mais ricos em ambos os países.

Conforme o economista francês, as instituições social-democratas foram, muitas vezes, criadas na emergência do pós-guerra e nunca foram verdadeiramente consideradas como um todo coerente. “Embora o século XX tenha sido marcado por uma redução histórica da desigualdade, o aumento observado desde as décadas de 1980 e 1990 contribuiu para um profundo desafio à própria noção de progresso [...]” (Piketty, 2019, p. 846). O autor acredita que, apesar de a social-democracia ter conseguido um expressivo sucesso entre 1930 e 1970, sobretudo na Europa, a partir da “Revolução Conservadora”, de 1980 em diante, sob a tutela de Margareth Thatcher (no Reino Unido) e Ronald Reagan (nos EUA), o mundo foi novamente colocado sobre os trilhos da desigualdade exorbitante e do ressurgimento do proprietarismo. Para Piketty (2019), o capitalismo (financeiro) patrimonial é a ideologia dominante nesse início de século XXI e possui resquício daquele proprietarismo vivenciado no século XIX e XX.

De acordo com Piketty (2019), se no século XIX a base política e ideológica do proprietarismo se retroalimentava por meio do sistema político, em que havia o voto censitário e, portanto, permitido apenas aos proprietários, no século XXI, o regime jurídico do novo proprietarismo estabelecido internacionalmente complementa as proteções constitucionais e serve como um sistema censitário alternativo. Para o economista francês,

inclusive, o único regime político totalmente consistente com o proprietarismo é o regime censitário, porém, esse regime vai na contramão do discurso dominante da ideologia proprietarista, a saber, a meritocracia.

Piketty (2019) assevera que o neoproprietarismo faz uso da meritocracia para justificar suas desigualdades exorbitantes, pois, a partir da Revolução Industrial, e com as novas ameaças que a luta de classes e o sufrágio universal representavam para as elites, houve a necessidade de justificar as diferenças sociais apelando às capacidades individuais, principalmente a partir do advento do ensino superior. A meritocracia pressuposta pelo proprietarismo contemporâneo é, segundo Piketty (2019), uma dominação cultural e simbólica, baseada na ideia de que é o resultado de um processo livremente escolhido, em que todas as pessoas têm as mesmas oportunidades – o que está longe da *práxis* proprietarista. A ideologia meritocrática anda de mãos dadas com um discurso de glorificação dos empreendedores e bilionários, e, conforme Piketty (2019), há vários fatores que podem explicar a força da ideologia atual.

Piketty (2019) afirma que os motivos pelos quais o mundo vê a volta da ideologia proprietária e desigual são devidos, em grande parte, ao fato de a social-democracia não ter sido capaz de renovar e aprofundar as suas reflexões e programas de ação sobre a propriedade, a educação, os impostos e, principalmente, sua insistência na ideia de Estado-Nação e o progresso de globalização que encabeçou. Desse modo, a social-democracia fracassou, pois (i) as tentativas de instituir novas formas de partilha do poder e de propriedade social corporativa ficaram confinadas a um pequeno número de países e nunca foram verdadeiramente exploradas tanto quanto poderiam ter sido, apesar de fornecerem uma das respostas mais promissoras para su-

perar a propriedade privada e o capitalismo; (ii) não foi capaz de responder de modo eficaz à profunda necessidade de igualdade de acesso à formação e ao conhecimento, particularmente durante a transição da educação primária e secundária para o ensino superior; (iii) não conseguiu ultrapassar os limites da tributação e, em particular, da tributação progressiva da propriedade, i.e., não conseguiu construir novas formas transnacionais de federalismo de soberania compartilhada e justiça social e fiscal.

Piketty (2019) coloca que o imposto progressivo de renda e herança, por exemplo, aplicado durante os anos de 1914 a 1945, foi realizado em uma emergência, sem qualquer apropriação intelectual e política real, o que explicaria – ao menos em parte – a fragilidade dessas construções institucionais e seu questionamento a partir da década de 1980.

Segundo Piketty (2019), desde os anos de 1980, os partidos sociais-democratas (assim como trabalhistas, socialistas e comunistas) estão experienciando derrotas eleitorais sucessivas. A razão disso, para o economista francês, é que, após o fracasso das experiências sociais-democratas, as eleições e os processos eleitorais não podem mais ser entendidos sob a chave da luta de classes. Eles devem ser vistos por meio de um sistema de elites múltiplas (*systeme d'élites multiples*) e, portanto, sob a chave das disputas ideológicas, sobre a qual os eleitores mais bem instruídos, inclusive, votam nos partidos de esquerda, enquanto os menos instruídos e mais pobres votam na direita.

Desse modo, Piketty (2019) vê os conflitos eleitorais enquanto *ideológicos* e não “classistas” – como os marxistas mais ortodoxos veem. Com base nessa leitura, tem-se que o conflito expressa a oposição de visões de mundo, sistemas de crenças sobre a sociedade justa, processos de mobiliza-

ção coletiva, que não podem ser reduzidos a características socioeconômicas individuais ou classe social.

O economista francês julga que a própria ideia de classe social deve ser vista como profundamente multidimensional e diz respeito à profissão, ao setor e ao estatuto de atividade laboral, aos salários ou outras formas de rendimento do trabalho, às qualificações, à identidade profissional, à posição de gestão ou de supervisão, à possibilidade de participar na tomada de decisões e à organização da produção. Ele acredita que classe social também inclui o nível de formação e qualificações, as formas de participação política e a interação social, e ajuda a determinar, com base em redes familiares e pessoais, o capital cultural e o capital simbólico individual. Ela – a classe social – também poderia ser determinada, segundo essa visão, pela propriedade das pessoas, assim como sexo, idade, nacionalidade, origem étnica, orientações religiosas, filosóficas, alimentares e sexuais.

Piketty (2019) reconhece que, no sistema eleitoral e com sufrágio universal, as classes trabalhadoras, em um primeiro momento, se viram nos partidos socialistas, comunistas, trabalhistas, democráticos e sociais-democratas que compunham a esquerda eleitoral até os anos 80 do século XX. Mas isso mudou quando esses partidos foram se tornando cada vez mais qualificados – os partidos dos diplomados. Isto é, Piketty (2019) grifa que, durante os anos 50 a 80 do século passado, os conflitos políticos foram determinados por uma divisão classista – em sentido marxista, i.e., de ricos e pobres –, mas, entre 1990 e 2020, há um sistema de elites múltiplas. Com essa transformação no eleitorado, houve, na leitura de Piketty (2019, p. 926), “[...] o fracasso da coalizão social-democrata do pós-guerra em renovar sua plataforma programática, em particular sobre questões fiscais, educacio-

nais e internacionais [...]”. Para Kohl (2019), essa é a principal descoberta empírica da obra de 2019 de Piketty.

Piketty (2019) afirma que essas mudanças são decorrentes do fato de que uma coalizão igualitária é o resultado de uma complexa construção político-ideológica, em que o eleitorado é sempre atravessado por um grande número de divisões sociais e ideológicas, a começar pelos conflitos sobre fronteiras e propriedade, e só processos sócio-históricos e político-ideológicos específicos podem permitir superá-los e unir, em uma mesma coligação, as classes trabalhadoras de diferentes trajetórias e origens¹¹. Para Piketty (2019), portanto, as coligações sociais-democratas foram, pouco a pouco, se esfurelando e abrindo caminho para ideologias nacionalistas e nativistas, principalmente no espectro político de direita – dado (i) o fracasso dos partidos de esquerda e movimentos políticos em renovar as suas plataformas ideológicas e programáticas e adaptá-las aos novos desafios socioeconômicos que surgiram ao longo do último meio século; (ii) a transformação dos partidos que antes representavam as classes trabalhadoras em partidos que defendiam os interesses dos diplomados; e (iii) a queda da ideologia contra-burguesa efetiva, i.e., o comunismo soviético.

Destaca-se que, para Piketty (2019), o comunismo real (soviético) foi o desafio mais radical à ideologia proprietária. Com a queda do comunismo real, porém, a ideologia proprietária acabou se reforçando. Assim, “o

11 Kohl (2019) afirma que, naquilo que tange aos dados empíricos trazidos por Piketty em *Capital et idéologie*, o mais revelador é o fato de que, em quase todos os países, os partidos de esquerda, que inicialmente eram a escolha eleitoral dos mais pobres, desde os anos 80, têm sido a escolha eleitoral daqueles que possuem mais educação e renda – tornaram-se os partidos dos diplomados, uma esquerda *brâmane*, como coloca Piketty (2019). Em contraste, os eleitores pobres se transformaram no eleitorado mais importante dos partidos de direita.

fracasso dramático” da URSS acabou por se tornar o principal combustível para o ressurgimento do liberalismo econômico na década de 80/90 do século passado, com o desenvolvimento de novas formas de sacralização da propriedade privada, de modo que hoje, na Rússia, por exemplo, vive-se o (res)urgimento de oligarquias e de riquezas escondidas em estruturas opacas dentro de paraísos fiscais.

Piketty (2019) destaca que, apesar de o comunismo soviético ter sido o regime econômico que tirou o povo russo do czarismo e da miséria, a partir de 1950, a URSS tornou-se sinônimo de pouco bem-estar, e a expectativa de vida diminuiu. A partir da queda da União Soviética, houve a abertura de um novo período de fé sem limites na propriedade privada, que ainda está sendo vivenciado, mas que começa a dar sinais sérios de esgotamento. O economista francês frisa que a atual ideologia da globalização, tal como se desenvolveu nas décadas de 1980 e 1990, está em crise e em processo de redefinição. Desse modo, as frustrações criadas pelo aumento da desigualdade têm gradualmente levado as classes trabalhadoras e médias dos países ricos a desconfiar da integração internacional e do liberalismo econômico sem limites.

O enfraquecimento da ideologia comunista da URSS, segundo Piketty (2019), decorre não apenas do fato de que a qualidade de vida das pessoas, depois de uma melhora significativa comparada ao czarismo, diminuiu, mas também ao de que os principais pontos da guerra fria desapareceram. O autor destaca que, por exemplo, na década de 1950, a União Soviética gozou de um considerável prestígio moral, em nível internacional, ligado tanto ao seu papel decisivo na derrota do nazismo quanto ao fato de ter representado, com o movimento comunista internacional, a única força política e ideo-

lógica que se opunha clara e radicalmente ao colonialismo e ao racismo. Sua ideologia tinha como base o igualitarismo, enquanto a ideologia colonialista desejava organizar o mundo a partir de uma lógica desigual, proprietária, hierárquica e racista. Porém, a partir dos anos 70, esse prestígio moral foi se perdendo, pois as colonizações terminaram, os negros estadunidenses tiveram os seus direitos civis estendidos, e os valores antirracistas e da igualdade racial e dos povos tornaram-se parte da base comum nos países capitalistas, que viraram sociedades sociais-democratas.

Para o autor, apesar de o modelo soviético ter sido um desastre, não significa que se deva deixar de pensar na propriedade e na sua superação. Piketty (2019) destaca que é tempo de começar a pensar novamente em experiências de cogestão, como aquelas vivenciadas nas sociedades germânicas e nórdicas, estendendo-as a abordagens de autogestão viáveis, participativas e inovadoras, em que a maneira de se sair da armadilha social-nativista, instituída pela direita, é por meio do desenvolvimento de um social-federalismo “[...] compatível com o internacionalismo e o federalismo democrático (*fédéralisme démocratique*) para promover a redistribuição da riqueza e a justiça social [...]” (Piketty, 2019, p. 1131). Piketty (2019) afirma que, sob os rótulos do socialismo participativo e do social-federalismo, há elementos que retomam, em grande parte, os desenvolvimentos visíveis em diferentes partes do mundo, e colocam esses desenvolvimentos numa perspectiva histórica mais ampla.

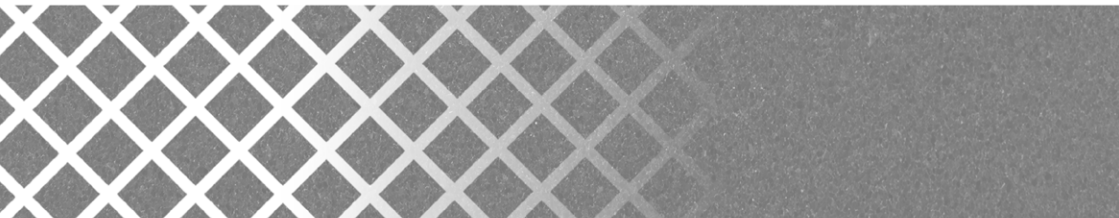
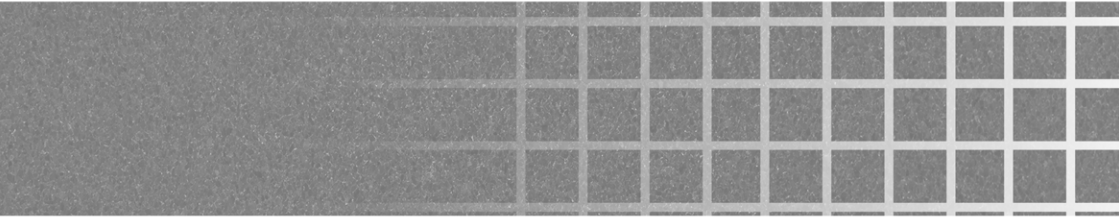
Piketty (2019), assim, apresenta um prognóstico que pode ser lido como otimista, apesar de novamente ter apresentado um diagnóstico (que pode ser lido como) pessimista. O economista francês julga que os anos

gloriosos do neoproprietarismo¹² terminaram – finalmente – e, portanto, deve-se lutar para o desenvolvimento de um *socialismo participativo* ou *social-federalismo*, baseado na cooperação mundial, visando a supressão da propriedade privada do modo como se conhece, mirando a instituição de experiências de cogestão e autogestão dos trabalhadores, promovendo a redistribuição da riqueza e a justiça social. Por meio do socialismo participativo, Piketty (2019) pretende superar tanto o capitalismo quanto o *sovietismo*, de forma que, apesar de acreditar na necessidade de haver propriedades privadas, elas não serão iguais às instituídas no capitalismo e, portanto, não poderão ser objeto de acumulação desordenada.

12 Um fato importante do pensamento pikettyano é a ausência do termo *neoliberalismo* nas obras do economista. Piketty justifica essa ausência afirmando que neoliberalismo não é um conceito preciso, pois o liberalismo possui interpretações diferente e convergentes dependendo do país ou tradição. Neste trabalho, os termos serão lidos como sinônimos perfeitos.

Capítulo 2

O PROBLEMA DAS DESIGUALDADES SOB O PRISMA DA TEORIA DA JUSTIÇA: ROUSSEAU, PIKETTY E RAWLS



2.1 ROUSSEAU E PIKETTY

Rousseau (2013 [1754]), no célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (também conhecido como *Discurso sobre a desigualdade* ou, ainda, *Segundo discurso*), coloca que existem dois tipos de desigualdade, que são *independentes* entre si, a saber, a desigualdade natural ou física e a desigualdade política ou moral. A desigualdade natural ou física diferencia as espécies entre si, assim como os membros de cada espécie, e é “[...] estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma [...]” (Rousseau, 2013, p. 21). Já a desigualdade política ou moral (i.e., sociais) é própria aos seres humanos, mas existe apenas no estado civil, pois é dependente “[...] de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens” (Rousseau, 2013, p. 21).

Desse modo, as desigualdades de riqueza (ou sociais) são desigualdades morais ou políticas, pois elas não derivam da natureza, mas da convenção social aceita pelas pessoas, elas são desigualdades artificiais. Vale des-

tacar que este trabalho aceitará a ideia de Neuhouser (2014), que afirma que o termo *desigualdades sociais* é mais exato do que desigualdades morais e políticas, pois “moral” não possui hoje o mesmo significado que possuía para Rousseau, e “político” é um termo muito estreito para capturar todas as desigualdades examinadas por Rousseau. Desse modo, todas as vezes que o termo *desigualdades sociais* aparecer, ele se referirá às desigualdades morais e políticas expressas no pensamento de Rousseau, designando, como colocado por Neuhouser (2014), que as investigações de Rousseau são sobre desigualdades que possuem uma origem social e são da natureza social, conforme dão vantagens relativas ou privilégios para algumas pessoas em detrimento de outras).

Para investigar as desigualdades entre as pessoas¹, Rousseau (2013) julga necessário que se faça um regresso à primeira distinção entre elas,

1 Tentou-se ao máximo, neste trabalho, dentro das possibilidades ofertadas pela língua portuguesa, adaptar a linguagem rousseauiana para uma linguagem neutra e que não privilegiasse o gênero masculino frente ao feminino, uma vez que se acredita que a democracia só é possível com real igualdade entre as pessoas, independentemente dos sexos, gêneros, orientações sexuais ou de quaisquer outras diferenças que as pessoas possam ter. Além disso, com J. Cohen (2010), julgou-se que, apesar das considerações um tanto quanto problemáticas de Rousseau sobre as mulheres em suas obras, não há nenhum problema, ao menos de forma mais abstrata, de se colocar as mulheres também como pessoas políticas, inclusive na lógica do pensamento de Rousseau. Portanto, como colocado por J. Cohen (2010), a ideia de Rousseau sobre o fato de que as mulheres deveriam ser excluídas da política – ideia justificada pela “natureza” das mulheres, de acordo Rousseau – pode ser contornada pela própria filosofia política do filósofo genebrino, i.e., que é possível reconstruir sua filosofia política abstraindo de sua opinião que as diferenças sexuais naturais têm um significado social decisivo. Desse modo, sempre que Rousseau utilizou o termo “homens” alterou-se para “pessoas”, “sujeitos”, “seres-humanos” ou termos semelhantes. Sabe-se que, com isso, não se resolve o problema da misoginia e do machismo no pensamento de Rousseau, mas se julgou que sua teoria política, apesar de ter sido colocada sob a forma de um sujeito masculino, branco e europeu, diz respeito a todas as pessoas de uma comunidade política, sejam elas homens, mulheres, cis ou trans, brancas ou negras, europeias ou um sujeito do atlântico sul, uma vez que a

pois elas nascem iguais entre si e só começam a se diferenciar a partir do momento em que diversas causas físicas introduzem, em algumas espécies, as variedades que se conhecem. Há uma desigualdade natural entre as várias espécies de animais, mas também uma desigualdade natural entre os indivíduos de uma mesma espécie e, portanto, entre cada pessoa. Contudo, existir desigualdades naturais não implica, no pensamento do filósofo genebrino, na legitimação das desigualdades de renda e riqueza.

As desigualdades naturais ou físicas, portanto, não são um problema para Rousseau. O problema seria referente às desigualdades sociais, que não são implicações das desigualdades naturais entre as pessoas, mas desigualdades morais ou políticas, advindas da convenção social aceita pelas pessoas, logo, *artificiais*. Desse modo, as desigualdades artificiais só são possíveis em um estado também artificial, i.e., no estado civil – que é visto por Rousseau como um estado de corrupção e desordem –, pois é a partir da instituição do estado civil que as pessoas começam a se comparar umas com as outras.

No pensamento de Rousseau (2013), a partir da instituição do estado civil, abre-se caminho para o desenvolvimento do *amour-propre* (amor-próprio), que é um sentimento artificial, decorrente da faculdade humana responsável pelo desenvolvimento de todas as outras faculdades humanas, a saber, a faculdade do aperfeiçoamento (ou perfectibilidade). O amor-próprio é um sentimento artificial, relativo, nascido na sociedade e que faz os seres humanos considerarem a si próprios como mais importantes que as

democracia, ao menos assim se acredita neste trabalho, é mais que um regime político; é uma forma de vida que tem na sua base a ideia de que todas as pessoas, de igual modo, podem se sentir participantes cooperativas com o *status* de igualdade reconhecido.

demais pessoas. Dessa forma, as pessoas querem ser reconhecidas como as melhores, as mais estimadas, as mais bonitas etc.

Para Rousseau (2013), o amor-próprio é diferente do *amour de soi même* (amor de si mesmo), pois, enquanto o último é um sentimento natural que está presente já no estado de natureza, assim como a compaixão ou a pena, e é visto como um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação – e, nos seres humanos, produz a humanidade e a virtude –, o amor-próprio é um sentimento artificial, presente apenas no estado civil, e é a origem da honra entre as pessoas, assim como a fonte de todos os males que uma pessoa realiza aos demais membros de sua espécie. É a partir do amor-próprio que as pessoas começam a se comparar umas com as outras e que as desigualdades passam a ter importância. As desigualdades sociais, portanto, possuem uma relação direta com o amor-próprio, pois é esse sentimento artificial que permite que as desigualdades morais e políticas se firmem e sejam percebidas entre as pessoas².

Sublinha-se, como salientado por Neuhouser (2008, 2014), que, apesar de o amor-próprio ser causa *necessária* para as desigualdades, ele não é causa *suficiente* para, por si só, produzi-las. Sendo assim, foi necessária a existência de outros fatores, em especial o ócio (*loisir*), a divisão do trabalho e a propriedade privada. Desse modo, como elencado por Neuhouser (2008) no *Segundo discurso*, há uma complementariedade entre o amor-próprio e a instituição da propriedade privada na explicação das desigualdades sociais. É importante destacar que, para Rousseau (2013),

² Anteriormente, em Tomé 2021b, foi apresentada uma leitura mais aprofundada sobre o amor-próprio e o amor de si mesmo em Rousseau. Para trabalhos ainda mais aprofundados, cf. Viroli (2003), Dent (1989), Neuhouser (2008, 2014), J. Cohen (2010), Dalbosco (2014).

quando uma pessoa cercou um terreno, e teve a audácia de afirmar aquele pedaço de terra como seu – e houve gente tola o bastante para aceitar e acreditar –, formou-se a sociedade civil. O filósofo genebrino afirma que a instituição da propriedade privada não se deu pela maldade humana, ou pelo desejo de aprisionar e oprimir os outros membros de sua espécie, mas decorreu das condições sociais presentes, i.e., a passagem do estado de natureza para o estado civil, com o desenvolvimento do aperfeiçoamento humano e do amor-próprio.

Deve-se salientar que foi a partir do cultivo das terras que surgiu a necessidade de sua divisão, pois foi a partir do reconhecimento da propriedade que se tornou necessária a instituição das primeiras regras da justiça, uma vez que, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possa ter alguma coisa. É importante frisar o fato de que Rousseau, no *Discurso sobre a economia política* (2017 [1758]), afirmou que o direito à propriedade privada é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e cidadãs, mais importante, em alguns aspectos, que a própria liberdade. No pensamento de Rousseau, portanto, a propriedade privada possui um duplo caráter: por um lado, foi a responsável pela instituição do estado civil e, conseqüentemente, pelas desigualdades econômicas (de riqueza); por outro lado, é vista enquanto um direito inalienável, que conserva a existência humana e faz com que as pessoas cumpram os pactos acordados.

Segundo J. Cohen (2010), a partir do nascimento da propriedade privada, há o aumento de oportunidades para que as pessoas persigam seus desejos de vantagem, com aumento dos benefícios que essa busca poderia proporcionar, mas também com aumento das desigualdades socioeconômicas. Essas desigualdades, conforme o autor, por uma perspectiva não rous-

seaniana, poderiam ser explicadas, por exemplo, pelo talento das pessoas em cultivar suas terras (uma defesa do mérito daquele que melhor cultivou sua terra), porém, na visão rousseauiana, enquanto a propriedade permaneceu comum, os talentos tiveram apenas um efeito limitado sobre as desigualdades, pois cada pessoa partilhava, de algum modo, dos frutos dos benefícios criados pelos mais talentosos. Portanto, foi a partir do surgimento da propriedade privada que os frutos criados pelos mais talentosos não foram mais partilhados por todos os membros de uma sociedade, agravando as desigualdades. Dessa maneira, dado o sistema de propriedade privada e especialização, e a crescente desigualdade resultante desse sistema, tem-se um estímulo ao amor-próprio inflamado e aos vícios³.

Assim como J. Cohen, Neuhouser (2008) destaca que se deve ter claro que, para Rousseau, a solução dos problemas civilizatórios não será por meio da abolição da propriedade privada, a destruição das sociedades, fazendo com que as pessoas voltem a viver nas florestas com os ursos. O projeto de Rousseau deseja encontrar uma solução institucional para os problemas das desigualdades, sendo que uma das tarefas de tal projeto será descobrir como o mundo social pode ser organizado, de modo a proporcionar aos seus membros maneiras estáveis e menos destrutivas de satisfazer suas necessidades fundamentais de consideração para com os outros. Na visão de Neuhouser (2013), para além da ideia de que a desigualdade ameaça a liberdade, Rousseau também pensa que as disparidades de renda e riqueza ameaçam a felicidade do corpo político.

Para o filósofo genebrino, como afirma Neuhouser (2013), as desigualdades são inadmissíveis na medida em que geram nos membros sociais

³ Sobre o amor-próprio inflamado e seu contraponto, o amor-próprio igualitarista, cf. Tomé (2021b); Dent (1989); Neuhouser (2008; 2014); J. Cohen (2010); Dalbosco (2014).

os desejos inflamados de reconhecimento que tornam a satisfação universal do amor-próprio impossível. Eis uma importante ideia da leitura de Neuhou-ser, pois, segundo o autor, deve-se ler a teoria política de Rousseau (ou sua filosofia social) como comprometida em pensar a melhor maneira que a sociedade deve ser constituída para que cada um de seus membros possa ter asseguradas as condições sociais básicas necessárias para encontrar um grau satisfatório de reconhecimento, de tal forma que isso seja compatível com os outros bens que ele reconhece como fundamentais, e que também estejam assegurados, tais como a vida, a liberdade, a propriedade e a segurança pessoal. De acordo com Neuhou-ser (2013), um estado bem ordenado pode ir muito longe para satisfazer as necessidades dos seus membros em termos de reconhecimento, por meio da criação de instituições políticas que garantam um respeito igualitário a esses membros, afetando suas autocompreensões, incluindo as formas como procuram satisfazer a sua necessidade genérica de reconhecimento, uma vez que, ao realizar esse ideal, a república legítima constitui uma fonte estável de reconhecimento público do valor de todas as pessoas.

Para Neuhou-ser (2008, 2013, 2014), portanto, o *Segundo discurso* deve ser lido em consonância com o *Contrato social* e com *Emílio*, de modo que é visto como diagnóstico, e as obras posteriores, como o prognóstico rousseauiano.

[...] o *Segundo Discurso* mostra que a natureza humana (original) não é a fonte do mal, miséria e servidão, enquanto o *Contrato Social* e *Emílio* demonstram que a dependência ineradicável dos seres humanos e sua consequente necessidade de viver em sociedade podem em princípio ser reconciliadas com a aspiração essencial de ser livre, feliz e não alienado. Juntos, esses três trabalhos mostram que

a miséria e o mal que permeiam a história humana não são consequências inevitáveis da natureza (original) dos indivíduos humanos ou de sua necessidade de sociedade, ou da combinação dos dois [...] (Neuhouser, 2008, p. 50).

Sublinha-se que Rawls (2007) possui uma leitura muito próxima da feita por Neuhouser. Para o filósofo estadunidense, deve-se combinar o *Contrato social* com o *Segundo discurso* e o *Emílio*, pois uma forma de veicular a dimensão do pensamento de Rousseau é assinalar os seus vários trabalhos indicando que eles se ligam em um corpo coerente de pensamento, visto que o *Segundo Discurso* (enquanto um diagnóstico) debruça-se sobre a globalidade da história humana e a origem da desigualdade, da opressão política e dos vícios sociais, sendo um trabalho sombrio e pessimista, ao passo que o *Contrato social* (visto como prognóstico) tenta estabelecer um contrato justo e viável, estável e feliz – e é visto por Rawls (2007) como uma obra de *utopia realizável*. Já o *Emílio* apresenta uma psicologia moral e a educação (necessária) na sociedade. Rawls (2007) reconhece, assim como Cassirer (1999) e Neuhouser (2008, 2013, 2014), que o pensamento de Rousseau possui mudanças de humor e contradições, mas, para o filósofo estadunidense, as contradições são superficiais, e o pensamento do filósofo genebrino se mantém reunido em uma visão unificada.

Reconhece-se que essa não é uma leitura aceita por todos os comentaristas de Rousseau. Por exemplo, Starobinski (1991) afirma que, ao se considerar o *Contrato social* de modo isolado, tem-se que essa obra se situa no começo da vida social; dessa forma, a saída do Estado de Natureza não se trata de destruir uma sociedade imperfeita para estabelecer a liberdade igualitária, mas do estabelecimento da *vontade geral* e da lei racional, de um só golpe, sem passagens intermediárias. Starobinski (1991) destaca que,

quando se lê o pensamento de Rousseau em uma totalidade (autorizada pelas lacunas deixadas pelo filósofo genebrino), vê-se uma regularidade maior do que ela realmente é, e esquece-se que há uma *pulsção* entre a descontinuidade do discurso teórico de Rousseau e a continuidade de um *eu subjacente*, em que as próprias rupturas remetem os leitores. Dessa maneira, segundo Starobinski (1991), para respeitar a verdade de Jean Jacques, deve-se não preencher as lacunas deixadas em seu sistema. O autor pontua que as leituras que defendem a continuidade entre as obras de Rousseau podem ser de dois tipos, a saber, Hegeliano/Marxista ou Idealista (Kant/Cassirer), e, por meio delas, haveria uma encruzilhada, onde se deveria escolher entre a revolução ou a educação. Um motivo que daria razão à leitura de Starobinski (1991) seriam as múltiplas contradições entre as obras de Rousseau.

Petroni (2017c) afirma que Rousseau teria sido um dos primeiros teóricos modernos que ressaltaram o autogoverno como única condição de justificativa para a imposição de deveres entre pessoas que são vistas como livres e iguais. Para Petroni (2017c, p. 205), no pensamento de Rousseau, se sustentaria a ideia de que “[...] uma norma fornece razões excludentes para ação se, e apenas se, essa norma é fundada no pressuposto de que todas as pessoas estão igualmente autorizadas a demandá-la para todas as demais”. Essa ideia formaria o *ponto de Rousseau*, e, a partir dele, haveria uma relação simétrica de autoridade entre as pessoas. Petroni (2017c) salienta que essa ideia é diferente da teoria da soberania apresentada pelo filósofo genebrino n’*O contrato social*.

O *ponto de Rousseau* é apenas um argumento sobre a natureza da autoridade política legítima, que não se propõe a debater a interpretação controversa do conceito de *vontade geral* no pensamento de Rousseau, nem

visa uma forma social específica da efetivação das relações interpessoais⁴. O tema central de divergência entre as interpretações da Vontade Geral no pensamento de Rousseau é se esse conceito implicaria em uma legitimação de ideias totalitárias ou não – uma vez que a vontade geral não é uma vontade de particulares, nem a soma das vontades, nem a maioria das vontades, mas é geral sobre todos os membros de uma sociedade. Costa (2017, p. 78), por exemplo, afirma que o projeto de Rousseau tem todas as características para transformar “[...] um projeto igualitário num projeto totalitário”. Já Coutinho (1996), Neuhouser (2008) e J. Cohen (2010) colocam-se contrários às interpretações desse tipo. J. Cohen (2010), por sua vez, defende que pode ser tirada uma defesa da democracia direta a partir da vontade geral de Rousseau. A tese elencada pelo autor é a de que as pessoas não podem ser sujeitadas às vontades alheias e, assim, precisam se autogovernar. Petroni (2017c), vendo o pensamento de Rousseau de maneira mais contida, afirma que as formas de participação direta e a proibição da representação política (no campo legislativo), pressupostas por Rousseau a partir da ideia de Vontade Geral, podem ser rejeitadas com base no argumento de inclusão deliberativa entre iguais. Segundo Petroni (2017c), em um ambiente social complexo, onde se reconhece a existência de um pluralismo de valores e os interesses individuais humanos, não é um problema mostrar que as pressuposições de Rousseau podem estar claramente erradas do ponto de vista do respeito deliberativo.

Cassirer (1999), acusado por Starobinski de realizar uma leitura idealista do pensamento de Rousseau, por sua vez, assevera que, apesar das “contradições” entre o *Segundo discurso* e o *Contrato social*, essas obras

⁴ Para o conceito de vontade geral em Rousseau, cf. Viroli (2003), Cassirer (1999), Costa (2017), Coutinho (1996), Neuhouser (2008) e J. Cohen (2010).

se coadunam e se complementam, pois as contradições são tão pequenas que só se pode explicar uma a partir da outra. Para Coutinho (1996), as “contradições” no pensamento de Rousseau são, na verdade, “uma totalidade dialética”, em que o *Contrato social* é visto como uma proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Segundo discurso* – análise situada no âmbito do *ser*. Isso se dá, segundo Coutinho (1996), porque Rousseau discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão; e desse modo o filósofo genebrino teria proposto o *dever ser* de uma formação social na qual a liberdade e a igualdade se articulam de maneira indissociável, visando uma *utopia alternativa*. Segundo essa leitura, Rousseau propõe, no *Contrato social*, um modelo alternativo de sociedade, que, sem renegar as conquistas fundamentais do progresso, elimina as principais causas e manifestações das degenerescências que eram apontadas no *Segundo discurso* enquanto características da sociedade civil.

Este trabalho reconhece que, para Rousseau, não se resolveria o problema das desigualdades com a abolição da propriedade privada ou com a volta – se isso fosse possível – ao Estado originário. Assim, julga-se que a solução é a criação de um Estado Civil justo, com a instituição de um sistema de propriedade que consiga se mostrar como não prejudicial aos interesses fundamentais das pessoas. Esse sistema precisaria manter a igualdade social entre os indivíduos, pois a questão fundamental do pensamento de Rousseau (2013) é o fato de que eles são vistos como seres morais livres e iguais, que possuem um *status* igual de cidadania e exercem um poder político igual uns sobre os outros, e o problema das desigualdades sociais (políticas e morais) é justamente minar esse *status* de igualdade.

Haveria, assim, uma continuidade entre o diagnóstico apresentado por Rousseau no *Segundo discurso* e o seu *Contrato social*, no qual o filósofo genebrino apresentaria seu prognóstico e sua ideia de sociedade justa. Deve-se sublinhar que se acredita que os sistemas econômicos defendidos por Rawls (democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal), assim como o socialismo participativo de Piketty, conseguiriam institucionalizar o Estado Civil procurado por Rousseau. Ao fim deste livro, argumenta-se que o socialismo participativo de Piketty pode ser o remédio às desigualdades expressas por Rousseau. Essa argumentação já foi apresentada em Tomé (2021c).

Antes de se trabalhar em cima desses regimes, grifa-se que os pensamentos rousseauianos e pikettyanos podem ser aproximados por meio de seus diagnósticos, dado que o problema das desigualdades sociais, em ambos os autores, não é visto como um problema em si mesmo, mas deriva de suas implicações morais, i.e., o fato de as desigualdades sociais implicarem no desrespeito ao *status* igual de cidadania entre as pessoas.

O fato de Piketty (2019) afirmar que as desigualdades devem ser interpretadas como fenômenos políticos e ideológicos já poderia ser visto de modo consonante ao pensamento do filósofo genebrino, pois, como se viu, para Rousseau (2013), as desigualdades morais e políticas são criadas artificialmente. Ambos os autores, desse modo, veriam as desigualdades como resultados de uma construção política, jurídica, social e/ou institucional e, portanto, não como resultado de uma natureza humana intrinsecamente desigual. Assim, os suecos não são um povo intrinsecamente mais igualitário que os brasileiros. As desigualdades de lá, como as de cá, são vistas

como resultados de condições políticas ideológicas que podem ser alteradas a qualquer momento.

Sendo assim, se poderia pensar que, no pensamento de Piketty (2019), assim como em Rousseau, as desigualdades seriam, de certo modo, “consentidas” pelas pessoas. Destaca-se que, segundo a interpretação de Neuhouser (2014), a ideia rousseauiana de que a desigualdade social depende do consentimento humano é algo intrigante, ao ponto de, inicialmente, parecer uma ideia incorreta, ou mesmo perversa, pois coloca sob a responsabilidade das pessoas, inclusive das menos favorecidas, o fato de existirem desigualdades. Neuhouser (2014), porém, afirma que a maior preocupação de Rousseau no *Segundo discurso* não é referente à verdadeira origem *histórica* da desigualdade social, mas a saber como e porque, uma vez que as desigualdades passaram a existir, elas são mantidas. Assim sendo, o autor pontua que o espanto é desfeito quando se verifica que a desigualdade social ser consentida pelas pessoas, no pensamento rousseauiano, não significa que elas chegaram ao mundo humano por meio do acordo, mas que, visto que as desigualdades morais e políticas existem, elas são mantidas por meio de um consentimento, o qual Rousseau chama de *autorização*. Como consequência desse fato, conforme Neuhouser (2014), as desigualdades sociais são, para Rousseau, essencialmente fenômenos normativos.

As desigualdades sociais são normativas no sentido de que elas estão inseridas nas práticas humanas, cuja existência depende da crença de seus participantes na bondade, legitimidade ou naturalidade dessas práticas, que por sua vez implica que nós somos responsáveis pelas desigualdades sociais – elas dependem de nossas próprias ações – de uma forma que não é verdadeira para as desigualdades naturais [...] (Neuhouser, 2014, p. 19).

Segundo Neuhouser (2014), portanto, afirmar que as desigualdades sociais são autorizadas pelo consentimento humano não significa que elas sejam legitimadas ou autorizadas (*authoritative*); significa, na verdade, que elas são consideradas legítimas por aquelas pessoas que estão sujeitas a elas, e que essa autorização desempenha um papel significativo na manutenção delas. O autor explica que o termo *autorizado* aqui empregado é diferente do termo *autorizado* empregado por Rousseau no *Segundo discurso*, pois, quando Rousseau questiona se a desigualdade social é autorizada pela lei natural, ele está se perguntando se a lei natural torna a desigualdade social legítima. Esse ponto é importante, pois evidencia um importante pensamento de Rousseau, a saber, que as práticas e instituições sociais que sustentam as desigualdades sociais são mantidas, na maior parte, não por meio da força, pela coerção, mas por um consenso (tácito ou explícito) de que elas são justificadas.

De acordo com o pensamento de Neuhouser (2014), se os trabalhadores e as trabalhadoras das empresas capitalistas do mundo atual realizam suas oito ou mais horas de jornada de trabalho, dia após dia, sem sabotar a propriedade de seus patrões ou se apropriar dela, o fazem não porque temem o poder do Estado, mas porque, em algum nível, essas pessoas aceitam a legitimidade dos arranjos sociais que tornam necessários seus trabalhos para suas subsistências e sobrevivências, enquanto seus patrões têm riquezas suficientes para viverem suas vidas sem precisar trabalhar, enriquecendo a partir dos frutos dos trabalhos dos seus funcionários e funcionárias. Neuhouser (2014) destaca que o consentimento que autoriza a maioria das desigualdades sociais não é o típico de contratos, mas consiste na manutenção das crenças mais ou menos conscientes sobre a adequação de cer-

tas práticas e instituições, que, em última instância, repousam na liberdade humana (dos próprios concernidos). Dessa maneira, os menos favorecidos são, em certa parte, coniventes com a situação em que se encontram, mas, também, são eles os responsáveis por alterar essa condição.

No pensamento de Piketty (2019), a ideologia seria a responsável por manter as pessoas ligadas ao sistema de desigualdade. Dessa forma, a desigualdade seria vista como um fenômeno político-ideológico, mas isso não implicaria que as desigualdades possam ser magicamente eliminadas, mas sim que se deve levar a sério a diversidade ideológico-institucional das sociedades humanas e ter cuidado com todos os discursos que visam naturalizar as desigualdades e negar a existência de alternativas.

Desse modo, uma vez que as desigualdades morais e políticas (ou sociais) não derivam de uma natureza humana intrinsecamente desigual, tem-se que é a partir dessa ideia que está a maior força normativa do pensamento de Piketty (2019) e Rousseau (2013), pois ambos – a partir do reconhecimento do papel das instituições sociais nas desigualdades – acabam por afirmar a possibilidade de um sistema social que não seja desigual.

Assim, pode-se afirmar que, para Rousseau, é necessário que haja o Estado para harmonizar, até onde isso for possível, a vida em sociedade, i.e., a vida no Estado Civil, pois, visto que foi instituída a sociedade civil e se saiu do Estado de natureza mais original de todos, não é possível que se volte ao Estado de Natureza nem que se viva em *sociedade* sem o Estado, sendo que o ponto de partida para um Estado justo, segundo o filósofo genebrino, é a igualdade entre as pessoas, já que, como afirmado por Petroni (2017c), para Rousseau, o autogoverno é a única condição de justificativa para a imposição de deveres entre pessoas que são vistas como livres e iguais.

2.2 O REGRESSO A RAWLS

Nesse ponto, julga-se necessário fazer um regresso ao pensamento do filósofo John Rawls, pois avalia-se que o pensamento do economista francês Thomas Piketty, assim como o de Jean Jacques Rousseau, são consonantes com o de Rawls, pois este herda de Rousseau o igualitarismo e se torna a principal expressão do igualitarismo relacional do século XX (cf. seção 3.3). Com Piketty, Rawls partilha o espírito da crítica ao capitalismo, inclusive do estado de bem-estar social. Em Piketty, isso fica claro, com a crítica elaborada pelo economista francês à social-democracia do século XX (cf. seção 4.1). E com base no pensamento do economista britânico James Meade, Rawls apresenta e defende dois regimes econômicos alternativos ao capitalismo (como se argumentará na seção 4.3), conhecidos como democracia de cidadãos-proprietários e socialismo (democrático) liberal. Desse modo, argumenta-se que os regimes de Rawls e Piketty são dois lados de uma mesma moeda (anticapitalista), sobre a qual o socialismo participativo de Piketty pode ser lido como preenchendo a lacuna deixada por Rawls naquilo que diz respeito ao socialismo liberal.

Dessa forma, Rawls e Piketty – cada um a seu modo – apresentarão possíveis soluções ao problema das desigualdades socioeconômicas contemporâneas, oriundas do modo de produção capitalista. Sublinha-se que, ao se ler as perspectivas dos autores em conjunção, enquanto partes de um mesmo projeto social igualitarista, chega-se a uma alternativa verdadeiramente revolucionária (uma *utopia realizável*⁵), que garantirá a liberdade

⁵ Realistically utopian. Cabe salientar que uma utopia realizável é, segundo Rawls (2001, cap. 1), a esperança de que o mundo social permite ao menos uma ordem política decente, de modo que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito,

e a igualdade aos cidadãos e cidadãs das sociedades democráticas modernas frente ao capitalismo selvagem – que foi brilhantemente diagnosticado por Piketty (2014) – (em sua aceção neoliberal, ou neoproprietarista) que humilha, degrada, molesta, maltrata, despreza, abate, oprime e explora, dia após dia, sem qualquer sossego ou sombra e água fresca, aquelas pessoas que, mesmo após trabalharem toda uma vida, pecam em nada ter. Antes de se investigar esses pontos, de forma mais precisa, começa-se por apresentar o pensamento do filósofo estadunidense John Rawls.

Frisa-se que John Rawls foi um dos filósofos políticos mais significativos e importantes do século XX⁶. Com o seu livro *Uma teoria da justiça* (doravante *TJ*), publicado originalmente em 1971, tendo sua versão revisada publicada em 1999⁷, Rawls virou de cabeça para baixo o mundo intelectual – negando o utilitarismo e o perfeccionismo e dando primazia ao justo sobre as concepções de bem⁸. Sua teoria deontológica da justiça ganhou es-

é possível. Cf. Rawls, 2001, p. 4-13.

6 Autores como Amartya Sen (2011) – economista laureado com o Nobel de economia – e Samuel Freeman (2007b) – que foi aluno de Rawls – afirmam que Rawls é um dos maiores, se não o maior, filósofo político do século XX.

7 Cabe destacar que, neste livro, utilizou-se a versão revisada de *TJ* publicada em 1999. Em alguns momentos, adotou-se a versão de 1971 para explicitar algumas diferenças entre as versões. Nesses casos, a obra de 1971 é referenciada.

8 Drebrén (2003) afirma que o livro de 1971 é considerado a obra de filosofia política – e até mesmo de filosofia moral – mais importante desde o final da Segunda Guerra Mundial. O autor alega que muitos pensam, inclusive, que a obra de Rawls é o trabalho mais importante em filosofia política desde os escritos de John Stuart Mill. Vita (1999) aponta que a teoria da justiça de John Rawls segue sendo a mais importante tentativa do século XX de acomodar as exigências que derivam dos valores centrais da tradição política ocidental – liberdade, igualdade, solidariedade e autorrespeito – em uma visão normativa que tem credenciais liberais genuínas. Vita (2017) explica que não é possível desenvolver um esforço de pesquisa e reflexão, na teoria política normativa contemporânea, sem que o pensamento de Rawls seja levado em conta, dada a sua importância para essa área do conhecimento, que, segundo o autor, só é comparável com a importância similar que

paço e reverberação acadêmica, transformando-se em uma obra-prima para qualquer estudioso/a da justiça social, filosofia política, economia, direito, ciências sociais etc., pois, como afirmado por Pogge (2007), *Uma teoria da justiça* estimulou a contribuição de filósofos, economistas, juristas e cientistas políticos, entre outros, à teoria política e atraiu muitos jovens para esses campos de pesquisa e para se juntarem aos debates que se iniciaram. De acordo com o autor, *TJ* se tornou um verdadeiro clássico que provavelmente será lido e ensinado por muitas décadas à frente.

Forst (2014) afirma que a obra rawlsiana de 1971 é o ponto de referência mais importante na discussão contemporânea sobre a justiça. Para se ter uma ideia da dimensão que Rawls alcançou, Freeman (2003b) destaca que *TJ* foi traduzida para 27 idiomas e, apenas 10 anos depois da primeira publicação, havia mais de 2 500 trabalhos sobre a obra de Rawls. Posteriormente, Freeman (2007b) afirmou que *TJ* já havia sido traduzida para mais de 30 idiomas. Pogge (2007 [1994]) falava, anteriormente, da tradução de *TJ* para 28 idiomas, vendendo cerca de 400 mil exemplares somente em inglês, e tornando-se um produto básico nas universidades norte-americanas e europeias e uma inspiração para muitos países na América Latina, assim como China e Japão. Maffettone (2010), mais modesto nos números, afirmou que *TJ* vendeu mais de 300 mil exemplares somente em inglês; quando se pesquisa por Rawls no Google, mais de 2 milhões de páginas são retornadas. De acordo com Maffettone (2010), a obra de 1971 mudou radicalmente a filosofia política, ao ponto de ter sido citada pelo ex-presidente dos Estados

Habermas tem para o revigoramento da reflexão normativa na teoria social e política que é herdeira da filosofia europeia-continental. Segundo Vita (2017), *TJ* é um divisor de águas na filosofia política e na teoria política normativa contemporâneas, tanto por razões metodológicas como substantivas.

Unidos, Bill Clinton, como um livro exemplar sobre igualdade e liberdade, e, posteriormente, citada em tons semelhantes pelo líder chinês Hu Chin Tao. Desse modo, para Maffettone (2010), John Rawls acabou por se tornar o filósofo político mais proeminente dos últimos tempos.

Destaca-se que Rawls (1999a) procura apresentar princípios de justiça que expressem a ideia de que todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de qualquer um desses valores, ou de todos eles, seja vantajosa para todos. A partir dessa concepção geral da justiça, Rawls (1999a) afirma uma concepção específica/particular de justiça, em que consta aquilo que o autor chamou de “princípios da justiça como equidade”. Antes de se verificar quais seriam esses princípios, é importante trazer uma importante correção realizada por Rawls em *Justice as fairness: a restatement* (doravante *JFR*) na qual o autor afirma que a justiça como equidade é uma concepção específica política e não uma concepção geral de justiça, e, portanto, aplica-se primeiramente à estrutura básica e vê as outras questões de justiça local e questões de justiça global como exigindo uma consideração separada sobre seus méritos.

A estrutura básica é o tema principal da justiça porque os seus efeitos são profundos sobre as vidas das pessoas e estão presentes desde o início na vida de qualquer ser humano. Segundo Rawls (1999a), ao afirmar que “a estrutura básica é o assunto principal da justiça”, tem-se como pano de fundo a ideia de sociedade como um empreendimento cooperativo para vantagem mútua, i.e., “[...] a estrutura básica é um sistema público de regras que define um esquema de atividades que leva as pessoas, em conjunto, a agirem visando produzir uma maior soma de benefícios e atribuir a cada

uma das reivindicações reconhecidas a participação nos lucros [...]” (Rawls, 1999a, p. 74).

Como será visto com mais detalhes posteriormente, Rawls (1999a) assevera que uma estrutura básica deve ser regulada por uma constituição justa que assegure a igual liberdade de cidadania, garantindo as liberdades de consciência e a liberdade de pensamento (P1), bem como o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, em oposição à igualdade formal (P2). O processo político, por sua vez, é conduzido quando as circunstâncias permitem, como um procedimento justo para a escolha entre governos e para a promulgação de uma legislação justa.

Rawls (1999a) afirma que o processo político é importante para decretar, rever regras e tentar controlar os poderes legislativo e executivo do governo, uma vez que, mesmo que tudo seja feito de acordo com os procedimentos constitucionais – como os constitucionalistas desejam –, é necessário explicar por que eles são aceitos. Nessa formulação, nada que se pareça com as restrições de um mercado competitivo será válido. Não existirão sanções legais, no sentido comum, para muitos tipos de ações inconstitucionais dos parlamentos e chefes executivos – e das forças políticas que eles representam. De acordo com o filósofo estadunidense, portanto, os principais atores políticos serão guiados pelo que considerarão moralmente admissível, e, posto que nenhum sistema de controle e equilíbrio constitucional conseguirá estabelecer uma mão invisível que possa orientar o processo para um resultado justo, eles também contam com um senso público de justiça. Dessa forma, Rawls (1999a) pressupõe uma teoria da justiça que explique como os sentimentos morais influenciam a condução dos assuntos

públicos – a desobediência civil seria um exemplo disso, porém esse não será um tópico discutido (cf. Tomé, 2018).

No §10 da *TJ*, Rawls (1999a) afirma que instituições são um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes, imunidades e afins. Já no §75, a afirmação é que as instituições são padrões de conduta humana definidos pelos sistemas públicos de regras e a própria posse dos cargos e posições já indica certas intenções e objetivos. Isso se dá porque as regras especificarão certas formas de ação como permitidas ou proibidas, assim como preverão determinadas sanções e penas, quando violações forem cometidas. As principais instituições serão a constituição política e os arranjos econômicos e sociais, que, considerados em conjunto, definirão os direitos e deveres das pessoas e influenciarão as suas perspectivas de vida. Rawls (1999a) cita como exemplos dessas instituições a garantia legal da liberdade de pensamento e consciência, os mercados competitivos, com a propriedade privada dos meios de produção, e a família monogâmica. Como se verá, apesar de o autor citar esses casos como exemplos das instituições sociais que são objetos da estrutura básica, Rawls poderia ter citado outros exemplos, assim como não significa que uma sociedade, para ser justa, precise ter os meios produtivos concentrados em mãos privadas. Em especial, sublinha-se o fato de Rawls, após sofrer críticas de autoras feministas, alterar a ideia de família monogâmica para família nuclear.

O filósofo estadunidense pontua que a justiça como equidade é uma concepção política. Uma concepção de justiça é política porque ela é enquadrada para se aplicar apenas à estrutura básica da sociedade, suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um esquema unificado de cooperação social; além disso, ela é apresentada independente-

mente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica mais ampla e abrangente, pois ela é elaborada em termos de ideias políticas fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática (Rawls, 1996, conf. VI). Para o autor, a concepção política é uma expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre cidadãos e cidadãs vistos/as como livres e iguais. Destaca-se que, de acordo com Rawls (1996, p. 68), caberá à publicidade assegurar que “[...] os cidadãos estejam em condições de conhecer e aceitar as influências difusas da estrutura básica que moldam sua concepção de si mesmo, seu caráter e seus fins [...]” (cf. Rawls, 1996, conf. II).

Realça-se que o sistema social, segundo Rawls (1999a), molda os desejos e aspirações que os cidadãos e as cidadãs vão ter, assim como determina em parte o tipo de pessoas que querem ser, e o tipo de pessoas que são. Os princípios da justiça social, portanto, regulam a escolha de uma constituição política e os principais elementos do sistema econômico e social. Para o autor, os princípios de justiça para as instituições não devem ser confundidos com os princípios que se aplicam aos indivíduos e às ações individuais em situações particulares⁹. Os princípios da concepção específica de justiça foram apontados por Rawls (1999a, p. 266), de modo definitivo em *TJ*, como:

9 Os princípios para os indivíduos seriam escolhidos posteriormente aos princípios para as instituições. De acordo com Rawls (1999a), os princípios para os indivíduos seriam o dever natural de justiça (com os princípios de obrigação complementando-o) e o dever de equidade, e correspondem aos dois aspectos da personalidade moral. Como se sabe, a partir dos anos de 1980, Rawls desenvolveu os conceitos de razoabilidade e racionalidade para explicitar suas considerações sobre a personalidade moral das pessoas.

Primeiro Princípio:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais, compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

Segundo Princípio:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que, ao mesmo tempo:

- (a) tragam o maior benefício possível aos menos favorecidos, obedecendo o princípio da poupança justa; e
- (b) sejam vinculadas aos cargos e posições sociais abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

No pensamento de Rawls (1999a), os princípios da justiça seriam escolhidos dentro daquilo que o autor chamou de *posição original*. Os princípios têm como objetivo definir os laços institucionais e a ligação das pessoas umas com as outras. A concepção de justiça será incompleta, sublinha-se, até que esses princípios sejam escolhidos. Além disso, a posição original seria uma forma de justiça procedimental pura, pois é definida como um *status quo* em que qualquer acordo alcançado é justo.

Destaca-se que, para Rawls (1999a), na justiça como equidade, a posição original de igualdade corresponde à ideia de Estado da Natureza apresentado pela teoria tradicional do contrato social. O autor acredita que a teoria contratual possui a vantagem de transmitir a ideia de que os princípios de justiça podem ser concebidos como princípios que serão escolhidos por pessoas racionais, permitindo que as concepções de justiça possam ser explicadas e justificadas. “A ideia da posição original é estabelecer um procedimento equitativo para que quaisquer princípios acordados sejam justos. O objetivo é utilizar a noção de justiça procedimental pura como base da teoria [...]” (Rawls, 1999a, p. 118). Essa posição original também se difere da

utilizada para as relações interestatais e deve ser vista como um dispositivo analítico útil.

Em três momentos distintos, Rawls utiliza-se de uma posição original para o trato entre países, na própria *TJ*, quando discute a justificação da objeção de consciência, e em seu artigo (1993) e livro (1999b) homônimos intitulados *The law of people* (O direito dos povos). Na *TJ*, Rawls afirma que se pode estender a interpretação da posição original e pensar nas partes como representantes de diferentes nações que devem escolher, em conjunto, os princípios fundamentais para julgar as reivindicações conflitantes entre os Estados. Sublinha-se uma diferença importante com a posição original da sociedade doméstica, a saber, que as partes não representarão pessoas, mas sim *povos*.

Assim como na posição original oficial, as partes estarão sob o véu de ignorância, de modo que, apesar de saberem que representam nações diferentes, não sabem nada sobre as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, seu poder e força em comparação com outras nações, anulando as contingências e os preconceitos do destino histórico. O princípio que regeria as relações interestatais, de acordo com o filósofo estadunidense, seria o de igualdade, dando-lhes direito à autodeterminação coletiva e à autodefesa. Nas obras de 1993 e 1999b, Rawls mantém essa ideia, sofrendo uma série de críticas por parte dos cosmopolitas. Essa discussão não será abordada neste trabalho, para aprimoração do pensamento rawlsiano das relações internacionais¹⁰.

10 Cf. Barry (1973, 1991a, 1991b); Beitz (1999 [1979]); Pogge (1989, 2004, 2006); Boucher (2006); Martin e Reidy (2006); Miller (2006); Freeman (2006, 2007a, 2007b); Wenar (2006); Maffettone (2010); Bercuson (2014).

A noção de justiça procedimental pura, segundo Rawls (1999a), é mais bem compreendida a partir de uma comparação com a justiça procedimental perfeita e com a justiça procedimental imperfeita. A justiça procedimental perfeita, segundo Rawls (1999a), pode ser exemplificada pela divisão de um bolo, pois, para que se possa chegar a uma divisão justa, pressupõe-se que se deve adotar o procedimento de que a pessoa que for a responsável pela divisão terá para si apenas a última fatia do bolo, e as outras pessoas poderão escolher os seus pedaços primeiro. Rawls (1999a) pressupõe que, nesse caso, a pessoa dividirá todos os pedaços de maneira igual, para garantir para si o maior pedaço possível.

No pensamento de Rawls, a justiça procedimental perfeita implica que: i) há um critério independente para uma divisão justa, um critério definido e separado antes de o processo acontecer; e ii) é possível criar um procedimento que, com certeza, trará o resultado desejado. O essencial é que haja um padrão independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que, com certeza, conduzirá a ele.

A justiça procedimental imperfeita, por sua vez, é exemplificada pelo processo criminal, do qual parece ser impossível determinar as regras legais de modo que elas sempre levem ao resultado correto. Dessa forma, mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado, i.e., culpabilizar uma pessoa inocente e inocentar uma pessoa culpada, por exemplo. Conforme Rawls (1999a), a marca característica da justiça procedimental imperfeita é que não há processo factível que, com certeza, leve a um resultado justo, mesmo havendo um critério independente para produzir o resultado correto.

É importante ressaltar que, de acordo com Rawls (1999a), uma constituição justa deve ser vista como pertencendo ao âmbito da justiça procedimental imperfeita, pois (i) deve ser um procedimento justo que satisfaça os requisitos de igual liberdade e (ii) deve ser enquadrada de modo que, dentre todos os arranjos justos e viáveis, seja vista como a mais provável no estabelecimento de um sistema legislativo justo e eficaz, porém sem a certeza de que se está adotando o procedimento correto. Por isso, a constituição pode ser “emendada” e constantemente avaliada por meio de uma “convenção constitucional”.

Contrastando com a justiça procedimental perfeita e imperfeita, há a justiça procedimental pura. Ela pode ser vista quando não há critério independente para o resultado correto, porém existe um procedimento correto ou justo, de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, desde que o procedimento tenha sido corretamente aplicado. Para Rawls (1999a), a justiça procedimental pura pode ser explicada por meio do jogo de azar. Conforme o autor, se algumas pessoas se engajam em uma série de apostas justas, a distribuição do dinheiro após a última rodada é justa, ou ao menos não é injusta, independente de qual seja essa distribuição. Rawls (1999a) supõe que apostas justas são aquelas que têm uma expectativa zero de ganho, e são feitas de maneira voluntária, sem trapaça ou coisa do gênero. Destarte, o processo de aposta é justo e aceito de maneira livre em condições que são justas, em que as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo. Assim sendo, o que torna o resultado das apostas justo, ou não injusto, é que ele tenha sido ocasionado por uma série de apostas justas, e um procedimento equitativo que traduza a sua equidade no resultado apenas quando é efetivamente levado a cabo. Conse-

quentemente, é necessário constituir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições, em que a confiança na justiça procedimental pura pressupõe que a estrutura básica satisfaça os dois princípios (Rawls (1999a)).

Dada a justiça procedimental pura, as partes precisam estar sob um *véu de ignorância*, pois deve-se anular os efeitos de contingências específicas que colocam as pessoas em desacordo, sem permitir que as partes tentem explorar as circunstâncias sociais e naturais em seu próprio benefício (ou de seu representado). Sob o véu de ignorância, as partes não conhecem os seus lugares na sociedade, suas posições de classe ou *status* social, assim como a sorte ou o azar nas distribuições dos bens e habilidades naturais, inteligência, força etc. Elas também não teriam acesso às suas concepções do bem ou às suas propensões psicológicas especiais. Além disso, as partes também não conheceriam as circunstâncias particulares de sua própria sociedade, i.e., não conheceriam suas situações econômicas ou políticas, ou o nível de civilização e cultura que sua sociedade teria sido capaz de alcançar. Também lhes seria restrito o conhecimento sobre a qual geração pertencem, apenas saberiam que são todas elas contemporâneas.

Rawls (1999a) afirma que o véu da ignorância impede que as partes possam moldar suas visões morais de acordo com os seus próprios apegos e interesses particulares. Com o véu, elas olham para a ordem social a partir de um ponto de vista que todos podem adotar, em pé de igualdade. Conforme Rawls (1999a), é razoável supor que as partes, na posição original, são iguais, com os mesmos direitos no procedimento de escolha dos princípios, podendo fazer propostas, apresentar razões etc. A igualdade de *status* entre as partes, na posição original, tem por objetivo “[...] representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas com uma con-

cepção do seu bem e capazes de um sentido de justiça [...]” (Rawls, 1999a, p. 17). A igualdade é considerada similar dados dois aspectos: (i) os sistemas de fins não são classificados por meio de seus valores; e (ii) presume-se que as pessoas possuam a capacidade necessária para entender e agir conforme os princípios acordados na posição original.

A posição original transmite a ideia de que os princípios de justiça são acordados em uma situação inicial justa, i.e., os princípios da justiça como equidade são os princípios que as pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em posição inicial de igualdade como definindo os termos fundamentais de sua associação. Rawls (1999a) declara que a posição original se justifica enquanto um experimento da teoria da escolha racional e, uma vez que o véu de ignorância descarta o conhecimento das inclinações das partes na posição original, faz com que as partes não saibam se têm ou não uma aversão incomum a correr riscos e, portanto, a escolha de uma concepção de justiça dependerá apenas de uma avaliação racional da aceitação de riscos que não são afetados pelas preferências individuais peculiares de correr riscos das partes.

Cabe destacar que Rawls, tanto na conferência II do *PL* quanto no capítulo 3 de *JFR*, faz uma importante correção, a saber, se antes (*IJ*) se afirmou a posição original como parte da teoria da escolha racional, agora essa ideia é vista como incorreta. Segundo o autor, apesar de a posição original utilizar a teoria da escolha racional, o faz apenas de forma intuitiva, no relato das partes e de seu raciocínio. Desse modo, Rawls (2001, cap. 3) afirma que a conta das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão) racional, mas que essa teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça, que tenta expor princípios razoáveis de justiça. Para o autor, não

se pensa em derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo.

Os princípios de justiça acordados não são, portanto, deduzidos das condições da posição original: eles são selecionados a partir de uma determinada lista. A posição original é um dispositivo de seleção: opera em uma família de princípios de justiça encontrados em, ou moldados a partir de, nossa tradição de filosofia política [...]” (Rawls, 2001, cap. 3, p. 83).

Rawls (1999a) afirma que a posição original não deve ser pensada como uma assembleia geral, que todas as pessoas viverão em algum momento tampouco como uma assembleia que definiria a maneira como todas as pessoas poderiam viver em algum momento. Não se trata, também, de uma reunião de todas as pessoas concernidas reais ou possíveis. A posição original deve ser interpretada para que se possa, a qualquer momento, adotar sua perspectiva de modo que as restrições sejam sempre as mesmas e se chegue sempre aos mesmos princípios.

O filósofo estadunidense afirma que a posição original não é pensada como um estado de coisas histórico-real, nem como uma condição primitiva da cultura. Ela deve ser entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a levar a uma certa concepção de justiça.

Além de ser uma situação puramente hipotética, a posição original não tem o objetivo de explicar a conduta humana, a não ser na medida em que tenta dar conta dos juízos morais dos seres humanos e da existência de um sentido de justiça. Dessa forma, a justiça como equidade seria uma teoria dos sentimentos morais que se manifesta a partir dos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Segundo o autor, esses sentimentos presumivelmente afetam o pensamento e a ação das pessoas até certo ponto, de forma que,

embora a concepção da posição original faça parte da teoria da conduta, ela não implica que existam situações reais que se assemelhem a ela.

Realça-se que, no pensamento rawlsiano, a partir do equilíbrio reflexivo, seria possível explicar o experimento da posição original, que seria visto como um mecanismo responsável por analisar se os princípios escolhidos corresponderiam às convicções de justiça que as pessoas possuem, ou se os princípios expressos pela posição original poderiam, ao menos, ser acomodados com as convicções mais firmes das pessoas e fornecer orientação moral quando necessário. A esse processo dá-se o nome de equilíbrio reflexivo, pois fará com que os princípios e julgamentos coincidam (equilíbrio), e porque os princípios e julgamentos se conformarão com as premissas derivadas (reflexivo). Esse equilíbrio, segundo Rawls (1999a), não é necessariamente estável; pode ser perturbado a partir de um exame mais aprofundado das condições que devem ser impostas à situação contratual e aos casos particulares que levam as pessoas a reverem seus posicionamentos.

De acordo com Freeman (2007b), o equilíbrio reflexivo é a ideia mais geral de justificação. Não é parte de um relato epistemológico mais geral de justificação; é um relato de justificação apropriado à filosofia moral, para a justificação de princípios morais. O autor declara que, no *PL*, Rawls vê o equilíbrio reflexivo como uma reivindicação metodológica que afirma a justificação de uma concepção moral que se encaixa, com as convicções morais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, exigindo, assim, que as pessoas avaliem criticamente as suas convicções e assumam que nenhuma delas pode ser tomada como irrefutável. Pressupõe-se que pessoas livres e iguais tenham tanto o direito a ter confiança nas conclusões deliberadas do

raciocínio moral reflexivo quanto têm em quaisquer outras formas de reflexão crítica filosófica ou científica.

Assim, assume-se que, por mais questionáveis que sejam as convicções morais particulares, as pessoas podem ter confiança em suas capacidades de raciocínio moral e julgamento; e a justificativa na filosofia moral deve funcionar dentro do raciocínio moral, sendo necessária para a justificativa de uma concepção moral que “se ajuste” às convicções morais consideradas, em todos os níveis de generalidade, tratando-se de um processo socrático, no qual faz-se uma espécie de autoexame crítico do próprio senso de justiça, para descobrir os princípios que regulam e refletem os (considerados) julgamentos morais das pessoas.

O equilíbrio reflexivo, segundo Freeman (2007b), requer que os julgamentos morais considerados em todos os níveis de generalidade sejam vistos como relevantes na argumentação e justificação de princípios morais. Ele não privilegia nem o geral nem o particular, assim como é não fundamentista, i.e., não tenta fundamentar princípios morais em outros princípios ou julgamentos abstratos que são tomados como axiomáticos, evidentes por si mesmos e não abertos à revisão, pois, uma vez que as pessoas possuem muitos tipos diferentes de convicções morais, elas devem estar sujeitas à revisão, visando torná-las consistentes com os princípios morais em equilíbrio reflexivo.

Destaca-se que o equilíbrio reflexivo requer apenas que o agente faça revisões em seus pensamentos com convicção e confiança, e continue afirmando esses princípios quando se trata de aceitar suas consequências na prática. A independência da teoria moral da epistemologia decorre do fato

de que o procedimento de equilíbrio reflexivo não pressupõe que haja uma concepção moral correta (Rawls, 1999b [1975]).

Mas o que se escolheria na posição social? Rawls (1999a) pressupõe que as partes na posição original devem optar por bens (sociais) primários. Rawls (1975) destaca que os bens sociais primários são certas características objetivas das instituições sociais e da situação das pessoas com relação a eles; o mesmo índice desses bens é usado para comparar as circunstâncias sociais de todos. Assim, o índice fornece uma base de comparação interpessoal para fins de justiça; ele não é uma medida de satisfação ou insatisfação geral dos indivíduos. Esses bens primários são coisas que se conjectura que uma pessoa racional quer sempre mais do que menos. A ideia, ressalta Rawls (1999a), é que, conforme uma pessoa possui mais desses bens, em geral, maior a garantia de sucesso no cumprimento de suas intenções e no avanço de seus fins, quaisquer que sejam eles.

Os bens primários são direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza. Eles são sociais porque possuem uma conexão com a estrutura básica, e definem as liberdades e oportunidades pelas regras das grandes instituições. A distribuição da renda e da riqueza são reguladas por eles. A ideia principal, diz Rawls (1999a), é que o bem de uma pessoa é determinado pelo que ela considera como o plano de vida mais racional, em longo prazo, dadas as circunstâncias razoavelmente favoráveis.

Conforme Rawls (1999a), os bens primários não servem para observar o uso que as pessoas fazem dos direitos e oportunidades, para medir a satisfação que se pode alcançar com eles, muito menos para maximizá-los. Na justiça como equidade, é assegurado a cada pessoa o direito à igual liberdade de seguir seu plano de vida, qualquer que seja, desde que isso não

viole o que a justiça exige. Destarte, as pessoas partilham dos bens primários com base no princípio de que alguns podem ter mais, se forem adquiridos de forma a melhorar a situação daqueles que têm menos.

Deve-se salientar que as partes, na posição original, não sabem que formas particulares os seus interesses tomarão, mas, mesmo assim, assumem que têm tais interesses e que as liberdades básicas necessárias para sua proteção são garantidas pelo primeiro princípio, pois possuem um único entendimento na posição original, a saber, que devem ter uma maior igual liberdade, i.e., um sistema semelhante de liberdade para todos, para que, assim, possam alcançar seus objetivos.

Em *Kantian constructivism in Moral Theory*, Rawls (1980) afirma que, com a introdução dos bens primários, busca-se as condições sociais de fundo e os meios gerais de uso comum normalmente necessários para o desenvolvimento e exercício das duas capacidades morais, a racionalidade e a razoabilidade, assim como para perseguir uma concepção do bem. Portanto, os bens primários não devem ser entendidos como meios gerais essenciais para atingir quaisquer objetivos últimos que uma pesquisa empírica ou histórica abrangente possa mostrar que as pessoas normalmente têm em comum em todas as condições sociais. “Os bens primários são apontados perguntando quais são as coisas geralmente necessárias como condições sociais e meios para que os seres humanos possam realizar e exercer as suas capacidades morais e perseguir seus objetivos finais (supostamente dentro de certos limites)” (Rawls, 1980, p. 526).

Cabe salientar que Rawls (1999d [1982]) destaca que os bens primários ajudam a fornecer um padrão público que todos podem aceitar, mas, uma vez que os cidadãos e cidadãs têm concepções conflitantes do bem, não

pode haver qualquer acordo prático sobre como comparar a felicidade definida, por exemplo, pelo sucesso em realizar planos de vida, nem qualquer acordo prático sobre como avaliar o valor intrínseco desses planos. Para Rawls (1999d [1982]), ao confiar em bens primários, a justiça como equidade sublinha que, para questões de justiça, apenas certos tipos de considerações são relevantes. Faz-se comparações interpessoais em muitos contextos diferentes e para muitos propósitos diferentes, e, segundo o autor, cada contexto tem suas considerações relevantes de acordo com os fins apropriados em vista. Assim, os bens primários são coisas geralmente requeridas, ou necessárias, pelos cidadãos e cidadãs como pessoas morais livres e iguais que procuram avançar com as concepções do bem.

Rawls (1996, conf. II) destaca que a base da confiança das partes nos bens primários está no reconhecimento de que esses bens são essenciais para a realização dos interesses de ordem superior ligados às capacidades morais dos cidadãos e cidadãs e suas concepções determinantes do bem (na medida em que as restrições à informação permitem que as partes saibam disso). As partes, de acordo com o autor, estão tentando garantir as condições políticas e sociais para que os cidadãos e cidadãs possam perseguir seu bem e exercer as capacidades morais que os caracterizam como livres e iguais. Rawls (1996, conf. II) declara que o objetivo das partes é chegar, portanto, a um acordo sobre princípios de justiça, que permitam aos cidadãos e às cidadãs que eles/elas representam na posição original tornarem-se pessoas plenas, ou seja, que possam desenvolver e exercer adequadamente suas capacidades morais e buscar as concepções determinantes do bem que venham a formar.

Rawls (1996, conf. IX) afirma que a justiça como equidade introduz os bens primários para especificar melhor os pormenores dos princípios de justiça, de modo a torná-los exequíveis em condições sociais normais. Os direitos, liberdades e oportunidades básicas são iguais, e os cidadãos e cidadãs devem dispor de meios para todos os fins suficientes para os utilizar eficazmente. Os bens primários, salienta Rawls (1996, conf. IX), especificam os direitos e liberdades e quais são os meios para que esses princípios possam ser utilizados.

Sublinha-se que, no pensamento rawlsiano, o autorrespeito será o principal dos bens primários e deve ser visto como (i) “[...] o sentido do próprio valor de uma pessoa, sua convicção segura de que vale a pena realizar sua concepção de bem, seu plano de vida [...]”; e (ii) “[...] confiança na própria capacidade, na medida do possível, de cumprir as próprias intenções [...]”. (Rawls, 1999a, p. 386). Segundo o autor, o autorrespeito é um bem primordial e, sem ele, nada parece valer a pena que se faça, ou, se algumas coisas têm valor, falta a vontade de lutar por elas. A base social do autorrespeito, em uma sociedade justa, não é a parcela de renda de cada um, mas a distribuição publicamente afirmada de direitos e liberdades fundamentais. Essa distribuição deve ser igualitária, pois todas as pessoas têm um *status* semelhante e seguro quando se reúnem para conduzir os assuntos comuns da sociedade em geral. Segundo o filósofo estadunidense, a igualdade de direitos e as atitudes públicas de respeito mútuo têm um lugar essencial na manutenção de um equilíbrio político e na garantia do autovalor na vida dos cidadãos e das cidadãs.

Frisa-se que, com os dois princípios, Rawls (1999a) tem como finalidade distinguir os aspectos do sistema social que definem e asseguram as

liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades sociais e econômicas. No pensamento rawlsiano, os princípios da justiça como equidade devem obedecer a uma ordenação serial/lexical – pois as prioridades lexicais da justiça representam o valor das pessoas – que faz com que o primeiro princípio da justiça se sobreponha ao segundo, assim como a parte *b* do segundo princípio (princípio da igualdade equitativa de oportunidades) seja anterior à primeira parte (princípio da diferença). O que os dois princípios da justiça definem é uma parte justa no caso de instituições pertencentes à estrutura básica. Dessa maneira, para que um arranjo seja justo, cada pessoa deve receber uma parte justa dos benefícios sociais. A contrapartida é que todas as pessoas (incluindo ela própria) devem fazer a sua parte para a manutenção do sistema social.

2.3 O VALOR EQUITATIVO DAS LIBERDADES POLÍTICAS

O primeiro princípio da justiça, como se viu, é definido por Rawls (1999a, p. 266) como “[...] cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais, compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos”. A ideia subjacente é que as partes, na posição original, aceitariam um princípio de igual liberdade, mesmo sem o conhecimento dos fins mais particulares, pois concordariam em conformar as concepções do bem com as exigências dos princípios da justiça, ou pelo menos em não fazer pressão sobre reivindicações que violem os princípios diretamente.

Rawls (1999a) exemplifica seu ponto a partir da tolerância religiosa. A ideia intuitiva é que se deve generalizar o princípio da tolerância religiosa a uma forma social, chegando a uma igual liberdade nas instituições públicas. Esse princípio seria reconhecido na posição original, pois as partes não conheceriam as convicções religiosas ou morais que possuiriam, nem o conteúdo particular das obrigações morais ou religiosas e suas interpretações. Também não lhes seriam disponibilizadas informações sobre as concepções (religiosas, morais ou filosóficas) adotadas, como, por exemplo, se elas seriam majoritárias ou minoritárias na sociedade.

Assim, conforme Rawls (1999a), as partes acabam optando pela igual liberdade, para não correrem o risco de sacrificarem as “suas” liberdades, permitindo que uma doutrina religiosa ou moral dominante persiga ou reprima as outras doutrinas e seus adeptos. O Estado, portanto, não pode favorecer nenhuma religião em particular e nenhuma penalidade ou deficiência pode estar ligada a qualquer afiliação religiosa ou falta dela. O resultado é que a noção de um Estado confessional é rejeitada na posição original.

Enfatiza-se que o governo não possui autoridade para tornar as associações legítimas ou ilegítimas, assim como não tem essa autoridade no que diz respeito à arte e à ciência, pois não são assuntos de sua competência. O Estado, então, deve ser visto como uma associação constituída por cidadãos e cidadãs iguais, que não se preocupa com a doutrina filosófica e religiosa dos indivíduos em particular, mas regula a busca das pessoas em seus interesses morais e espirituais de acordo com princípios com os quais eles próprios concordariam numa situação inicial de igualdade. O governo opera como agente dos cidadãos e cidadãs e satisfaz as exigências da sua

concepção pública de justiça, de modo que a ideia de Estado *laicicista*¹¹ é descartada, uma vez que os princípios da justiça apenas subscrevem as condições de igual liberdade moral e religiosa.

Rawls (1999a) afirma que, a partir do primeiro princípio da justiça como equidade, haveria uma lista de liberdades básicas iguais que precisariam ser asseguradas em uma sociedade bem ordenada. A lista das liberdades básicas iguais seria expressa do seguinte modo: a liberdade política (o direito de votar e exercer cargos públicos) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e a liberdade de pensamento; a liberdade da pessoa; o direito de posse de bens pessoais e a liberdade de prisão e apreensão arbitrárias, tal como definido pelo conceito de Estado de direito. Essas liberdades devem ser igualmente distribuídas por meio do primeiro princípio da justiça e devem ser incorporadas e protegidas pela constituição.

Cabe sublinhar que, na convenção constitucional, o objetivo das partes (i.e., os constituintes que já estão sob um véu de ignorância mais opaco, porém ainda presente) é encontrar entre as constituições justas (aquelas que satisfazem o princípio da liberdade igual, vulgo P1) aquela que terá mais probabilidade de organizar uma sociedade sob uma legislação justa e eficaz, tendo em vista os fatos gerais sobre a sociedade em questão.

Nesse ponto, deve-se destacar que Rawls (1999a) afirma que a aplicação dos princípios se dá em uma sequência de quatro estágios, a saber: a posição original, o processo constituinte, a escolha legislativa e a administra-

11 Cabe apontar uma diferenciação implícita no pensamento de Rawls entre *Estado Laico* (ou secular) e *Estado Laicicista*, em que o primeiro significaria um Estado no qual nenhuma doutrina abrangente seria privilegiada na estrutura básica da sociedade, ao passo que, na segunda acepção, vê-se uma doutrina abrangente não religiosa, atea ou agnóstica, por exemplo, sendo privilegiada frente às doutrinas religiosas abrangentes. Julga-se que Rawls seria defensor do Estado Laico e crítico do Estado Laicicista.

ção ordinária das sociedades. O autor coloca que, na doutrina contratualista –à qual a justiça como equidade, com suas particularidades, pertence –, os princípios de justiça já foram acordados, e o problema, portanto, é formular um esquema que ajude na aplicação desses princípios.

Rawls (1999a) afirma que as liberdades expressas pelo P1 têm um âmbito de aplicação central dentro do qual só podem ser limitadas e comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas. E, posto que podem ser limitadas, nenhuma delas é absoluta. Assim, é possível que uma instituição ou lei restrinja ou regule uma liberdade. O filósofo estadunidense cita, como exemplo, o fato de que certas regras são necessárias para que se regule um debate, pois, sem a aceitação de procedimentos razoáveis de investigação e debate, a liberdade de expressão perde o seu valor. A ideia é que a melhor disposição das várias liberdades depende da totalidade das limitações a que estão sujeitas. Rawls (1999a) afirma que, apesar das iguais liberdades poderem ser restringidas, esses limites estão sujeitos a certos critérios expressos pelo significado da igual liberdade e pela ordenação serial dos princípios de justiça, de forma que as restrições contidas no princípio da justiça garantem a todas as pessoas uma igual liberdade e lhes assegura que suas reivindicações não serão negligenciadas ou anuladas em prol de uma soma maior de benefícios (mesmo que para toda a sociedade).

Nesse ponto, cabe destacar que, na *TJ*, Rawls (1999a, p. 220) afirma a regra de prioridade do primeiro princípio do seguinte modo:

REGRA DE PRIORIDADE

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e, portanto, a liberdade só pode ser restringida em nome da liberdade. Há dois casos: (a) uma liberdade menos ampla deve fortalecer o sistema total de liberdade com-

partilhado por todos, e (b) uma liberdade menor que igual deve ser aceitável para os cidadãos com menos liberdade.

A regra de prioridade afirma a ideia de que as possíveis restrições das liberdades não se dão em nome, por exemplo, de uma soma maior de felicidade da sociedade, mas visando o fortalecimento da própria liberdade. Conforme Rawls (1999a), uma vez que os princípios são organizados serialmente (ou lexicalmente), não se permitem trocas entre liberdades básicas e ganhos econômicos e sociais, exceto sob circunstâncias extenuantes. Assim, a liberdade no pensamento rawlsiano pode ser limitada se isso, de algum modo, for a única forma de se evitar uma injustiça ainda maior; porém essa restrição se dá apenas quando se pode, com ela, evitar uma perda de liberdade ainda maior. A liberdade não pode ser restringida por meio de apelos de cunhos morais, religiosos ou filosóficos abrangentes.

Rawls (1999a, p. 177) assevera que a descrição geral de uma liberdade é “[...] esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está livre (ou não) desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo [...]”. É importante frisar que Rawls não possui uma definição meramente negativa da liberdade, mas, para o autor, tanto as associações como as pessoas singulares podem ser livres ou não livres, e as restrições podem variar desde deveres e proibições definidas por lei até influências coercivas decorrentes da opinião pública e da pressão social. O fato de os princípios de justiça se aplicarem às instituições faz com que os direitos e as liberdades básicas referidos por esses princípios sejam aqueles definidos pelas regras públicas da estrutura básica. Destarte, se as pessoas são livres (ou não) é determinado pelos direitos e deveres estabelecidos pelas principais instituições da sociedade. A liberdade é um certo padrão de formas sociais. Isto

posto, tem-se que o primeiro princípio requer apenas que certos tipos de regras, como aquelas que definem as liberdades básicas, se apliquem a todas as pessoas de igual forma e permitam a mais ampla liberdade compatível com uma liberdade semelhante para todas as outras pessoas.

Evidencia-se que, para o filósofo estadunidense, o P1 pode ser lido enquanto princípio de igual participação política, sobre o qual três aspectos precisam ser analisados: (i) o seu significado; (ii) a sua extensão; e (iii) as medidas que garantam o seu valor equitativo. Em vista disso, a partir do significado do princípio de igual liberdade política, tem-se que o preceito de “um eleitor, um voto”, quando estritamente respeitado, implica que cada voto tem o mesmo peso na determinação do resultado das eleições, exigindo que os membros da legislatura (com um voto cada) representem o mesmo número de eleitores.

Cabe destacar que, para Rawls (1999a), todas as pessoas adultas possuem o direito de participar dos assuntos políticos, de modo que o preceito “um eleitor, um voto” deve ser honrando, na medida do possível¹². As eleições, então, são vistas como justas e livres, e são realizadas regularmente, sendo que existem proteções constitucionais para as liberdades políticas, como liberdade de expressão (freedom of speech) e de reunião, e a liberdade de formar associações políticas (liberty to form political associations).

Destaca-se que o princípio de igual participação política, segundo Rawls (1999a), aplica-se às instituições e, desse modo, não define um ideal de cidadania, nem estabelece um dever que exige que todos participem ativamente das discussões políticas. O autor reconhece que, mesmo em uma sociedade bem ordenada, apenas uma pequena fração das pessoas desejará

¹² Como se verá, esse preceito é adotado também por Cage (2020) e Piketty (2019). Cf. seção 2.3.

se dedicar à política. Os distritos legislativos devem ser elaborados sob a orientação de certas normas gerais (que foram anteriormente especificadas na constituição) e aplicados, na medida do possível, por um procedimento imparcial. Além disso, todos os cidadãos e as cidadãs devem ter acesso igual, pelo menos no sentido formal, aos cargos públicos; assim, cada pessoa é elegível para aderir a partidos políticos, para concorrer aos cargos eletivos e para ocupar os cargos de autoridade, podendo, claro, haver certas qualificações impeditivas, como idade, residência, e assim por diante, mas que precisam estar razoavelmente relacionadas com as tarefas do cargo e do interesse comum e não podem discriminar injustamente pessoas ou grupos. As restrições, portanto, devem cair uniformemente sobre todos no curso normal da vida humana.

No que diz respeito à extensão da igual participação política, Rawls (1999a) assevera que a principal variação na extensão da igual liberdade política reside no grau em que a constituição é majoritária. Desse modo, há o uso da regra de maioria para todas as decisões políticas significativas sem qualquer restrição constitucional, pois a própria constituição deve tomar medidas para reforçar o valor da igualdade de direitos de participação para todos os membros da sociedade, i.e., deve garantir uma oportunidade equitativa de participar e de influenciar o processo político. Todas as pessoas, idealmente, possuem a mesma chance de alcançar posições de autoridade política, independentemente de a quais classes econômicas e sociais pertençam. Embora na fase da convenção constitucional as partes estejam comprometidas com os princípios da justiça, é necessário que elas façam algumas concessões umas às outras para operar um regime constitucional.

De acordo com Rawls (1999a), pode-se descrever uma constituição justa quando se estabelece uma forma de rivalidade justa para os cargos políticos e de autoridades, de modo que, ao se apresentar concepções do bem público e políticas destinadas a promover fins sociais, os partidos rivais procuram a aprovação dos cidadãos e cidadãs conforme as regras procedimentais que sejam justas, em um pano de fundo de liberdade de pensamento e de reunião, em que o valor equitativo das liberdades políticas é assegurado.

Deve-se relembra que a constituição é considerada como um procedimento justo, entretanto, imperfeito, pertencendo ao quadro da justiça procedimental imperfeita, pois, apesar de poder assegurar um resultado justo, ela não o fará sob a garantia de um procedimento justo. Isso ocorre, segundo a leitura de Rawls (1999a), porque não existe um processo político viável que garanta que as leis promulgadas de acordo com a constituição serão justas, tendo em vista que, em assuntos políticos, não se pode alcançar uma justiça procedimental perfeita. Assim, apesar de ser justificado que a maioria, em determinadas circunstâncias, tenha o direito constitucional de fazer a lei, isso não implicará que as leis promulgadas serão justas.

Desse modo, mesmo com a melhor das intenções, as opiniões das partes sobre a justiça estão sujeitas a choques e, portanto, ao escolherem uma constituição, devem adotar alguma forma de regra majoritária, pois aceitam os riscos de sofrer os defeitos de conhecimento e senso de justiça umas das outras, a fim de obter as vantagens de um processo legislativo eficaz. Adota-se assim, de acordo com Rawls (1999a), a regra de maioria para os processos políticos, já que não haveria outra forma de gerir um regime democrático.

Salienta-se que, ao aceitar a regra de maioria para as decisões políticas, as partes acabam por tolerar, em certas circunstâncias, leis injustas, que devem ter os seus fardos distribuídos de modo mais ou menos igual entre os diferentes grupos da sociedade, não devendo pesar muito sobre nenhum caso em particular. Para Rawls (1999a), o dever de civilidade impõe que as pessoas aceitem os defeitos das instituições e uma certa contenção no aproveitamento deles para preservar a confiança mútua. Um papel fundamental do princípio de maioria é que ele deve satisfazer as condições de justiça de fundo, i.e., as condições necessárias para garantir a liberdade política – liberdade de expressão e de reunião, liberdade de participar nos assuntos públicos e de influenciar, por meios constitucionais, o curso da legislação – e a garantia do valor equitativo dessas liberdades.

O valor equitativo das liberdades políticas é assegurado pela liberdade de expressão e de reunião, assim como pela liberdade de pensamento e consciência, que não são apenas exigidas dado o P1, como também – ponto em que Rawls segue Mill – são necessárias para que os assuntos políticos sejam conduzidos de forma racional. A ideia é que todas as pessoas devem ser capazes de fazer uso do fórum público (que deve ser aberto a todos) e possuir os meios para serem informadas sobre questões políticas, estando em condições de avaliar como as propostas afetam o seu bem-estar e quais são as políticas que fazem avançar a sua concepção do bem público. Fica-lhes disponível uma oportunidade equitativa de acrescentar propostas alternativas à agenda para a discussão política.

Assim, não cabe aos cidadãos e às cidadãs apenas discutir as leis e os termos de suas associações. É aberta aos participantes de uma sociedade também a disponibilidade de proporem as leis e os termos de cooperação

social – são destinatários, mas também coautores do direito (como afirma Habermas). Destaca-se, no entanto, que Rawls não se compromete com uma democracia direta (Vita, 2008). O princípio do igual valor das liberdades políticas é compatível com democracia representativa nos moldes liberais.

Rawls (1999a) afirma que o valor da liberdade de participação igualitária é diminuído, entretanto, sempre que aqueles que têm maiores meios privados podem usar as suas vantagens para controlar o curso do debate público. As desigualdades de renda e riqueza permitem que as pessoas mais bem situadas possam exercer uma maior influência sobre o desenvolvimento da legislação. Assim, é provável que usufruam de um peso preponderante (que será superior aos desejos daqueles menos favorecidos) na resolução de questões sociais, principalmente nos assuntos relacionados à manutenção – ou não – do sistema político e social com desigualdades. Dessa forma, é necessário que se instituem medidas compensatórias para que se possa preservar o valor equitativo de participação política.

Para Rawls (1999a), uma variedade de dispositivos pode ser usada para se garantir a efetividade do P1; por exemplo, em uma sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção, a propriedade (*property*) e a riqueza (*wealth*) devem ser amplamente distribuídas, e o governo deve fornecer regularmente dinheiro para incentivar a livre discussão pública, sendo que os partidos políticos necessitam tornar-se independentes dos interesses econômicos privados, de modo que suas receitas fiscais sejam suficientes para que desempenhem seus papéis no esquema constitucional, tornando-se autônomos em relação às exigências privadas. Deve-se realçar que Rawls (1999a) sustenta que os partidos políticos, na sociedade, não são meros grupos de interesses que pedem o governo em seu próprio nome.

Conforme o autor, para ganharem apoio suficiente, assim como para ganharem um cargo, os partidos políticos devem fazer avançar alguma concepção do bem público.

Destaca-se que, segundo Rawls (1999a), para que se possa garantir o valor equitativo das liberdades básicas de cada cidadão e cidadã em uma sociedade bem-ordenada, o financiamento das eleições deve ser público, com restrições para as contribuições de campanhas eleitorais; e deve-se garantir um acesso mais equitativo aos meios de comunicação social públicos, a partir de certos regulamentos de liberdade de expressão e de imprensa (mas sem restrições que afetem o discurso). Rawls também afirma que (i) cada pessoa tem assegurado, enquanto cidadã, um acesso justo e aproximadamente igualitário ao uso de recursos públicos concebidos para servir a um propósito político definido, i.e., o recurso público especificado pelas regras e procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política, visando produzir uma legislação justa, em que as reivindicações dos cidadãos e das cidadãs são mantidas dentro de certos limites padrão, por meio da ideia de um acesso equitativo e igual ao processo político enquanto recurso público; (ii) os recursos públicos têm espaço limitado e sem uma garantia da igualdade equitativa das liberdades políticas, e aqueles que dispõem de maiores meios podem se juntar e excluir aqueles que têm menos – o princípio da diferença não é suficiente para evitar esse problema, visto que o espaço limitado do fórum político público permite que a utilidade das liberdades políticas esteja muito mais sujeita à posição social e aos meios econômicos dos cidadãos e cidadãs do que à utilidade de outras liberdades fundamentais, motivo pelo

qual a teoria da justiça como equidade inclui o valor equitativo das liberdades políticas.

H. L. A. Hart (1975) – o autor que apresentou a principal crítica ao P1 rawlsiano – afirma como problemática a ideia de Rawls de que se poderia resolver os possíveis conflitos entre as liberdades básicas por meio da restrição de uma dessas liberdades, levando em conta os seus valores relativos, assumindo que nenhuma delas é absoluta. A dificuldade, conforme Hart (1975), é que Rawls não definiu onde se deveria, dentro dos quatro estágios de aplicação dos princípios, resolver o problema dos conflitos entre as liberdades. Rawls não teria reconhecido de modo adequado como se deveria distribuir as vantagens e as desvantagens das liberdades básicas – e dos deveres naturais – nas vidas das pessoas (e os valores que elas possuiriam para cada cidadão e cidadã). Hart (1975) também julga ser um erro a insistência de Rawls de que a liberdade só pode ser restringida em nome da própria liberdade, preocupando-se apenas com a extensão ou quantidade da liberdade, pois se esconde o caráter das vantagens e desvantagens dos diferentes tipos que devem estar envolvidos na resolução de tais conflitos.

De modo semelhante, Wolff (1977) alega que o problema da indexação não surge porque as liberdades iguais são de valor desigual para pessoas de diferentes níveis na hierarquia de oportunidades e poderes, renda e riqueza, mas devido à necessidade de ordenar diferentes graus de liberdade e, depois, agregar uma certa quantia de liberdades de diferentes tipos em uma única medida da magnitude de um sistema total de liberdade. O autor acredita que a verdadeira resposta de Rawls aponta que há limites à precisão que pode ser alcançada por qualquer teoria moral – recorrendo à intuição moral das pessoas (o que só seria aceitável se se estivesse debatendo os

limites da teoria moral). Desse modo, segundo Wolff (1977), Rawls simplesmente não explica o que seu princípio significa quando fala de “liberdade mais ampla” e, portanto, não se pode entender o que significa o P1 e como ele seria aplicado.

Destaca-se que Rawls (1996), a partir das críticas de Hart, acaba por corrigir a afirmação do P1 na conferência VIII do *PL*. O primeiro princípio de justiça como equidade passa a ser afirmado como “[...] cada pessoa deve ter o mesmo direito a um regime plenamente adequado de liberdades básicas iguais, compatível com um regime semelhante de liberdades para todos” (Rawls, 1996, conf. VIII, §1, p. 291). Troca-se a frase “o sistema total mais amplo”, usada em *TJ*, pela sentença “um regime plenamente adequado”. Rawls também (re)afirma a lista das liberdades básicas, a saber, liberdade de pensamento e liberdade de consciência; os laços de liberdade política e liberdade de associação, bem como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e os direitos e liberdades abrangidos pelo Estado de Direito (*rule of law*).

Salienta-se que, assim como em *TJ*, Rawls continua a afirmar que a prioridade da liberdade implica, na prática, que uma liberdade básica pode ser limitada ou negada apenas por uma ou mais liberdades básicas e nunca por razões de bem público ou de valores perfeccionistas, mesmo que, com isso, se perca em eficiência ou uma maior soma de vantagens. Essa afirmação vai na esteira da ideia de que, haja vista que as liberdades básicas podem ser limitadas quando entram em conflito umas com as outras, nenhuma dessas liberdades é absoluta, como também não é um requisito que, no regime finalmente ajustado, todas as liberdades básicas devam ser igualmente pre-

vistas, independentemente do que isso possa significar (Rawls, 1996, conf. VIII; 2001, cap. 3).

E onde se resolveria o problema dos conflitos entre as liberdades? Para que se responda essa pergunta, deve-se sublinhar que, após a escolha dos princípios na posição original, eles formam uma sequência de quatro estágios. Rawls (1999a) afirma ser essencial ter em mente que a sequência de quatro estágios deve ser vista como um dispositivo para a aplicação dos princípios de justiça, sendo que esse esquema faz parte da teoria da justiça como equidade e não como um relato de como as convenções constitucionais e as legislaturas realmente procedem. Rawls (1999a) imagina uma divisão do trabalho entre etapas em que cada uma lida com diferentes questões de justiça social. Destarte, respondendo à questão colocada, tem-se que Rawls, nas obras posteriores a 1971 – reconhecendo sua falha em não ter especificado em *TJ* o local no qual as questões concernentes aos conflitos entre as liberdades precisariam ser resolvidas –, afirma que o local adequado seria na etapa constituinte.

Rawls acrescenta que as liberdades políticas são uma forma especial de liberdade. Assim, deve-se assegurar a garantia do valor equitativo das liberdades políticas para todos os cidadãos e cidadãs, independentemente da posição social e econômica. Todas as pessoas devem possuir uma oportunidade equitativa de afetar o resultado das eleições e afins, e, mais do que isso, deve estar disponível a todas as pessoas, de maneira equitativa, a possibilidade de ocupar cargos públicos, fazer e executar leis. Essa ideia de oportunidade equitativa, de acordo com Rawls (2001, cap. 4), é paralela à de igualdade equitativa de oportunidades no segundo princípio. Além disso, quando os princípios de justiça são adotados na posição original, entende-

-se que o primeiro princípio inclui essa condição e que os laços parciais levam isso em conta em seu raciocínio. A exigência do valor equitativo das liberdades políticas, bem como o uso de bens primários, faz parte do significado dos dois princípios da justiça.

Rawls (1996, conf. VIII; 2001, cap. 4) frisa que, ao ajustar essas liberdades básicas, um dos objetivos é permitir aos legisladores e partidos políticos serem independentes de grandes concentrações de poder econômico e social privado, em uma democracia de cidadãos-proprietários, e independente de controle governamental e do poder burocrático, em um regime socialista liberal. Para Rawls (2001, cap. 4), assim, visa-se promover as condições da democracia deliberativa e preparar o cenário para o exercício da razão pública (um objetivo que a justiça como equidade compartilha com o republicanismo cívico). Com o valor equitativo das liberdades, Rawls procura tentar responder à objeção de que as liberdades básicas são meramente formais.

Esta garantia do valor equitativo das liberdades políticas tem agora várias características dignas de nota. Em primeiro lugar, assegura a cada cidadão um acesso justo e aproximadamente igual à utilização de uma instalação pública destinada a servir um objetivo político definido, nomeadamente, a instalação pública especificada pelas regras e procedimentos constitucionais que regem o processo político e controlam a entrada em posições de autoridade política (Rawls, 1996, conf. VIII, §7, p. 328).

Rawls (2001, cap. 4) salienta que, sem a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, aqueles com maiores meios podem combinar entre si e excluir os que têm menos. “O valor equitativo das liberdades políticas garante que os cidadãos com os mesmos dons e motivos tenham aproximadamente a mesma chance de influenciar a política do governo e de alcançar

posições de autoridade, independentemente de sua classe econômica e social” (Rawls, 2001, cap. 2, p. 46). Não é possível trocar os direitos e liberdades básicas cobertas pelo primeiro princípio e as vantagens sociais e econômicas reguladas pelo princípio da diferença. A eficiência e o crescimento econômico não são motivos para que se possa negar a posse das liberdades políticas para determinados grupos sociais.

Como discute Rawls (2001, cap. 4), o valor equitativo das liberdades só é afirmado para as liberdades políticas, mas não para as outras liberdades. Isso se deve ao fato de que, se essa garantia significasse que renda e riqueza seriam distribuídas igualmente, tal fato seria irracional: não permitiria que a sociedade atendesse às exigências de organização social e eficiência. Além disso, se a garantia mais ampla significa que a renda e a riqueza devem ser distribuídas de acordo com o conteúdo de certos interesses considerados centrais para os planos de vida dos cidadãos e das cidadãs, por exemplo, o interesse religioso, então ela é divisiva, pois algumas pessoas podem contar entre seus deveres de devotos a peregrinação, ou construção de magníficas catedrais ou templos. Isso poderia significar que, para garantir o valor equitativo da liberdade religiosa, a sociedade deveria dedicar mais recursos sociais a esses cidadãos e cidadãs do que àqueles cuja compreensão de seus deveres religiosos possui menos exigências materiais. Assim, para Rawls, ao se tentar manter o valor equitativo (assim entendido) de todas as liberdades básicas, poder-se-ia chegar a uma profunda controvérsia religiosa, ou até mesmo a conflitos civis.

J. Cohen (2003a) afirma que, na sociedade bem ordenada, os cidadãos e cidadãs se consideram iguais em matéria de justiça social e política, porque eles têm, em grau suficiente, a capacidade de compreender princí-

pios de justiça, de dar razões aos outros para os apoiar e de avaliar as instituições básicas em que vivem e que moldam os seus objetivos e identidade à luz desses princípios (i.e., a racionalidade e a razoabilidade). E isso, portanto, não tem nada a ver com valor intrínseco, dotações ou interesses naturais. Para J. Cohen (2003a), as pessoas se consideram mutuamente iguais, em parte porque se consideram possuindo mutuamente as mesmas capacidades de avaliar a justiça da sociedade, i.e., por poderem realizar juízos razoáveis sobre os direitos que devem ter, e sobre uma distribuição equitativa dos benefícios e dos encargos da cooperação social. Desse modo, possuem um autorrespeito que é fundado, em parte, na visão que possuem de si mesmos, como membro igual que compartilha a responsabilidade de fazer os julgamentos fundamentais, com a autoridade final sobre questões sociais e políticas.

A ideia assim é que “[...] quando os outros me respeitam como um igual, eles confirmam meu senso de valor próprio [...]” (Cohen, J., 2003a, p. 109). Todavia, como a posse do poder moral para formar e exercer um senso de justiça é a base da igualdade, mostra o respeito pelo reconhecimento e proteção do direito de fazer com que o senso de justiça seja usado nos assuntos públicos. Entre as condições necessárias para fazer isso, estão as liberdades políticas básicas. Portanto, o autorrespeito e suas bases sociais estão diretamente ligadas com a ideia das liberdades básicas políticas e suas garantias.

Segundo J. Cohen (2003a), por causa do que eles permitem às pessoas fazerem – nomeadamente, fazer com que o senso de justiça recaia sobre a estrutura básica e políticas fundamentais –, a garantia de um direito às liberdades políticas tem como implicação afirmar a igualdade das pessoas

como juízas soberanas e, assim, permite que as pessoas promovam o bem fundamental do autorrespeito. O direito às liberdades políticas reconhece a posse da capacidade moral e permite que as pessoas possam desenvolvê-las e exercê-las.

De modo complementar ao pensamento de J. Cohen, Werle (2014a, 2014b) grifa que as liberdades fundamentais desempenham um papel importante na promoção do autorrespeito, elemento fundamental para explicar como os indivíduos adquirem um sentido interno de sua autonomia. Rawls aposta que as liberdades iguais possibilitam a criação de um ambiente associativo rico e diversificado no qual os indivíduos podem cultivar e adquirir confiança em suas capacidades e habilidades, uma parte necessária para terem um senso seguro de seu próprio valor.

Destarte, são as liberdades iguais fundamentais que asseguram as condições sociais e políticas que tornam possível que os cidadãos e cidadãs expressem seu respeito mútuo uns pelos outros enquanto indivíduos razoáveis e dignos de confiança, assim como seu reconhecimento do valor que todos os cidadãos e cidadãs atribuem à própria forma de vida (Werle, 2014a, 2014b). Para Werle (2014a), as liberdades básicas fundamentais servem ao propósito público comum de assegurar a justiça a cada cidadão e cidadã, enquanto pessoa livre e igual, em uma base de respeito mútuo, fazendo com que os vínculos de reciprocidade se estendam à sociedade como um todo.

Werle (2014a, 2014b) alega que Rawls pretende corrigir as duas falhas apontadas por Hart tornando mais preciso o argumento a favor dos dois princípios de justiça, mostrando como as liberdades básicas e os fundamentos para sua prioridade podem ser justificados a partir da concepção de cidadãos e cidadãs como pessoas livres e iguais em conjunto com

uma explicação dos bens básicos e uma certa ideia de cooperação social. Rawls reformula o seu primeiro princípio da justiça e esclarece o conceito de pessoa subjacente à justiça como equidade (Werle, 2014a, 2014b); como consequência, tem-se que Rawls divide o seu argumento em duas partes: por um lado, o que conta na posição original é a natureza dos interesses racionais das partes; por outro lado, é preciso considerar a noção de pessoa como livre e igual em um contexto político (Maffettone, 2010)¹³. Maffettone (2010) alega que dividir o argumento da liberdade em duas partes também pode implicar que se leva a sério a distinção entre direitos de um lado e valores do outro.

É importante frisar que as noções de pessoa e cooperação social introduzidas por Rawls nas obras posteriores a *TJ* têm como objetivo dar conta de responder a primeira lacuna apontada por Hart (1975). Na conferência VIII do *PL*, Rawls (1996) declara que a diferença entre autonomia plena e autonomia racional é que, a partir da autonomia racional, se age unicamente a partir da capacidade de ser racional e da concepção determinada do bem que cada pessoa possui, enquanto a autonomia plena inclui não só essa capacidade de ser racional, mas também a capacidade de fazer avançar a concepção do bem de forma coerente, com o respeito pelos termos justos da cooperação social, ou seja, com respeito aos princípios da justiça. Rawls (1996, conf. VIII) enfatiza que é a autonomia plena dos cidadãos e cidadãs ativos que exprime o ideal político a ser realizado no mundo social. Rawls (1996, conf. I) afirma que autonomia plena é um ideal político e faz parte do ideal mais completo de uma sociedade bem ordena-

13 O conceito de pessoa, por sua vez, é justificado (i) como uma ideia intuitiva presente na cultura política pública de uma democracia constitucional; e (ii) como uma ideia da razão prática (Werle, 2014a; Werle, 2014b).

da, enquanto a autonomia racional é apenas uma forma de modelar a ideia do racional (contra o razoável) na posição original.

A autonomia racional, que assumo em primeiro lugar, repousa sobre os poderes intelectuais e morais das pessoas. Ela se manifesta no exercício de sua capacidade de formar, de rever e de buscar uma concepção do bem, e de deliberar de acordo com ela. Demonstra-se também na sua capacidade de celebrar um acordo com outros (quando sujeitos a restrições razoáveis) (Rawls, 1996, conf. II, §5, p. 72).

O filósofo estadunidense relaciona a autonomia racional aos imperativos hipotéticos e a autonomia plena ao imperativo categórico de Kant (Rawls, 1980, 1999b[1989b], 1996, conf. II; 2001, cap. 3). A autonomia racional das partes é apenas a dos agentes artificiais que habitam uma construção destinada a modelar essa concepção mais inclusiva. Rawls (1980) coloca que as partes na posição original são racionalmente autônomas de duas formas, a saber: (i) em suas deliberações, não são obrigadas a aplicar ou a serem guiadas por quaisquer princípios prévios e antecedentes de direito e justiça (por isso o uso da justiça procedimental pura); e (ii) diz-se que são movidas unicamente pelos interesses da mais alta ordem em suas capacidades morais e pela preocupação de avançar em seus determinantes, mas desconhecidos, objetivos últimos. Por outro lado, “[...] a autonomia plena é a noção mais abrangente e expressa um ideal de pessoa afirmado pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada em sua vida social [...]” (Rawls, 1980, p. 535). Como consequência, os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais em que, uma vez atingida a idade da razão, cada uma tem – e vê as outras como tendo – um efetivo senso de justiça, bem como uma compreensão de suas concepções individuais do bem.

Os cidadãos e cidadãs são iguais na medida em que se consideram uns/umas aos/às outros/as como tendo o mesmo direito de determinar e de avaliar, após a devida reflexão, os princípios de justiça pelos quais a estrutura básica de sua sociedade deve ser regida. Os cidadãos e cidadãs possuem o direito de fazer reivindicações sobre o desenho de suas instituições comuns, em nome de seus próprios objetivos fundamentais e interesses de alta ordem. Rawls (1999f [1987]) grifa que a autonomia plena dos cidadãos e cidadãs democráticos se conecta com uma concepção de filosofia política como autônoma e independente de doutrinas gerais e abrangentes. Ao aplicar os princípios da tolerância à própria filosofia, cabe aos cidadãos e cidadãs resolverem individualmente as questões de religião, filosofia e moral, de acordo com as opiniões que livremente afirmam.

Com essa noção de pessoa adotada a partir das obras posteriores a 1971, Rawls pretende afirmar que as variações e diferenças nos dons e capacidades naturais são subordinadas e, portanto, não afetam o *status* das pessoas como cidadãos e cidadãs iguais, tornando-se relevantes apenas na medida em que as pessoas aspiram determinados cargos e posições, ou desejam pertencer ou aderir a determinadas associações dentro da sociedade. Rawls (1996, conf. VIII) assevera que a concepção da pessoa faz parte de uma concepção de justiça política e social, assim, ela caracteriza a forma como os cidadãos e as cidadãs devem pensar em si próprios/as e uns/umas nos/as outros/as nas suas relações políticas e sociais. As pessoas possuem as liberdades básicas adequadas que lhes permitem ser livres e iguais e capazes de serem membros plenamente cooperantes da sociedade ao longo de uma vida completa. De acordo com o autor de *TJ*, não se pode confundir as

partes na posição original com os cidadãos e as cidadãs da sociedade bem ordenada.

Gutmann (2003) acredita ser um erro afirmar que as liberdades básicas são apenas instrumentos no pensamento de Rawls. Segundo a autora, para ser um membro livre e igual de um esquema justo de cooperação social, uma pessoa deve ser capaz de escolher entre as concepções de bem disponíveis dentro de tal esquema de cooperação social, e, portanto, tanto as liberdades pessoais (a liberdade de pensamento e de expressão, e a liberdade de associação etc.) como as liberdades políticas devem ser asseguradas.

Gutmann (2003) argumenta que, por um lado, sem as liberdades pessoais básicas, os cidadãos e cidadãs não podem ser verdadeiramente livres para criticar os seus governos ou para fazerem frente a uma maioria política (pensando em uma lei ou política de governo legítima, mas injusta); por outro lado, sem as liberdades políticas básicas, os cidadãos e cidadãs não podem ser livres para moldar as leis, instituições e práticas dentro das quais eles e elas podem fazer escolhas pessoais sobre a melhor maneira de viver as suas próprias vidas.

Norman Daniels (1975) afirma, entretanto, que Rawls assumiu a premissa de que a igualdade política era compatível e poderia coexistir com desigualdades sociais e econômicas significativas. Daniels (1975) julga que Rawls pressupõe que as desigualdades autorizadas em sua concepção especial de justiça – por meio do segundo princípio da justiça como equidade, sobretudo, o princípio da diferença – não são exorbitantes, e a maioria das desigualdades contemporâneas julgadas injustas (como aquelas apresentadas no capítulo 2) seriam descartadas pelo segundo princípio. O problema seria, segundo Daniels (1975b), que Rawls não ofereceria nenhum argu-

mento das ciências sociais capaz de demonstrar, ou mesmo que fosse projetado para demonstrar, a impossibilidade ou improbabilidade de que desigualdades grandes ou significativas não seriam aceitas por meio do seu P2¹⁴.

Daniels (1975b) também argumenta que a personificação institucional da garantia do valor equitativo das liberdades políticas pressuposta por Rawls, de modo mais claro nas obras posteriores a 1971, não é necessária para que uma sociedade liberal expresse o *status* de igualdade de todos os seus cidadãos e cidadãs, i.e., não seria necessária a garantia geral do valor equitativo das liberdades políticas, e o apelo ao autorrespeito – em favor da garantia do valor equitativo das liberdades políticas – seria um exagero, pois, apesar de, em algumas sociedades liberais, os desvios institucionais da garantia do valor equitativo das liberdades políticas prejudicarem o autorrespeito de alguns cidadãos e cidadãs, isso não implicaria que, em todas as sociedades liberais, esses desvios teriam tal efeito (Wall, 2006).

Contra as críticas de Daniels, assim como dos autores chamados por Rawls de democratas radicais e socialistas – segundo as quais de nada adianta assegurar as liberdades básicas se a justiça como equidade permite desigualdades socioeconômicas que impedem que as pessoas usufruam dessas liberdades básicas de modo efetivo –, Rawls (1996, conf. VIII; 2001, cap. 4) sublinha que se deve distinguir as liberdades básicas e o valor dessas liberdades. Rawls (1996, conf. VIII; 2001, cap. 4) reconhece que a ignorância e a pobreza, bem como a falta de meios materiais em geral, impedem as pessoas de exercerem os seus direitos e de tomarem vantagem destas aberturas, i.e., reconhece que a pobreza e a ignorância, por exemplo, podem se trans-

¹⁴ Clark e Gintis (1978) e Nielsen (1978a, 1980) acreditam que o problema seria o fato de Rawls defender um tipo de capitalismo – de bem-estar social. Como se verá posteriormente, nas seções 3.1, 4.1, 4.2 julga-se que essa leitura está incorreta.

formar em obstáculos para que as pessoas desfrutem da igual liberdade, dos seus direitos e oportunidades advindos do primeiro princípio.

O autor julga, no entanto, que esses obstáculos dizem respeito apenas ao *valor* das liberdades, i.e., ao valor e utilidade que uma determinada liberdade possuirá na vida de uma pessoa (e não a liberdade em si). Esses problemas afetariam o valor que os indivíduos dão aos direitos que o primeiro princípio define, mas não os direitos em si.

Assim, a liberdade e o valor da liberdade são diferenciados da seguinte forma: a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades de cidadania igualitária, enquanto o valor da liberdade para pessoas e grupos depende da sua capacidade de promover seus fins dentro da estrutura que o sistema define [...] (Rawls, 1999a, p. 179).

De acordo com o pensamento rawlsiano, portanto, a igual liberdade é a mesma para todas as pessoas, e a questão de uma menor liberdade para uma pessoa (ou grupo de pessoas) não se coloca, contudo, o valor da liberdade não será o mesmo para todas as pessoas concernidas em um sistema de cooperação social, e algumas poderão ter mais autoridade e riqueza, assim como melhores meios para alcançarem os seus objetivos. Mas, de acordo com a diferenciação entre liberdades e os seus valores, o valor menor de liberdade é compensado pelo fato de que a capacidade das pessoas menos favorecidas, na busca por alcançar seus objetivos, seria ainda menor se eles não aceitassem as desigualdades existentes sempre que o princípio da diferença fosse satisfeito. Rawls (1999a) julga que compensar o menor valor da liberdade não deve ser confundido com compensar uma liberdade desigual. A utilidade das liberdades não é especificada pelo nível de bem-estar de uma pessoa, mas por meio dos bens primários. Assim, a renda e a riqueza, como bens primários, são entendidas como meios materiais polivalentes para os

cidadãos e cidadãs perseguirem os seus fins no quadro da igualdade de liberdades e da igualdade de oportunidades.

Nesse ponto, é salutar trazer a alegação de Amartya Sen (1999a) de que há um problema na diferenciação realizada por Rawls, nas obras posteriores a 1971, entre a liberdade e o valor da liberdade. Sen (1999a) defende que uma pessoa pode ter a mesma *capabilities* que outra pessoa, mas, mesmo assim, escolher um pacote diferente de *functions*, de acordo com seus objetivos particulares. Para o economista indiano, as *capabilities* refletem a liberdade de uma pessoa de escolher entre alternativas de vidas (*functions*), de modo que o seu valor não precise ser derivado de uma “doutrina abrangente” particular, na qual seria exigido um modo de vida específico.

Para Sen (1999a), as comparações interpessoais não poderiam ser fornecidas por meio de paralelos de posses de meios para a liberdade (tais como “bens primários”, “recursos” ou “rendimentos”). Assim, duas pessoas com as mesmas *capabilities* reais, e até mesmo as mesmas metas, podem acabar tendo resultados diferentes, por causa das diferenças nas estratégias que seguem no exercício de suas liberdades.

De acordo com o autor, Rawls ignora, entre outras coisas, o significado que está ligado à distinção entre liberdade e as suas realizações, especificamente entre *capabilities* e *functions*. Sen (2011) sublinha que, uma vez que as liberdades asseguradas por meio do P1 são de tipos diferentes, acaba por não ficar claro como as diferentes violações dessas liberdades podem ser avaliadas comparativamente, visto que uma liberdade só pode ser restringida em nome de um conjunto de liberdade ainda maior ou em nome de outra liberdade.

O economista indiano argumenta que a prioridade da liberdade (expressa pela prioridade do P1 sobre o P2) é muito extremada. Ele julga que é possível aceitar que a liberdade deve ter algum tipo de prioridade – em que, por exemplo, muitos tipos diferentes de esquemas de ponderação podem atribuir prioridade parcial a uma consideração em relação a outra –, mas uma prioridade totalmente irrestrita (como seria a afirmação do P1 rawlsiano) seria um exagero. O autor questiona, dessa forma, o primeiro princípio de justiça apresentado por Rawls (e sua prioridade sobre o P2): “[...] por que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica invariavelmente menos importantes do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal?” (Sen, 2011, p. 65).

Grifa-se que Rawls (2001, cap. 4) afirma que os bens primários não abstraem as *capabilidades básicas*, mas as leva em conta. De acordo com o autor de *TJ*, as *capabilities* dos cidadãos e das cidadãs estão disponíveis às pessoas, livres e iguais, em virtude de suas duas faculdades morais. São essas faculdades que lhes permitem ser membros normais e plenamente cooperantes da sociedade ao longo de uma vida completa enquanto cidadãos/cidadãs livres e iguais. Conforme Rawls (2001, cap. 4), as *capabilities* são incluídas no índice dos bens primários, no qual as diferenças entre as pessoas, naquilo que diz respeito a suas faculdades morais, não implicam em diferenças na alocação de bens primários, incluindo os direitos e liberdades básicas. Rawls (2001, cap. 4, p. 171) julga que

[...] a estrutura básica está organizada de forma a incluir as instituições necessárias de justiça de fundo para que os cidadãos tenham à sua disposição os meios gerais para a formação e educação de suas capacidades básicas, e uma oportunidade equitativa de fazer bom uso delas, desde que suas capacidades estejam dentro da faixa normal. É deixa-

do aos cidadãos como pessoas livres e iguais, se curam em seus direitos e liberdades básicas e capazes de se encarregar de sua própria vida, de aproveitar as oportunidades garantidas a todos de forma justa.

Casal (2007) acredita que os críticos, como Sen, que insistem na argumentação de que o P1 produziria, mesmo com a prioridade pressuposta sobre o P2, um equilíbrio insatisfatório, não observam que Rawls, além de assegurar as liberdades políticas, também defende o P1 como um requisito saciável, exigindo um sistema de liberdades “totalmente adequado” para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais dos cidadãos e cidadãs.

Salienta-se que a argumentação da autora é a de que já haveria elementos no pensamento de Rawls em favor do suficientarismo, sendo um erro de autores como Frankfurt (2016) argumentar contra as exigências igualitárias da justiça como equidade. Assim, para Casal (2007), Rawls equilibraria as ideias de liberdade, igualdade e suficiência, evitando os resultados mais desastrosos a um preço plausivelmente modesto, e sendo mais atraente do que suas alternativas menos pluralistas.

De acordo com Casal (2007), Rawls pressupõe um mínimo social que compensa o rigor ligado ao P1, pois ajuda a garantir as liberdades básicas, tão rigorosamente protegidas por esse princípio, de modo que as liberdades básicas políticas não são meramente formais, mas podem ser efetivamente desfrutadas por cada cidadão (e cidadã). Casal (2007) acredita que o mínimo social não é redundante, mas sim o mais útil mecanismo rawlsiano para equilibrar os valores fundamentais da justiça como equidade. Para a autora, o mínimo social seria um suplemento atraente ao princípio da diferença, uma vez que, possivelmente, excluiria os resultados indesejáveis da aplicação do princípio da diferença.

Freeman (2003b) coloca que os dois princípios de justiça não podem ser apreciados ou justificados de forma isolada um do outro (eles possuem uma relação *holística*), de forma que não basta reconhecer as liberdades básicas e dar-lhes prioridade, para ser uma concepção liberal de justiça. É necessário um direito social básico de possibilitar recursos, particularmente renda e riqueza. Segundo Freeman (2003b), sem um mínimo social, as liberdades básicas são meramente proteções formais e valem pouco para as pessoas empobrecidas e sem meios para tirar proveito de suas liberdades, e exatamente por isso Rawls afirma que qualquer visão liberal fornece algum tipo de mínimo social para garantir o valor das liberdades básicas. Com o mínimo social e o valor equitativo das liberdades políticas, as pessoas passam a ter o controle efetivo sobre suas vidas, passam a ser suas próprias mestras.

Pogge (1989) julga que, com a diferenciação entre a liberdade e o valor da liberdade, Rawls faz com que o primeiro princípio exija não apenas liberdade legal formal, mas também liberdade legal efetiva. Desse modo, o autor pensa que caberia a Rawls defender um mínimo social a partir do primeiro princípio, posto que, quando as pessoas não podem pagar a alimentação ou abrigo, ou quando não têm acesso à educação ou aos cuidados básicos, elas não conseguem efetivamente desfrutar ou exercer plenamente os direitos básicos garantidos por P1, nem mesmo conseguiriam preservar a integridade de suas vidas frente à violência. Para Pogge (1989), então, não incluir a exigência de um mínimo social dentro do primeiro princípio equivale a arriscar o que é mais essencial – a vida – e, desse modo, haveria uma exigência igualitária dos bens de primeiro grau, contendo salvaguardas completas para as necessidades mais básicas das pessoas humanas normais; as necessidades básicas padrões de um participante da sociedade bem or-

denada podem ser completamente satisfeitas, e uma estrutura básica ideal protegeria um pacote totalmente adequado de direitos e liberdades básicas.

A consequência desse fato, destaca Freeman (2007b), é que Rawls afirma que, enquanto o primeiro princípio garante as liberdades básicas, somente no sentido institucional, o objetivo do segundo princípio é garantir o valor das liberdades básicas para todos, particularmente para os economicamente menos favorecidos, assegurando que todas as pessoas tenham os meios adequados para todos os fins (poderes, oportunidades, renda e riqueza). De acordo com Freeman (2007b), apesar de, na sociedade bem ordenada, haver os “menos favorecidos”, uma vez que se pressupõe a existência de rendimentos desiguais, eles devem ter recursos mais do que suficientes – mais do que teriam em qualquer outro sistema social compatível com a liberdade básica igual – para exercer efetivamente suas liberdades básicas e perseguir seus fins.

Segundo Edmundson (2017), a garantia do valor equitativo das liberdades políticas opera em dois níveis, a saber: (i) os cidadãos e cidadãs de diferentes classes têm a mesma chance de possuir a motivação e a habilidade para a influência política; (ii) os cidadãos e cidadãs que, de fato, possuem em grau semelhante a motivação e a habilidade relevantes têm aproximadamente as mesmas chances de exercer a influência política e de possuir um cargo ou posição pública.

De acordo com Edmundson (2017), para Rawls, “Não basta ter uma palavra igual na decisão sobre as propostas que foram apresentadas por outros para uma votação. A agenda pública também deve ser uma agenda que todos tenham pelo menos quase a mesma chance de definir” (Edmundson, 2017, p. 53). Assim, todos os cidadãos e cidadãs devem ter uma chance

praticamente igual de influência política, sendo que as pessoas que optarem por não participar da vida política, mesmo assim, terão asseguradas uma influência mais ou menos igual, caso optem por começar a participar da vida política.

Edmundson (2017) afirma que as liberdades políticas, no pensamento de Rawls, são guardiãs essenciais dos interesses de ordem superior, e, assim, a garantia de valor equitativo serve não apenas para responder a crítica marxista à democracia liberal, mas também para prevenir uma objeção padrão ao princípio da diferença (cf. seção 3.2).

Conforme Macleod (2014), a garantia do valor equitativo das liberdades políticas tem duas dimensões principais, quais sejam: (i) eliminar o domínio injusto da política pela classe social; e (ii) facilitar a possibilidade real de uma participação política significativa por parte de todos os cidadãos e cidadãs. As instituições, segue o autor, devem ser estruturadas de forma a garantir que os processos políticos não possam ser dominados ou efetivamente controlados por poderosas elites econômicas. Essa é uma condição necessária, porém não suficiente, para evitar que as elites econômicas e políticas determinem as vidas políticas dos cidadãos e cidadãs.

Portanto, cidadãos e cidadãs comuns também precisam de tempo, oportunidade e meios para se engajar em atividades democráticas. Todos os cidadãos e cidadãs devem, prossegue Macleod (2014), ter pronto acesso a instituições educacionais que os equipem com uma boa compreensão das instituições políticas e dos processos democráticos. De acordo com o autor, a educação deve garantir que as pessoas da sociedade bem ordenada tenham habilidades para acessar e avaliar informações sobre questões polí-

ticas, assim como a educação deve lhes proporcionar uma compreensão e sensibilidade à razão pública.

Macleod (2014) afirma a necessidade, no pensamento de Rawls, de um mínimo social que não apenas satisfaça as necessidades básicas dos cidadãos e cidadãs, mas também que facilite um desenvolvimento significativo, e o exercício das faculdades morais é um requisito constitucional, assim como o valor equitativo das liberdades políticas não pode ser realizado sem a provisão de cuidados de saúde universais e uma excelente educação orientada para o cultivo igualitário das faculdades morais dos cidadãos e cidadãs.

Com o valor equitativo das liberdades políticas fica claro, de acordo com o autor, que o essencial constitucional, que é determinado no primeiro estágio, com seu foco no princípio da igualdade das liberdades básicas, vai muito além dos direitos básicos protegidos pelos estados liberais de bem-estar; é necessário muito mais do que garantias constitucionais formais de direitos básicos do tipo comum nas democracias liberais contemporâneas. O acesso pleno e a participação nos processos democráticos devem ser assegurados a todos os cidadãos e cidadãs em uma base de igualdade.

Para Forst (2010), a partir do momento que o P1 incorpora o valor equitativo das liberdades políticas e dos direitos políticos, torna-se também um princípio material de justiça (dessa forma, o P1 já expressa exigências pré-distributivas), do qual grifa-se o caráter fundamental que a ideia de uma comunidade política, com igual pertença, exerce sobre a justiça como equidade. O *status* de igualdade, segue o autor, exige determinados direitos e liberdades, assim como os bens necessários para o exercício político. O princípio fundamental de cidadania igual é, segundo Forst (2010, p. 181), “[...] simultaneamente formal e material: formal em relação à participação

em discursos políticos sobre a distribuição justa de bens, material em relação às condições para a realização dessa participação e participação na vida social em geral”.

Para finalizar essa seção, sublinha-se que, para Piketty (2019), em uma leitura semelhante a Rawls, a igualdade de acesso aos bens básicos deve ser absoluta, pois a educação ou a renda não podem ser assegurados a certos grupos, privando outros grupos do acesso ao direito ao voto, à escola, à educação ou à saúde. Assim, segundo o economista francês, deve-se garantir que todos tenham uma participação política mais ampla.

Piketty (2019) afirma que os defensores do sistema político de partido único, como na China, argumentam que (i) a igualdade de direitos políticos é uma ilusão quando os meios de comunicação social são capturados pelos poderes do dinheiro, que assim poderão assumir o controle ideológico das mentes e permitir a persistência das desigualdades; e (ii) a igualdade política permanece teórica se o financiamento dos partidos políticos permitir que os mais ricos exerçam influência sobre os programas e as políticas prosseguidas.

Em contraposição a esses argumentos, Piketty (2019) alega que a democracia partidária ao estilo chinês – partido único, sem debates públicos – está longe de ter demonstrado a sua superioridade sobre a democracia eleitoral e parlamentar ao estilo ocidental, especialmente devido à flagrante falta de transparência. O autor também afirma que, devido ao crescimento muito elevado das desigualdades na China e a extrema opacidade de informações, levantam-se sérias dúvidas sobre a realidade do envolvimento das classes trabalhadoras chinesas no processo deliberativo e socialmente representativo que o Partido Comunista Chinês afirma encarnar. Por outro

lado, o economista francês reconhece que a questão do financiamento dos meios de comunicação social e dos partidos políticos nunca foi realmente considerada em todas as suas implicações pelos países ocidentais, de modo que a maioria das nações implementaram mecanismos que não têm tido muito sucesso, pois estão muito abaixo do que a exigência de igualdade de direitos à participação política necessitaria.

Para Piketty (2019), no entanto, os dois argumentos apresentados anteriormente não podem ser lidos como uma maneira de se defender a supressão das eleições, ou de que deveria haver um controle dos candidatos por meio do partido que estivesse no poder. Piketty (2019) pontua que, com base nas lições da história, é possível encontrar novas soluções que permitam, por um lado, desenvolver meios de comunicação social sem fins lucrativos e participativos, e, por outro lado, garantir a igualdade dos cidadãos e cidadãs no financiamento dos movimentos políticos. Para o economista francês, é necessário que se reforme radicalmente o sistema de financiamento e de governança da mídia e dos partidos políticos, de modo a permitir que cada sensibilidade se expresse de forma igualitária (“uma pessoa, um voto”, e não “um dólar, um voto”), respeitando a diversidade de pontos de vista e a necessidade de mudança. Não pode ocorrer qualquer tipo de interferência financeira ou econômica no processo político. Assim, não pode ocorrer a interferência direta, por meio do financiamento de partidos políticos e campanhas, nem indireta, pelos meios de comunicação social (rádio, TV, Internet), grupos de reflexão ou universidades.

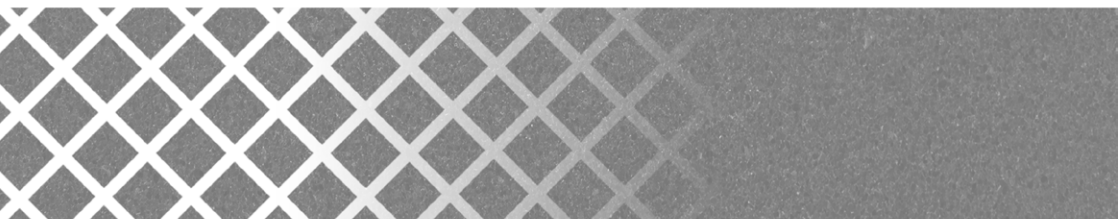
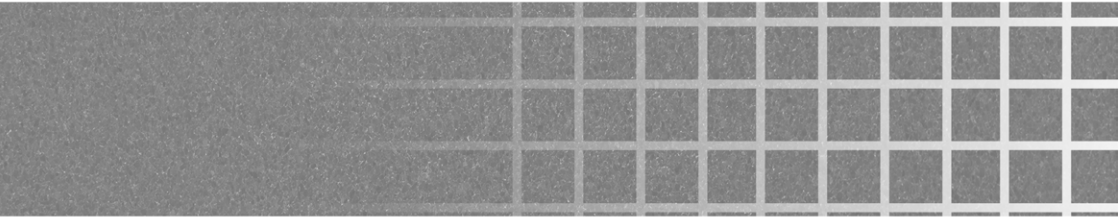
A solução encontrada por Piketty (2019), seguindo o trabalho de sua esposa, Julia Cage (2020 [2018]), é a distribuição de *vouchers* anuais de mesmo valor para todas as pessoas, possibilitando-lhes escolher um partido

político ou um movimento político de sua preferência para receber aquela quantia. O autor afirma que o sistema de *vouchers* de igualdade democrática seria acompanhado de uma proibição total das doações políticas de empresas e outras entidades jurídicas e de um radical limite máximo para as doações e contribuições de particulares.

Além disso, o autor sublinha que esse regime de financiamento político seria também acompanhado de obrigações extremamente rigorosas para com os partidos e movimentos políticos que desejam nomear candidatos às eleições, tanto no que se refere à publicação das suas contas como à transparência dos seus estatutos e regras internas de governança, por vezes extremamente opacas. O objetivo central dos *vouchers* de igualdade democrática, segundo Piketty (2019), é promover a democracia participativa e igualitária, visando tornar a democracia parlamentar mais dinâmica e participativa, permitindo que todos os cidadãos e cidadãs, independentemente da sua origem social e dos seus meios financeiros, participem continuamente na renovação dos movimentos políticos e das organizações coletivas para conceber plataformas políticas e eleitorais, que serão, depois, objeto de deliberações e decisões nas assembleias eleitas.

Capítulo 3

A ECONOMIA POLÍTICA DE RAWLS



3.1 A RECIPROCIDADE (E A HIPÓTESE DE NEUHOUSER)

Naquilo que diz respeito ao segundo princípio da justiça como equidade, Rawls (1999a) afirma que ele se aplica à distribuição de renda e riqueza e ao desenho de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade. O segundo princípio da justiça como equidade é afirmado por Rawls (de modo definitivo em *TJ*) – com sua regra de prioridade – como:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que, ao mesmo tempo:

- (a) tragam o maior benefício possível aos menos favorecidos, obedecendo o princípio da poupança justa; e
- (b) sejam vinculadas aos cargos e posições sociais abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

SEGUNDA REGRA DE PRIORIDADE (A PRIORIDADE DA JUSTIÇA SOBRE A EFICIÊNCIA E O BEM-ESTAR)

O segundo princípio da justiça é lexicamente anterior ao princípio da eficiência e ao da maximização da soma das vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos:

- (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm menos oportunidades;
- (b) uma taxa excessiva de poupança deve, em equilíbrio, mitigar o fardo daqueles que suportam essas dificuldades (Rawls, 1999a, p. 266-267).

Conforme o autor, apesar das partes, na posição original, comecem com um princípio que exigiria a aplicação igual de todos os princípios, a igualdade de renda e riqueza não sobreviveria ao escrutínio, uma vez que a eficiência econômica e os requisitos de organização e tecnologia deveriam ser levados em conta. Como consequência, embora afirme um princípio de igualdade nas liberdades básicas (o P1) e um princípio de igualdade equitativa de oportunidades, Rawls (1999a) não defende um princípio de igualdade nas rendas e riquezas. Desse modo, haveria um princípio de distribuição desigual de renda e riqueza no pensamento rawlsiano. Primeiramente, o autor declara que esse princípio de distribuição desigual deveria visar a melhoria de todos, e, ao mesmo tempo, as posições de autoridade e de responsabilidade deveriam ser acessíveis a todas as pessoas. No avançar de seu texto, como se sabe, Rawls modifica essa ideia e passa a afirmar o *princípio da diferença*, i.e., a ideia de que as desigualdades só podem ser aceitas se elas, de algum modo, melhorarem a situação dos menos favorecidos.

A estrutura básica deveria permitir uma organização e uma economia em igualdade, desde que estas melhorem a situação de todos, incluindo a dos menos favorecidos, desde que estas desigualdades sejam compatíveis com a igualdade de liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades. Porque partem de ações iguais, aqueles que menos beneficiam (tomando como referência a divisão igual) têm, por assim dizer, um veto. E, assim, as partes chegam ao princípio da diferença. Neste caso, a divisão igual é aceita como referência porque reflete a forma como as pessoas se situam quando são representadas como pessoas morais livres e iguais.

Entre essas pessoas, as que ganharam mais do que as outras devem fazê-lo em termos que melhorem a situação das que ganharam menos [...] (Rawls, 1996, conf. VII, p. 282).

Assim, o princípio da diferença é visto como o critério adequado para reger as desigualdades sociais e econômicas. De acordo com o autor, o princípio da diferença aplica-se, por exemplo, à tributação do rendimento e da propriedade, à política fiscal e econômica, assim como ao sistema de direito público e aos *status*. Porém, o princípio da diferença não se aplica em determinadas transações ou distribuições, nem às decisões de particulares e associações; diz respeito apenas ao *background* institucional contra o qual essas transações e decisões têm lugar.

Um breve parêntese: mas quem seriam os menos favorecidos? Rawls (1999a) afirma que uma possibilidade é escolher uma posição social particular, por exemplo, a do trabalhador não qualificado, e, a partir dela, definir os menos favorecidos como todas aquelas pessoas com a renda e riqueza aproximada à dos trabalhadores não qualificados ou com menos renda e riqueza que eles. Outra maneira seria considerar apenas o critério de renda e riqueza, sem referências às posições sociais; assim, por exemplo, os menos favorecidos seriam aquelas pessoas que *sobreviveriam* com menos da metade da média de renda e riqueza em uma determinada sociedade. Para Rawls (1999a), ambos os critérios parecem suficientes para definir a ideia de menos favorecido¹. Não se seguirá, por ora, nesse tópico, e fecha-se o parêntese.

¹ Freeman (2007b) enfatiza que o conceito de menos favorecido não é uma posição relativa na sociedade, da qual é possível que se saia; por conseguinte, quando o princípio da diferença diz que as instituições econômicas devem ser projetadas para beneficiar ao máximo os menos favorecidos, a ideia não é que se deve tornar as pessoas mais pobres da sociedade (A, B, C...) melhores do que algum outro grupo de pessoas (T, U, V...). O que o princípio da diferença alega é que, em qualquer sociedade em que a renda e a riqueza

No capítulo 3 da *TJ*, Rawls afirma que o princípio da diferença não se destina a ser aplicado em possibilidades abstratas, pois (i) o problema da justiça social não é o de alocar *ad libitum* várias quantidades de algo – seja dinheiro, propriedade, ou o que quer que seja – entre determinados indivíduos; (ii) tampouco existe alguma substância da qual sejam feitas expectativas que possam ser embaralhadas de uma pessoa representativa (as partes) para outras, em todas as combinações possíveis. Isso se explica porque os dois princípios estão ligados enquanto uma concepção de justiça que se aplica à estrutura básica da sociedade como um todo – não diz respeito às ações entre indivíduos, por exemplo. De acordo com Rawls (1999a), o princípio da diferença não só pressupõe o funcionamento de outros princípios, como também pressupõe uma certa teoria das instituições sociais, e esta teoria é baseada na ideia de que, em uma economia competitiva (que pode ter ou não propriedade privada dos meios de produção) com um sistema aberto de classe, as desigualdades excessivas não serão a regra, dada a distribuição dos bens naturais e as leis da motivação.

Sublinha-se que, contra a objeção que afirma que o princípio da diferença não contém restrições sobre a natureza global das distribuições permitidas, autorizando, por exemplo, desigualdades exorbitantes (parte da

estão desigualmente distribuídas, existe uma posição menos favorecida (por exemplo, a posição de salário mínimo), cujos ocupantes ganham menos e são menos poderosos do que aqueles em outras posições sociais (mais elevadas). Freeman (2007b) frisa que o fato de Rawls ter afirmado, em *TJ*, que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades visava permitir que os socialmente desfavorecidos pudessem competir de igual para igual com os socialmente favorecidos, quando semelhantemente talentosos, escondeu a forma como este e outros princípios foram interpretados à luz do ideal das pessoas livres e iguais (afirmadas pela justiça como equidade).

crítica de esquerda ao pensamento de Rawls)², o autor de *TJ* responde, em *JFR*, que essa objeção é incorreta porque ignora o fato de que as partes dos

2 Gerald Allan Cohen é o principal representante dessa crítica de esquerda ao pensamento de John Rawls. O autor julga que, quando os mais bem dotados de talentos (os talentosos) afirmam que precisam de incentivos extras para realizarem as suas ações socialmente importantes, eles mostram que não estão comprometidos com o espírito (*ethos*) da sociedade rawlsiana. G. A. Cohen (2008) considera que os incentivos aos mais talentosos não passariam no teste da justificação pública e seriam incompatíveis com os laços de amizade cívica (esse teste é chamado pelo autor de teste interpessoal). Os incentivos só poderiam ser aceitos em uma sociedade que carecesse do caráter comunal. O argumento dos incentivos fornece aos pobres um motivo para aceitarem as desigualdades (com a promessa de que, quanto mais o rico ganhar, mais o pobre será beneficiado), mas o argumento não pode funcionar assim para os próprios ricos, pois, ao contrário dos pobres, eles não precisam de uma justificativa para aceitar as desigualdades, mas para impô-las. O autor acredita que os mais talentosos (e mais favorecidos) lutariam para que os impostos não aumentassem, com a justificativa de que, se isso ocorresse, eles produziriam menos bens e, conseqüentemente, a vida dos menos favorecidos ficaria pior. Assim, para que os menos favorecidos estejam melhores, é necessário manter os impostos baixos. G. A. Cohen (2008) afirma que a lógica dos incentivos pode convencer os pobres de que eles devem votar para manter os impostos baixos. Contra o pensamento de Rawls, G. A. Cohen (2008) acredita que uma sociedade justa não precisa usar incentivos especiais para motivar os seus cidadãos e cidadãs mais talentosos. G. A. Cohen (2008), destaca-se, divide o princípio da diferença em estrito (em que não haveria oferta dos incentivos extras) e lexical (em que os incentivos seriam ofertados). O autor grifa que o princípio da diferença lexical romperia com o *ethos* de uma sociedade bem ordenada, a partir da oferta de incentivos que permitiriam uma desigualdade demasiada entre os mais ricos e os menos favorecidos da sociedade (que seriam levados em conta no cálculo do princípio da diferença como aqueles que deveriam ter suas vidas melhoradas por meio das desigualdades e maiores ganhos dos mais ricos). G. A. Cohen (2008) considera que as recompensas comparativas só poderiam importar dentro da posição original, e o princípio da diferença só seria aceito se as partes fossem pressupostas como tendo inveja ou rancor, pois somente desse modo elas se importariam fundamentalmente sobre como seria a renda e a riqueza das demais partes. Para G. A. Cohen (2008), quando os mais talentosos exigem maiores incentivos, eles agem de modo contrário a um *ethos* igualitário subjacente à teoria rawlsiana. Assim, Rawls deve escolher entre manter o *ethos* igualitário ou manter o princípio da diferença (lexical). Mas ambos, juntos, são contraditórios. Em Tomé (2022), foi feita uma análise mais detalhada das críticas de G. A. Cohen ao pensamento rawlsiano.

dois princípios da justiça são concebidas para funcionar em conjunto e se aplicam como uma unidade (leitura holística). Para Rawls, o P1 possui implicações econômicas, como, por exemplo, os efeitos da igualdade equitativa de oportunidades aplicada à educação ou os efeitos distributivos do valor equitativo das liberdades políticas. Além disso, de acordo com Rawls (1971, 1999), a ordem social não precisa estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes para aquelas pessoas que estão mais bem situadas na sociedade, a menos que isso seja vantajoso para os menos afortunados.

Segundo Rawls (2001, cap. 2), o princípio da diferença não exige um crescimento econômico contínuo ao longo de gerações para maximizar indefinidamente as expectativas dos menos favorecidos (avaliadas em termos de renda e riqueza). Rawls, portanto, não descarta a ideia milliana de estado estacionário, em que a acumulação (real) de capital possa cessar. A exigência do princípio da diferença é que, em um intervalo de tempo apropriado, as diferenças de renda e riqueza auferidas na criação do produto social sejam tais que, se as expectativas legítimas dos mais favorecidos fossem menores, as dos menos favorecidos também seriam menores. O fosso da desigualdade, assim, seria menor, e as desigualdades existentes devem contribuir efetivamente para o benefício dos menos favorecidos.

Segundo Freeman (2007b), o principal ponto do princípio da diferença é fornecer um critério não mercadológico para decidir a divisão adequada da renda e da riqueza resultante da alocação de recursos produtivos no mercado e do produto social resultante. O princípio da diferença exige que as instituições econômicas sejam projetadas de forma que a classe menos favorecida desfrute de uma parcela maior de renda, riqueza e poderes econômicos, de forma mais genérica do que desfrutaria sob qualquer outro

arranjo econômico (com a importante qualificação de que a distribuição final é compatível com liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas de oportunidades). E isso é diferente do que exige o critério de eficiência do liberalismo clássico de justiça distributiva (a igualdade liberal).

Freeman (2007b) afirma que o princípio da diferença não exige simplesmente que a sociedade maximize a posição dos piores dentro do sistema econômico que está em vigor. De acordo com o autor, é justamente o contrário disso. Assim, o princípio da diferença impõe um duplo requisito (i) para instituir essa economia que, consistentemente, torna a classe mais pobre melhor do que seria em qualquer outra economia (compatível com as liberdades básicas e igualdade equitativa de oportunidades), e, então, (ii) maximiza a posição dos pobres dentro desse sistema “mais eficaz”. Logo, o princípio da diferença não exige um sistema eficaz economicamente falando, mas um que respeite a ideia de que as posições dos menos favorecidos devem ser melhoradas. O princípio da diferença só opta por uma economia de mercado quando é aplicado às instituições, à luz do conhecimento sobre a natureza humana e como os sistemas econômicos funcionam.

Freeman (2007b) realça que, no pensamento de Rawls, a justiça distributiva envolve mais do que apenas encontrar o algoritmo correto para alocar aos consumidores direitos à renda e à riqueza que são o produto da cooperação social (como pressupõem os igualitaristas de fortuna)³. Esta é apenas a etapa final de um processo muito mais complicado. Assim, o

3 Lister (2017) afirma que as desigualdades que precisam de justificativa são entre posições sociais, não entre pessoas individuais, sendo que o princípio da diferença não faz parte do paradigma distributivo, como pressupõe Young, mas do igualitarismo relacional. Cf. seção 3.3.

princípio da diferença é um princípio de justiça para estabelecer a “justiça procedimental pura de fundo”.

[...] a principal aplicação do princípio da diferença não é para a divisão de um fundo de riqueza preexistente, mas que as instituições básicas tornem possível a produção econômica, o comércio e o consumo de riqueza: a instituição legal da propriedade; a estrutura dos mercados; as relações entre capital e trabalho, incluindo o papel e os poderes dos sindicatos dentro das empresas; a lei de contratos, vendas, títulos, instrumentos negociáveis, corporações, parcerias e assim por diante [...] (Freeman, 2007b, p. 126).

Freeman (2007a) alega que o princípio da diferença é um princípio de reciprocidade, e, por isso, os menos favorecidos, de acordo com o princípio da diferença, são definidos como trabalhadores não qualificados ou trabalhadores assalariados que recebem o mínimo⁴. Desse modo, o princípio da diferença não se aplica para atender a suas necessidades extraordinárias. Freeman (2007b) afirma que o principal argumento a favor do princípio da diferença depende da ideia de reciprocidade, segundo a qual, em uma sociedade estruturada pelo princípio da diferença, os ganhos não são feitos à custa dos outros. Assim, sob o princípio da diferença, os desvios da igualdade só se justificam se as perspectivas de todos forem melhoradas. De

⁴ Destaca-se que, como afirmado por Borba (2018, p. 230), “a reciprocidade é uma condição para uma cooperação equitativa, e não uma virtude que se espera que os indivíduos reconheçam e promovam”. Borba (2018) afirma que se as ideias intuitivas de sociedade e pessoa moldam aquilo que se julga como justo ou injusto em uma sociedade, tem-se uma base para “avaliar” se as formas e os modos que se dão a distribuição das vantagens e encargos frutos da cooperação social são justos ou injustos, sobre os quais a garantia da igualdade política é a instância que confere igual consideração aos cidadãos e cidadãs de uma sociedade e, com isso, a forte ideia de que suas considerações serão levadas em conta nas questões que tocam as suas vidas, ou seja, aquelas ligadas à estrutura básica da sociedade e, portanto, “o liberalismo político é mais radical do que sonhava nossa vã filosofia” (Borba, 2019, p. 239).

acordo com Freeman (2014), o princípio da diferença é um princípio de reciprocidade democrática (“no nível mais profundo”) que estrutura de forma justa as relações econômicas (incluindo poderes econômicos e controle sobre recursos produtivos) entre cidadãos e cidadãs socialmente produtivos/as livres e iguais que, depois, distribuem de forma justa o produto social entre eles/elas.

Freeman (2007b) coloca que, sob uma condição de reciprocidade estrita, o princípio da diferença exige que o grau em que todos se beneficiam seja condicionado pelos ganhos máximos para os menos favorecidos. Esse requisito não implica simplesmente que mudanças incrementais nas leis e políticas dentro dos sistemas econômicos existentes (como o dos EUA) sejam projetadas para beneficiar mais os menos favorecidos do que leis e políticas alternativas. É necessário que o sistema econômico como um todo seja projetado para que os menos favorecidos se saiam melhor do que os mais favorecidos em qualquer outro sistema econômico (consistente com as liberdades básicas e a igualdade equitativa de oportunidades).

A ideia de reciprocidade rawlsiana permite a distinção entre o princípio da diferença e o princípio da utilidade restrita, e conecta o pensamento de Rawls com o igualitarismo relacional (cf. seções 2.1 e 2.2). Frisa-se que, para o autor de *TJ*, o princípio de utilidade, ao pedir aos menos favorecidos que aceitem, durante toda a vida, menos vantagens econômicas e sociais (medidas em termos de utilidade), em prol de maiores vantagens (medidas de forma semelhante) para os mais favorecidos, demanda mais dos menos favorecidos do que o princípio da diferença solicita dos mais favorecidos.

Rawls (1999a) afirma que o princípio da diferença expressa uma concepção de reciprocidade, de benefício mútuo. É a partir dessa visão que

as pessoas mais favorecidas, em uma sociedade bem ordenada, podem ver a distribuição de recursos com base em uma perspectiva geral, reconhecendo que o bem-estar de cada pessoa depende de um esquema de cooperação social – e que, sem esse esquema, ninguém poderia ter uma vida satisfatória. Elas também reconheceriam, sublinha Rawls (1999a), que só podem esperar a cooperação voluntária das pessoas se os termos do esquema forem razoáveis e, portanto, se veem como compensadas, por assim dizer, pelas vantagens naturais disponíveis para elas, sem que houvesse uma reivindicação anterior. Elas renunciam à ideia de maximizar uma média ponderada e consideram o princípio da diferença como uma base justa para regular a estrutura básica. O ponto em destaque é que o princípio da diferença parece aceitável tanto para os indivíduos mais favorecidos como para os menos favorecidos.

Nas considerações sobre o princípio da diferença, o princípio de reparação também é lavado em conta, pois é por meio dele que se argumenta que as desigualdades não merecidas exigem reparação, bem como pelo fato de as desigualdades oriundas do nascimento e das habilidades naturais serem imerecidas e precisarem ser, de alguma forma, compensadas. Assim, o princípio da diferença defende que a sociedade deve dar mais atenção às pessoas menos favorecidas e àquelas que nascem em posições sociais menos privilegiadas. Rawls (1999a) afirma que a ideia é corrigir o viés das contingências, no sentido da igualdade, e os maiores recursos poderiam ser gastos na educação daquelas pessoas que possuem maiores dificuldades educacionais e não naquelas que já dispõem de maior instrução, pelo menos durante um certo tempo de vida, por exemplo, os primeiros anos de escola. O princípio de reparação, diz Rawls (1999a), deve ser ponderado no

equilíbrio com os outros, entretanto, o princípio da diferença – ele próprio – não é um princípio de reparação, pois não objetiva nivelar as desvantagens como se todos competissem em uma base justa na mesma corrida.

O princípio da diferença tem por objetivo, portanto, alocar os recursos na educação, seguindo o exemplo, de modo a melhorar a expectativa, a longo prazo, dos menos favorecidos. Sublinha-se que, para Rawls (1999a), o valor da educação não deve ser avaliado apenas em termos de eficiência econômica e bem-estar social; estaria muito mais ligado ao sentimento de autorrespeito (do próprio valor) na participação equitativa em um sistema educacional. Rawls (1999a), portanto, não enfatiza nem a eficiência nem a tecnocracia. “O princípio da diferença representa, com efeito, um acordo para considerar a distribuição dos talentos naturais como, em alguns aspectos, um bem comum e para compartilhar os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pelas complementaridades dessa distribuição” (Rawls, 1999a, p. 87).

Destaca-se que Rawls, em *JaR*, alega que o conceito de reciprocidade é fundamental tanto para a justiça quanto para a equidade, pois permite que pessoas livres e iguais reconheçam mutuamente princípios que essas mesmas pessoas se dão. Para o autor, somente com esse reconhecimento de reciprocidade é que pode haver uma verdadeira comunidade entre as pessoas em suas práticas comuns.

Uma prática é justa ou equitativa (dependendo do caso) se estiver de acordo com os princípios que todos os que nela participam poderiam razoavelmente esperar propor ou reconhecer uns aos outros, quando são circunstâncias similares e obrigados a se comprometerem com firmeza, sem conhecimento do que será sua condição peculiar, e, portanto, quando satisfaz o princípio da reciprocidade

e suas regras são aquelas que as partes poderiam aceitar como justas ocasiões para que debatessem seus méritos (Rawls, 1999b [1971], p. 214).

Desse modo, tem-se que o conceito de reciprocidade envolve a aceitação mútua a partir de uma posição geral dos princípios sobre os quais uma prática se baseia, de forma que é o elemento comum nos conceitos de justiça e equidade, e a concepção de justiça exige a exclusão da consideração de reivindicações que violam os princípios da justiça. Salienta-se que, segundo Rawls (1996, conf. VII), a teoria da justiça deve regular as desigualdades nas perspectivas de vida dos cidadãos e cidadãs que resultam das posições sociais de partida, das vantagens naturais e das contingências históricas. O autor julga que, embora essas desigualdades não sejam, em alguns casos, muito grandes, os feitos decorrentes delas podem ser suficientemente grandes para que, com o tempo, tenham consequências cumulativas significativas.

Rawls (1999a) argumenta que o princípio da diferença possui outro mérito, a saber, o fato de ele proporcionar uma interpretação do princípio da fraternidade. De acordo com o autor, o princípio da diferença parece corresponder a um significado natural da fraternidade, uma vez que afirma a ideia de não querer ter maiores vantagens, a menos que isso seja em benefício de outros que estão em pior situação. Desse modo, as pessoas mais favorecidas estarão dispostas a ter suas maiores vantagens somente sob um esquema em que isso funcione em benefício dos menos favorecidos. A fraternidade, portanto, possuiria um lugar na teoria democrática dos princípios de justiça como equidade, e imporá uma exigência definida sobre a estrutura básica da sociedade, em que o princípio da diferença expressa seu significado fundamental do ponto de vista da justiça social.

Neste ponto, cabe ressaltar que o princípio da diferença é compatível com o princípio da eficiência, porque, quando o princípio da diferença é plenamente satisfeito, torna-se impossível que qualquer grupo social tenha suas expectativas melhoradas sem que piore os demais; porém, deve-se elucidar que a justiça é anterior à eficiência e requer algumas mudanças que não são eficientes. Consequentemente, o princípio da diferença estabelece um sistema social no qual ninguém ganha ou perde devido ao seu lugar arbitrário na distribuição dos bens naturais, ou da sua posição inicial na sociedade, sem dar ou receber em troca vantagens compensatórias. Com isso, Rawls (1999a) rejeita a ideia de que as ordenações das instituições sempre serão defeituosas, pois representam a maneira como a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essas injustiças devem, inevitavelmente, transitar para arranjos humanos.

O princípio de eficiência, sublinha-se, nada mais é do que o princípio de otimização de Pareto, todavia, formulado visando sua aplicação a uma estrutura básica. Rawls (1999a) justifica a utilização do termo eficiência (frente à otimização), pois trata-se de um conceito mais restrito e significa o que efetivamente é, o que não ocorreria com a ideia de otimização. A ideia do princípio de eficiência é que uma configuração é eficiente sempre que é impossível alterá-la, de modo a tornar algumas pessoas (pelo menos uma) melhores, sem, ao mesmo tempo, piorar as outras pessoas (pelo menos uma).

Dessa forma, apesar de não ser em si um princípio para a estrutura básica, o princípio de eficiência pode ser aplicado a ela por meio de referências às expectativas das pessoas representativas (i.e., as partes na posição original). A ideia é que se pode dizer que uma disposição de direitos e de-

veres, na estrutura básica, é eficiente se, e somente se, for impossível mudar as regras, redefinir o esquema de direitos e deveres, de modo a aumentar as expectativas de qualquer pessoa representativa (pelo menos uma) sem, ao mesmo tempo, diminuir as expectativas das outras pessoas representativas (pelo menos uma). Significa dizer que uma disposição da estrutura básica é eficiente quando não há como alterar tal distribuição aumentando as perspectivas de uns sem baixar as perspectivas de outros. O problema, conforme afirma Rawls (1999a), é encontrar uma dessas distribuições que, além de eficiente, também seja justa. Por consequência, o princípio da eficiência não pode servir sozinho como uma concepção de justiça – ele deve ser complementado de alguma forma –, e, nesse ponto, entraria o princípio da diferença.

De acordo com o pensamento de Rawls (1999a, p. 87), “A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que as pessoas nasçam na sociedade em alguma posição particular. Estes são simplesmente fatos naturais. O que é justo e injusto é a forma como as instituições lidam com esses fatos”. Com isso, Rawls afirma uma das ideias mais importantes da teoria da justiça como equidade, que está diretamente ligada ao pensamento de Rousseau e consoante com Piketty, a saber, que os sistemas sociais não são ordens imutáveis, que escampam do controle humano. Os sistemas sociais são um padrão de ação humana.

A esse respeito, traz-se a hipótese levantada por Neuhouser (2013, 2014) de que os pensamentos de Rawls e Rousseau possuem uma ligação estreita. Segundo Neuhouser (2013, 2014), tanto Rousseau quanto Rawls concordam e asseguram as “condições sociais de satisfação do reconheci-

mento para todos” como uma das principais tarefas de um Estado justo e uma condição importante para legitimar arranjos sociais.

De acordo com Neuhouser (2014), Rawls inclui o autorrespeito no grupo de bens primários em que a distribuição deve ser regulada pelo princípio da diferença, implicando que distribuições legítimas de riquezas devem ser restringidas por considerações sobre os efeitos que as desigualdades econômicas têm na capacidade de cada cidadão e cidadã de atingir um nível adequado de autorrespeito. Para Neuhouser (2014), o principal ponto de dívida de Rawls com a teoria do filósofo genebrino diz respeito à afirmação rawlsiana de que as bases sociais do autorrespeito são, talvez, os bens primários mais importantes, e que instituições justas devem distribuí-los de maneira igual. Neuhouser (2014) afirma que Rawls parece ter incorporado a reflexão de Rousseau sobre a relação entre as desigualdades sociais e o amor-próprio, de forma que é difícil encontrar a diferença fundamental entre os dois nesse ponto. Assim, para ambos os autores, as desigualdades econômicas são ilegítimas, pois criam dinâmicas de reconhecimento patológicas, com níveis satisfatórios de reconhecimento social – ou de autorrespeito que é fundado em tal reconhecimento –, mas que não estão disponíveis para todos (Neuhouser, 2014).

O autor, no entanto, sublinha que, se a principal razão para limitar a desigualdade econômica em Rousseau é eliminar a dominação, em Rawls, a razão parece estar em outro lugar, a saber, no princípio da diferença. Segundo Neuhouser (2014), o principal objetivo do princípio da diferença consiste em garantir uma parte justa na divisão dos bens básicos a todos os cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada, pois são pessoas livres e iguais que (co)participam de um esquema equitativo de cooperação so-

cial. Assim, as liberdades básicas não são governadas pelo princípio da diferença (existe o P1), uma vez que elas precisam ser distribuídas primeira e igualmente a todas as pessoas. Já aqueles bens básicos, para além da igual liberdade (P1), que são distribuídos por meio do princípio da diferença, há o critério de *maximin* para definir a equidade na distribuição, que requer a escolha de um sistema de cooperação que seja mais vantajoso para aqueles mais vulneráveis.

Para Neuhouser (2014), os bens sociais do autorrespeito podem ser vistos como bens básicos distribuídos pelo princípio da diferença, implicando, como reconhece o autor, que a desigualdade econômica possa ser regulada de modo que aumente as chances dos mais vulneráveis de encontrar tanto o autorrespeito quanto sua precondição, o reconhecimento social. Contudo, o principal ponto da leitura de Neuhouser é afirmar que o princípio da diferença em si não dá razões para que se contenham as desigualdades econômicas com o propósito de igualar a liberdade.

Ter-se-ia, assim, um importante contraste entre Rawls e Rousseau, dado que o princípio da diferença não consiste em eliminar as condições de dominação (ou promover a liberdade de qualquer outra forma). Desse modo, a questão abordada pelo princípio da diferença surgiria mesmo em uma sociedade em que a pobreza e a dominação fossem eliminadas, pois o objetivo do princípio da diferença não é tirar os pobres da pobreza ou torná-los livres, e sim assegurar que os menos favorecidos recebam uma parte justa das vantagens do regime cooperativo de que participam. Dessa maneira, Rawls seria capaz de justificar grandes disparidades de riqueza, ao passo que Rousseau acreditava que mesmo as desigualdades mais modestas tenderiam a produzir dominação.

Nesse ponto, contudo, Neuhouser (2013, 2014) afirma que a posição de Rawls se torna complexa, pois, ainda que as considerações sobre uma distribuição justa da cooperação, tomada por si mesma, não descartem grandes laços de desigualdade, a teoria de justiça rawlsiana tem outras razões para limitar as desigualdades na riqueza (a igualdade equitativa de oportunidades e o valor equitativo das liberdades políticas). Para Neuhouser (2013, p. 220), ambos os princípios rawlsianos, “[...] embora primitivamente destinados a alcançar uma espécie de justiça (de oportunidade), também trabalham para reduzir a probabilidade de uma espécie de dominação (dominação política)”. E, uma vez que essas razões são levadas em conta, o alcance da desigualdade permissível no pensamento de Rawls é reduzido drasticamente – talvez até a um nível que Rousseau aceitaria.

Conforme o autor, o princípio rawlsiano de igualdade equitativa de oportunidades fornece duas razões – convergentes, mas distintas – do porquê se deve conter as desigualdades de riqueza, a saber, porque fazer isso é uma condição para que se possa obter justiça nas oportunidades que os cidadãos e as cidadãs possuem, mas também porque protege contra a dominação política. Para Neuhouser (2013, 2014), Rawls trata de modo indireto a questão da dominação. A dominação política no pensamento de Rawls, segundo Neuhouser (2014), é um problema, já que as grandes desigualdades de riqueza afetam negativamente as chances dos menos privilegiados na corrida por um cargo público (em que se faz e executa as leis do Estado). O fato de as pessoas menos privilegiadas não conseguirem alcançar os cargos públicos é uma forma de dominação (política). Neuhouser (2013, 2014), apesar de tentar aproximar os conceitos de igualdade equitativa de oportunidades com dominação, reconhece que eles são conceitos distintos,

mas afirma que, embora possa haver diferenças sutis entre os dois autores sobre a questão, o grau em que eles se sobrepõem supera em muito o seu desacordo.

A principal razão pela qual Rawls limita a desigualdade econômica, para além da exigência do princípio da diferença, salienta Neuhouser (2013, 2014), é criar as condições para que o valor equitativo das liberdades políticas iguais e a igualdade equitativa de oportunidades possam ser realizados, sendo que, em nenhum desses argumentos, a ideia de evitar a dominação desempenha um papel central, mas ela se infiltra em ambos. Para Neuhouser (2013, 2014), mesmo que a igualdade equitativa de oportunidades vise apenas garantir a equidade na concorrência para cargos públicos e posições sociais, ela está ligada à ideia de estar livre da dominação, pois “[...] ao articular as implicações desse princípio, Rawls defende instituições que ‘ajustem a tendência de longo prazo das forças econômicas de modo a evitar concentrações excessivas de riqueza, especialmente aquelas que possam levar à dominação política’ (JF, 44) [...]” (Neuhouser, 2013, p. 219). Assim, tem-se uma similaridade com o pensamento de Rousseau que afirma que as desigualdades econômicas devem ser limitadas para evitar a dominação política.

Mas até que ponto a igualdade equitativa de oportunidades está ligada com a dominação? Neuhouser (2013, p. 219) sublinha que “[...] como diz Rawls, o que está em questão é a dominação política, e seu pensamento deve ser que grandes desigualdades de riqueza afetam negativamente as chances dos menos favorecidos de alcançar os cargos públicos através dos quais os cidadãos fazem e executam leis”. Logo, tem-se uma luta contra a dominação, pois, quando um grupo social possui poder e influência (van-

tagem) a longo prazo na determinação das leis, esse grupo social faz com que o restante da sociedade obedeça a seus desejos – i.e., esse grupo social domina os demais cidadãos e cidadãs quando não há igualdade equitativa de oportunidades. Porém,

[...] as reflexões de Rawls sobre a igualdade equitativa de oportunidades dão-nos duas razões (convergentes, mas ainda separadas) para limitar as desigualdades na riqueza: fazê-lo é uma condição para alcançar a equidade nas oportunidades que os cidadãos têm à sua disposição, mas também impede um tipo de dominação, em que um grupo consegue regularmente que a sua vontade, expressa em leis, seja obedecida por outro (Neuhouser, 2013, p. 219).

De acordo com Neuhouser (2013), garantir o valor equitativo das liberdades políticas garante também um tipo específico de igualdade de oportunidades, nomeadamente, a oportunidade de alcançar posições de autoridade política e de influenciar a legislação. Logo, garantir o valor equitativo das liberdades políticas é eliminar a dominação na esfera política, pois o fato de as pessoas menos privilegiadas não conseguirem alcançar os cargos públicos, nos quais se faz e executa as leis do Estado, segundo Neuhouser (2014), é uma forma de dominação (política), uma vez que, quando um grupo possui vantagens prolongadas e consegue determinar as leis que um outro grupo deve obedecer, há a imposição (mesmo que mascarada como leis) de um grupo social sobre outro.

Neuhouser (2014) afirma que, quando se questiona se as desigualdades econômicas exercem influência sobre a liberdade – entendida enquanto um conceito republicano de ausência de dominação – em Rawls, chega-se à mesma resposta sobre a relação da igualdade equitativa de oportunidades com a dominação, i.e., que garantir um valor equitativo das li-

berdades políticas – e somente as liberdades políticas – é também usado para acabar com a dominação na esfera pública, em que se deve garantir a oportunidade de obter uma posição política de autoridade e influenciar a legislação. Portanto, apesar de, primeiramente, esses conceitos buscarem uma forma de alcançar uma espécie de equidade de oportunidades, eles também trabalham para reduzir a probabilidade de uma forma específica de dominação política (como Rousseau). De acordo com Neuhouser (2014), se há uma crítica filosófica a ser feita a Rawls, a partir da perspectiva de Rousseau, ela é sugerida pelo fato de que ambos os princípios são dirigidos contra formas especificamente políticas de dominação.

Antes de se avançar, deve-se salientar que o princípio da diferença é, na falta de uma palavra melhor, *constrangido* pela ideia de poupança justa. Rawls (1999a) faz uso da teoria da poupança justa para “resolver” o problema da justiça intergeracional, uma vez que o princípio da diferença não se aplica à questão da justiça entre as gerações – porque não há como as gerações posteriores ajudarem nas situações das gerações anteriores menos afortunadas, dado que as únicas trocas econômicas entre gerações são virtuais. Segundo o autor, apesar de não se conseguir garantir a justiça com as gerações anteriores, o princípio de poupança justa afirma que cada geração deve fazer uma contribuição para as gerações futuras (e, assim, também terá recebido uma contribuição das gerações anteriores)⁵.

Rawls (1999a) acredita que esse princípio de poupança justa pod

⁵ No capítulo 4 de *JFR* e na conferência VII do *PL*, o autor reafirma que aquilo que já havia colocado em *TJ*, i.e., que os membros de qualquer geração (assim, todas as gerações) adotariam como princípio o que gostariam que as gerações anteriores tivessem seguido. Dessa maneira, uma vez que os membros das gerações, nessa posição original, não sabem a qual tempo pertencem, optam por um princípio de poupança justo.

mento de que seriam contemporâneas, porém não saberiam a qual geração pertenceriam, bem como o estágio da civilização em que estariam inseridas. Não teriam como saber se estavam em uma sociedade pobre ou rica, agrícola ou industrializada; estariam sob um véu de ignorância completo nesse sentido.

As partes, nas discussões sobre justiça intergeracional, preocupar-se-iam com os seus descendentes mais imediatos, e gostariam de ter recebido uma sociedade melhor do que aquelas que receberam de seus antecessores – portanto, deixarão uma sociedade melhor do que a que receberam para os seus descendentes. As partes se perguntariam o quanto estariam dispostas a economizar, em cada estágio, partindo do pressuposto de que todas as outras gerações pouparam, ou irão poupar, de acordo com o mesmo critério. Tem-se que, ao se imaginar os pais na posição original, eles deveriam reservar para seus filhos aquilo que julgam que deveriam ter recebido de seus pais, com a devida consideração pela melhoria das circunstâncias. Tendo feito isso para todas as etapas, o princípio da poupança justa é definido, e, com ele, nenhuma geração pode encontrar falhas na relação com as demais gerações, por mais distantes que estejam no tempo.

Para o autor, cada geração deve não apenas reservar os ganhos da cultura e da civilização e manter intactas as instituições justas que foram estabelecidas, mas também deixar de lado, em cada período, uma quantidade adequada de acumulação real de capital. Essa poupança pode assumir várias formas, desde o investimento líquido em maquinaria e outros meios de produção, até o investimento na aprendizagem e na educação. Segundo Rawls (1999a), as partes não podem tratar as gerações de forma diferente apenas com base no fato de serem gerações mais ou menos recentes – e essa

restrição de tratamento igual é decorrente do primeiro princípio de justiça, sendo que o problema da poupança justa pode ser utilizado para ilustrar outros casos da prioridade da justiça, evidenciando o fato de que a doutrina contratualista, da qual Rawls é signatário, coloca um limite superior no quanto uma geração pode ser pedida para economizar para o bem-estar das gerações posteriores.

Rawls (1999a) afirma que, apesar de esse princípio de poupança justa não poder ser alcançado por um procedimento democrático – uma vez que não é possível reunir todos os membros de todas as gerações passadas e futuras para debaterem uma taxa de poupança justa –, a posição original leva a um resultado justo e, portanto, a taxa de poupança delimitada nesse processo é considerada justa, pois todas as gerações estariam virtualmente representadas, de forma que o mesmo princípio seria sempre escolhido. Cabe pontuar que, para o filósofo estadunidense, a poupança é exigida como condição para a plena realização de instituições justas e da igual liberdade. A acumulação adicional, se for empreendida, é por outras questões que não o bem viver das gerações futuras. Para Rawls (1999a, p. 257),

É um erro acreditar que uma sociedade justa e boa deve esperar por um alto padrão material de vida. O que as pessoas querem é um trabalho significativo em associação livre com outras, essas associações regulando suas relações entre si dentro de uma estrutura de instituições básicas. Para alcançar este estado de coisas, não é necessária grande riqueza [...].

É importante ressaltar que, no pensamento rawlsiano, a ideia de poupança justa está diretamente relacionada com o autorrespeito, pois a taxa de poupança só é especificada dentro de certos limites. A ideia principal é excluir certos extremos, objetivando incluir o bem primário do autorres-

peito nas perspectivas dos menos favorecidos, ainda na aplicação do princípio da diferença, sendo que existe uma variedade de formas de se poder levar em conta o valor do autorrespeito com o princípio da diferença.

3.2 IGUALDADE EQUITATIVA DE OPORTUNIDADES, O MÉRITO E AS EXPECTATIVAS LEGÍTIMAS

Para Rawls (1999a), o princípio da diferença é consistente com a igualdade equitativa de oportunidade – parte *b* do segundo princípio. Mais do que isso: o princípio da diferença tenta eliminar as desigualdades oriundas da loteria social e de nascimento, pois essas desigualdades interfeririam tanto no sistema social quanto nas operações da economia que fariam com que, a longo prazo, as oportunidades dos menos favorecidos se tornem ainda mais limitadas. A prioridade da igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença significa que se deve apelar para as oportunidades dadas aos que têm menos oportunidades, assim, deve-se sustentar que uma gama mais ampla de alternativas está mais aberta para os menos favorecidos do que se não houvesse o princípio.

Freeman (2007b) destaca que há pelo menos três formas da igualdade equitativa de oportunidades complementar o princípio da diferença: (i) limitando o grau de desigualdade de renda e riqueza permitido pelo princípio da diferença; (ii) elevando o nível absoluto de renda e riqueza destinado aos menos favorecidos; (iii) ajudando a limitar o tipo de controle que o capital exerce sobre o trabalho e, talvez, tendendo para um maior

controle do trabalhador sobre as condições de trabalho e até mesmo sobre a própria produção.

Freeman (2007b) afirma que Rawls conecta a sua igualdade equitativa de oportunidades com o Princípio Aristotélico e a ideia de uma união social de uniões sociais. A ideia principal é que a igualdade equitativa de oportunidades é essencial para o exercício e desenvolvimento adequado das “maiores capacidades” humanas, incluindo as capacidades de trabalho produtivo e de um senso de justiça. E, desse modo, ambos os princípios são necessários para estabelecer uma distribuição justa da renda e da riqueza. “É somente em uma sociedade onde a FEO [igualdade equitativa de oportunidades] para competir por posições abertas é satisfeita que a distribuição projetada para maximizar a parte dos menos favorecidos satisfará as exigências da justiça distributiva” (Freeman, 2007b, p. 92).

Para Freeman (2007b), a principal justificativa para a igualdade equitativa de oportunidades é garantir uma base social importante de autorrespeito para todos os cidadãos e cidadãs, sem levar em conta suas capacidades naturais, logo, um dos principais fundamentos da igualdade equitativa de oportunidades reside na promoção da independência e do autorrespeito de cidadãos e cidadãs livres e iguais (por isso, não é necessário abolir a família, nem a igualdade efetiva em todos os bens primários, mas a igualdade de disputar um cargo e/ou posição social com reais chances de conquistar o sucesso). Segundo Freeman (2007b), no pensamento de Rawls, o papel da igualdade equitativa de oportunidades na manutenção do *status* igualitário de cidadãos e cidadãs livres e iguais é mais importante do que o fato de eles/elas terem o aumento marginal de renda e riqueza.

Conforme Rawls (1999a), o papel do princípio de igualdade equitativa de oportunidade é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura, pois a justiça distributiva não poderia ser deixada para cuidar de si mesma, mesmo dentro de uma faixa restrita. De acordo com o filósofo estadunidense, a vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é necessário acompanhar as infinitas variedades de circunstâncias e as mudanças de posição relativa das pessoas, evitando o problema de definir princípios para lidar com as enormes complexidades que surgiriam se tais detalhes fossem relevantes. É a disposição da estrutura básica que deve ser julgada e a partir de um ponto de vista geral, pois, na justiça procedimental pura, as distribuições de vantagens não são avaliadas em primeira instância, mas de acordo com o sistema público de regras, que determina o que é produzido, quanto é produzido e por quais meios. De acordo com Rawls (1999a), portanto, é o sistema econômico que regula o que se produz e os meios pelos quais ocorrerá a produção, assim como quem recebe aquilo que foi produzido e em troca de quais contribuições. É também o sistema econômico que afirma a importância das frações dos recursos sociais dedicados à poupança e ao fornecimento de bens públicos.

A igualdade equitativa de oportunidades é definida por Rawls (1999a) como um certo conjunto de instituições que asseguram chances semelhantes de educação e cultura para pessoas com motivações similares, e mantém cargos e posições abertos a todas as pessoas com base em qualidades e esforços razoavelmente relacionados com os deveres e tarefas relevantes. Para Rawls (1999a), essas são as instituições postas em perigo quando as desigualdades de riqueza excedem um certo limite, permitindo que as liberdades políticas percam o igual valor e ao governo representativo

tornar-se apenas aparente. Desse modo, os impostos e as leis do ramo de distribuição (que serão vistos posteriormente) devem evitar que esse limite seja ultrapassado.

Mas qual seria o limite?

Rawls (1999a) afirma que se trata de uma questão de julgamento político guiado pela teoria, bom senso e palpite, em que a justiça como equidade não tem nada de específico a dizer, pois seu objetivo é formular os princípios que devem regular as instituições de base. Esse trabalho, no entanto, julgando com base nos dados empíricos coletados por Piketty (2014) e levando em conta o bom senso, aponta que o limite das desigualdades permissíveis foi ultrapassado há algum tempo, sendo necessário, portanto, novos princípios para regular as instituições de base. Desse modo, se argumentará (em especial, no capítulo 5) que os princípios da justiça como equidade de Rawls são um excelente caminho nesse propósito⁶.

Ressalta-se que, ao afirmar que a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença, tem-se que os menos favorecidos devem contar com um leque de oportunidades que seja semelhante aos dos demais cidadãos e cidadãs, sobretudo aqueles e aquelas com poder aquisitivo maior. Com esse princípio, Rawls destaca a ideia de igualdade democrática como sendo fundamental em uma sociedade bem ordenada, na qual, entre outros objetivos, deseja-se eliminar as desigualdades advindas das condições sociais familiares que as pessoas estão inseridas, mas também das condições da sorte natural (habilidades inatas).

⁶ Nesse ponto, evidencia-se a proposta de Ali (2018) de um critério de proporcionalidade. Infelizmente, para que este livro não se torne ainda maior, não se analisará essa intrigante proposta.

Arneson (2001), contudo, pontua que o objetivo rawlsiano de eliminar o impacto da sorte nas vidas das pessoas não fornece uma base ou argumento para a justificação de um princípio particular que defenda um padrão de distribuição justo. Segundo o autor, Rawls comete esse erro quando infere, a partir da frase “é causado pela sorte”, a ideia de que “deve ser alterado para igualdade”. O autor acredita que nenhuma objeção contra a justiça igualitária, do ponto de vista do merecimento ou da responsabilidade, poderia se manter. Para Arneson (1999), o princípio de igualdade equitativa de oportunidades de Rawls deve ser rejeitado porque é muito fraco, na medida em que não condena a discriminação injusta que opera através da ambição – i.e., a socialização dos efeitos. Ao mesmo tempo, o autor afirma que o princípio de igualdade equitativa de oportunidades é muito forte, pois discrimina inocentes (ninguém é culpado por nascer em famílias mais abastadas ou com melhores talentos inatos), e essa discriminação deve ser considerada como injusta.

Arneson (1999) julga que a igualdade equitativa de oportunidades endossa um tipo ideal de meritocracia. De acordo com o autor, por um lado, Rawls discorda da meritocracia – na medida em que nega que a mera posse de talentos e o desenvolvimento de talentos em excelência, por si só, merecem boa sorte. Por outro lado, porém, Rawls concorda com a meritocracia – na medida em que defende que o cumprimento do princípio da diferença deve ser limitado pela condição de que as posições de vantagem devem ser dadas aos mais qualificados (carreiras abertas) e que as oportunidades para se tornar qualificado devem ser transferidas para que os igualmente motivados tenham as mesmas perspectivas nas disputas pelos cargos e po-

sições, desde que se engajem de igual modo⁷. Frente à igualdade equitativa de oportunidades, Arneson defende a igualdade de oportunidades para o bem-estar, e, a partir desse ideal, quaisquer desigualdades posteriores nas oportunidades de recursos devem ter sido originadas por meio das escolhas voluntárias.

Arneson (1990, 1999) julga que a igualdade de oportunidades para o bem-estar é obtida quando todas as pessoas enfrentam, efetivamente, matrizes de opções equivalentes, pois, quando as pessoas gozam de igualdade de oportunidades de bem-estar, qualquer desigualdade real deve decorrer de fatores que estão dentro do controle de cada indivíduo e, portanto, não são problemáticos do ponto de vista da justiça distributiva. O autor alega que, a partir do ideal da igualdade de oportunidades para o bem-estar, é moralmente errado que algumas pessoas estejam em pior situação do que outras, quando essa posição não derivar da responsabilidade individual do sujeito, i.e., sem ser culpa ou escolha voluntária por parte daquele que está em pior situação. Esse argumento, diferentemente da igualdade direta, sustenta que é moralmente adequado responsabilizar os indivíduos pelas consequências previsíveis das suas escolhas voluntárias e, em particular, pela parte dessas consequências que envolvem a conquista de bem-estar, assim como o ganho ou perda de recursos (Arneson, 1989).

Forrester (2019), por seu turno, defende que Rawls não era um autor do Estado e das instituições, mas – com base nos primeiros escritos do autor e sua educação pré-universitária – um autor antiestadista, no qual predominava uma visão de uma comunidade religiosa e uma ética individualista que, de algum modo, precisavam se coadunar. “A teoria de Rawls

⁷ Sobre o mérito em Rawls, cf. Steinberger (1982), Mandle (2015), Daniels (1999, 2010), Sher (1999), Vita (2007, 2008), Borba (2017), entre outros.

nasceu em diálogo com visões de sociedades pós-industriais que poderiam transgredir o capitalismo, mas também foi moldada por um anti-intervencionismo liberal que estava desconfiado das concentrações de poder e que visava evitar a desestabilização de um sistema estabilizador [...]” (Forrester, 2019, p. 271). Desse modo, a autora afirma que Rawls pensava que o mérito moral e a cooperação social poderiam caracterizar as relações sociais dentro das instituições e dentro dos limites do princípio da diferença.

Forrester (2019), portanto, alega que o autor de *TJ* havia explorado em detalhes até que ponto o esforço ou talento poderia criar um mérito individual e garantiu um “princípio de reparação” que compensaria aqueles com menos bens naturais. Para elencar seu ponto, a autora cita que Rawls só comentou ações afirmativas mais ao fim de sua vida e “[...] nunca propôs um princípio antidiscriminatório ou um relato de justiça compensatória [...]”, assim como “[...] tampouco tratou a ‘raça’ como uma causa independente de falhas de igualdade equitativa de oportunidades, mas como parte da desigualdade econômica [...]” (Forrester, 2019, p. 138).

Contra o pensamento de Forrester e Arneson, começa-se por sublinhar o ponto afirmado por Rawls (2001, cap. 2) de que a justiça como equidade não questiona o conceito de mérito moral, mas, ao contrário, o pensamento é o de que uma concepção de mérito moral como valor moral de caráter e ações não pode ser incorporada a uma concepção política de justiça, tendo em vista o fato de um pluralismo razoável. Para o autor, uma vez que as pessoas possuem, em uma sociedade bem ordenada, concepções conflitantes do bem, os cidadãos e cidadãs não podem concordar com uma doutrina abrangente para especificar uma ideia de mérito moral para fins políticos.

Poder-se-ia, por exemplo, exigir como um critério meritocrático para a divisão social dos benefícios que as pessoas fossem corinthianas. Assim, quanto mais uma pessoa torcesse pelo Corinthians, mais ela receberia os benefícios advindos da cooperação social. Isso, claro, feriria o pluralismo de doutrinas abrangentes, além de transformar o valor moral em um critério impraticável quando aplicado a questões de justiça distributiva. Como mensurar quem torce mais ou menos para um clube de futebol? Ou como decidir se deve beneficiar os torcedores do time x frente aos torcedores do time y? Por que o esporte a e não o esporte b?

Para Rawls (2001, cap. 2), portanto, deve-se evitar a ideia de mérito moral e encontrar um substituto que seja duradouro para uma concepção política razoável. A substituta eleita por Rawls, frente à ideia de mérito moral, é a ideia de expectativas legítimas.

A justiça como equidade não rejeita o conceito de mérito moral como dado por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral, total ou parcialmente abrangente. Ao contrário, tendo em vista o pluralismo razoável, sustenta que tal doutrina não pode servir como uma concepção política de justiça distributiva. Mais do que isso, ela não seria viável, ou praticável, para fins de vida política (Rawls, 2001, cap. 2, p. 77).

Rawls (1996, conf. VII) afirma que o fato de todas as pessoas, com razão, acreditarem que estão agindo de maneira justa quando cumprem as normas que regem os acordos sociais nos quais estão inseridas não é suficiente para preservar a justiça. Assim, diferente da crença de Forrester, Rawls defende que, quando o mundo social está impregnado de duplicidade e engano, as pessoas são tentadas a pensar que a lei e o governo só são necessários devido à propensão dos indivíduos a agirem de forma injusta. Mas, de acordo com o autor de *PL*, a tendência é antes para a erosão da justiça de

fundo, mesmo quando os indivíduos agem de forma justa. Segundo o autor, negando qualquer caráter antiestadista de sua teoria,

[...] o resultado global de transações separadas e independentes está longe da justiça de fundo. Poderíamos dizer: neste caso, a mão invisível orienta as coisas na direção errada e favorece uma configuração oligopolista de acumulações que consegue manter desigualdades injustificadas e restrições às oportunidades justas. Por conseguinte, exigimos instituições especiais para preservar a justiça de fundo, e uma concepção especial de justiça para definir a forma como estas instituições devem ser criadas (Rawls, 1996, conf. VI, p. 267).

Na visão de Maffettone (2010), Rawls nunca disse em *TJ* que a loteria natural deve ser diretamente compensada. Assim, de acordo com o autor italiano, o espírito da teoria de justiça de Rawls, partindo do princípio da diferença, é mais institucional do que seus críticos admitem. Para o autor, a justiça rawlsiana tem em mente uma sobreposição entre contribuintes normais e concidadãos, e não se pode facilmente separar esses dois aspectos de qualquer comunidade social. “O lado institucional de uma teoria de justiça rawlsiana não pode separar a comunidade política que engloba os contribuintes e não-contribuintes dos participantes efetivos de um esquema de cooperação [...]” (Maffettone, 2010, p. 87).

Para o autor, a ideia básica de Rawls é a de que, em grande parte, a vida das pessoas normais é afetada por fatores que estão além de seu controle (por exemplo, a família) e depende de onde elas nascem em um sistema institucional existente. O acaso, assim, desempenha um papel importante na vida de todos em muitos aspectos, no ponto de partida de um indivíduo, o que, também em grande parte, determina seu destino econômico-social. Segundo Maffettone (2010), os recursos econômicos e sua distribuição nun-

ca terminam em si mesmos; no pensamento de Rawls, eles estão sempre a serviço de um acordo coletivo que torna todos os cidadãos e cidadãs independentes, do ponto de vista ético-político.

De forma semelhante, Freeman (2007a) assevera que, em nenhum lugar, Rawls diz que uma pessoa não é responsável pelos seus bens naturais (ou não os merece). Conforme o autor, Rawls apenas afirma que ninguém merece o seu lugar na distribuição de bens naturais mais do que merece seu lugar inicial na sociedade. Portanto, a distribuição dos bens naturais a cada pessoa é uma distribuição que gera desigualdades não merecidas (ninguém é responsável diretamente pela sua posição). Para Freeman (2007a), com isso, Rawls não está dizendo que os bens naturais de uma pessoa são moralmente arbitrários ou não são moralmente merecidos (nem que se deve fazer com que as pessoas vivam sem exercitar os seus dons naturais). O que é moralmente arbitrário, destaca Freeman (2007a), é a distribuição dos benefícios e ônus sociais que decorrem do fato de uma pessoa nascer mais ou menos talentosa do que outra.

Freeman (2007a) alega que Rawls não afirma que os bens e talentos naturais são um bem comum ou coletivo ou que todas as pessoas têm algum direito ou reivindicação sobre a totalidade dos bens naturais. O que é sugerido pelo autor de *TJ*, segue Freeman (2007a), é que, a rigor, o conceito de mérito é inaplicável das descrições relativas aos bens naturais. Isso significa dizer que uma pessoa não tem mérito por seus bens naturais, e faz pouco ou nenhum sentido sustentar que uma pessoa merece seus bens naturais; logo, a ideia de mérito moral não pode desempenhar um papel significativo em

uma teoria de justiça no nível de princípio fundamental. O mérito não pode ser visto como um conceito de justiça (distributiva)⁸.

Segundo Freeman (2007a), o argumento de Rawls com a loteria natural é que não se deve permitir que as ações distributivas sejam indevidamente influenciadas por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista moral. A compensação idealizada pelos igualitaristas de fortuna não está implícita no princípio da diferença. Freeman (2007a) declara que Rawls nega que o princípio da diferença vise equalizar ou corrigir desvantagens sociais, naturais ou acidentais. As pessoas podem ganhar com desigualdades acidentais. O que o princípio exige é que esses ganhos melhorem as condições daqueles que não tiveram a mesma sorte, i.e., os menos favorecidos.

Antes de se continuar a analisar o pensamento de John Rawls, sublinha-se que, neste ponto, a aproximação do pensamento do filósofo estadunidense com o de Piketty poderia ser comprometido, uma vez que, como afirmado por Spire (2015), Piketty – com seu prognóstico de 2014 – é um defensor da meritocracia, logo, um igualitarista de fortuna (cf. seção 3.3), de modo que o problema das desigualdades seria meramente instrumental⁹. A ideia de Spire (2015) é que Piketty, uma vez que afirma existir dois sistemas de desigualdades, a saber, um ligado à renda do trabalho e outro ligado ao aluguel e à herança, veria o primeiro tipo de desigualdade – ligado a renda do trabalho – como aceitável, pois seriam desigualdades decorrentes do

8 Como Scanlon (2018) aponta, apesar de o mérito moral merecer elogios e admiração, não se segue que qualquer quantidade particular de pagamento extra, ou mesmo qualquer quantidade, seja exigida em seu nome. Assim, a igualdade equitativa de oportunidades exige que aqueles com menos talentos naturais recebam maiores benefícios educacionais do que o normal, para que sejam capazes de desenvolver suas capacidades a fim de efetivamente tirar proveito de toda a gama de oportunidades disponíveis na sociedade.

9 Delalande (2015) e Jacobs (2017) são autores que também interpretam Piketty como um defensor da meritocracia.

mérito individual, enquanto o segundo tipo de desigualdade – ligado ao patrimônio – seria visto como sendo ilegítimo. Para Spire (2015), essa divisão de Piketty não tem seus pressupostos completamente explícitos e aceita como um fato estabelecido que as habilidades são adquiridas por meio da educação, trabalho e sucesso profissional, mas sem ligar esses fatos às questões concernentes ao capital social e cultural herdados.

Spire (2015) alega que a criação de uma verdadeira meritocracia – o que seria a real proposta de Piketty com o imposto mundial sobre capital – não mudaria muito, pois essa situação decorre em muito da marginalização dos grupos sociais que menos possuem, de modo que se deve apelar para a mobilização social, política e sindical, para que se possa atenuar a desigualdade inerente ao funcionamento do mercado. De acordo com Spire (2015), não se deve deixar de lado o fato de que existem outras formas de alcançar uma melhor distribuição da posição e da riqueza que podem ser implementadas preventivamente, para além do imposto mundial sobre capital.

[...] o Estado poderia usar a legislação para fortalecer o poder de negociação dos empregados, garantir mais proteção no mercado de trabalho ou aumentar o salário-mínimo. Poderia também optar por limitar o esforço de rentabilidade, especialmente, em setores de interesse público, como a educação, a saúde, a habitação e a energia ou por promover formas de gestão de capital que envolvam métodos de decisão mais cooperativos (Spire, 2015, p. 60-61).

Nesse ponto, deve-se destacar que Piketty (2015, 2016, 2017) confirma que distingue duas hierarquias sociais n’*O capital do século XXI*. O economista francês alega que essas desigualdades, por vezes, estão intimamente relacionadas e, em algumas sociedades, coincidem em grande parte. No entanto, elas nunca são exatamente as mesmas, pois os 50% mais pobres,

os 40% da classe média e os 10% do topo da hierarquia social não correspondem necessariamente aos mesmos grupos sociais, dependendo de qual das duas hierarquias está sendo examinada. O autor grifa que, às vezes, elas são completamente diferentes, como nas sociedades patrimonialistas tradicionais, em que aqueles que possuem grandes fortunas não se preocupam em trabalhar e, mesmo assim, dominam a maior parte da sociedade. Desse modo, essas hierarquias sociais mobilizam mecanismos de dominação e de produção de desigualdade bastante distintos.

Nas sociedades proprietaristas, por exemplo, os mecanismos de legitimação e perpetuação das desigualdades envolvem as estratégias de colocação e investimento, regulamentos de herança e regimes de propriedade, funcionamento dos mercados financeiros e imobiliários etc. Já na hierarquia da renda do trabalho, os mecanismos dependem das regras e instituições que contribuem para a formação de salários e diferentes *status* e contratos de trabalho, da desigualdade de habilidades e relações, do funcionamento do sistema educativo e, de um modo mais geral, a hierarquia do capital cultural. Apesar de precisarem de mecanismos diferentes, esses mundos sociais desiguais são potencialmente complementares e cumulativos e, consequentemente, são determinados por múltiplos processos que contribuem para a acumulação de capital imobiliário, profissional e financeiro. Recordar-se o caso da herdeira da *L'Oréal* e o fato de que as desigualdades resultantes das heranças já representam 1/3 do aumento global das desigualdades estadunidenses (cf. seção 1.2).

Piketty (2015) reconhece que a racionalidade econômica tolera muito bem a perpetuação da desigualdade e não conduz, de forma alguma, à racionalidade democrática. Desse modo, o autor julga necessário que

se criem e se desenvolvam normas de justiça e de estruturas institucionais complexas, para que se possa regular pacificamente as desigualdades sociais e as relações de propriedade – o que representa uma das apostas mais importantes na construção do Estado de Direito e do poder público legítimo.

Isso, porém, não daria razão ao argumento de Spire (2015), pois, como afirmado por Piketty (2014), a marcha em direção à racionalidade econômica e tecnológica não implica na marcha rumo à racionalidade democrática e meritocrática. Para Piketty (2014), a tecnologia – assim como o mercado – não possui limite ou moral, ela aumenta pelas necessidades de qualificações e competências humanas. As diferentes formas de controle democrático do capital dependeriam, portanto, do grau de informação econômica de que as pessoas dispõem. A transparência econômica e financeira não é apenas um desafio fiscal, mas também, e principalmente, um desafio de governança democrática e de participação nas decisões.

Piketty (2019) sustenta que – embora nas sociedades contemporâneas tenha-se a ideia de que as desigualdades modernas são justas porque resultam de um processo livremente escolhido, em que todos têm oportunidades iguais de acesso ao mercado e à propriedade, e que todos se beneficiam espontaneamente das acumulações dos mais ricos –, uma vez que as desigualdades vêm aumentando em todas as regiões do mundo desde os anos 80 e 90 do século passado e, em alguns casos, atingido proporções que são difíceis de justificar em nome do “interesse comum”, tem-se que a narrativa meritocrática está parecendo cada vez mais frágil, pois há um abismo entre suas proclamações oficiais (“todos são iguais para conquistar o sucesso, basta você querer!”) e as realidades enfrentadas pelas classes desfavorecidas, em termos de acesso à educação e à riqueza.

Piketty (2019) afirma que o discurso meritocrático e empreendedor, muitas vezes, parece ser uma forma conveniente para os vencedores do atual sistema econômico de justificarem qualquer nível de desigualdade e estigmatizarem os perdedores, afirmando que eles estão em sua situação – de menos favorecidos – graças à falta de mérito, virtude e diligência. Nas sociedades passadas, como anuncia Piketty (2019), não havia essa culpabilização dos mais pobres, ou, pelo menos, não na mesma medida. O economista francês salienta que o conto de fadas meritocrático varre para debaixo do tapete o fato de as desigualdades contemporâneas serem caracterizadas por um conjunto de práticas discriminatórias e fundamentadas sobre desigualdades estatutárias e étnico-religiosas.

Nesse ponto, grifa-se que, para o economista francês, as desigualdades sociais legítimas devem ser justificadas por meio da “utilidade comum”, i.e., os frutos da cooperação social devem beneficiar aquelas pessoas que estão em piores situações e, portanto, os talentos e habilidades naturais das pessoas são vistos como um benefício a toda a sociedade, do qual o detentor não pode se beneficiar sozinho. Isso não significa que não haverá uma divisão social do trabalho e diferentes remunerações, nem que os talentos das pessoas não possam ser incentivados e vistos como um caráter positivo na vida social. Porém, não pode haver uma divisão “meritocrática” dos benefícios da cooperação social. Para Piketty (2019), a divisão social baseada no mérito individual pode encobrir uma dominação cultural e simbólica, que despreza o *status* de igualdade moral entre as pessoas e privilegia aqueles que estão em melhor posição social.

Sublinha-se que Piketty (2019), como visto, defende a ideia, derivada do pensamento de Cage (2020), de uma distribuição anual de *vouchers*

de participação política, com os mesmos valores, para todas as pessoas. Segundo o economista francês, a partir dessa distribuição dos *vouchers*, seria permitido que todas as pessoas pudessem igualmente apoiar uma causa ou partido político, garantido a igualdade política substancial entre elas. Para além dos problemas que essa visão pode ter – e tem, mas, que não serão analisados neste trabalho –, julga-se que, a partir da defesa da igualdade de participação democrática, pode-se caracterizar o pensamento de Piketty dentro do escopo social-igualitarista, em consonância com o valor equitativo das liberdades políticas rawlsianas, pois fica claro que a preocupação com as desigualdades não é meramente uma questão econômica, mas também política, uma vez que as desigualdades não permitem que as pessoas possuam uma mesma quantidade objetiva de influência política. As investigações pikettyanas, portanto, têm como objetivo central a busca por um mundo social no qual as relações entre as pessoas sejam simétricas. A partir da presunção de um *status* de igualdade moral entre as pessoas, que não pode ser violado por qualquer justificativa que seja.

O'Neill (2017) afirma que o pensamento pikettyano (*d'O capital no século XXI*) não vê as desigualdades em termos puramente distributivos, mas a partir do olhar do igualitarismo social. Quando seus elementos são reunidos, o relato sobre o significado normativo da desigualdade registra uma diversidade de considerações igualitárias que incluem (a) preocupações tanto com a injustiça processual (b) quanto com o domínio político oligárquico, seja na esfera política, seja na econômica, e, particularmente, (c) em sua crítica à hipermeritocracia, baseada na preocupação com os danos ao *status* moral de igualdade entre as pessoas e ao autorrespeito, que

poderiam surgir a partir de formas institucionalizadas de desigualdade econômica.

Assim, o que fundamenta a investigação d'*O capital do século XXI* é a preocupação de Piketty com o aumento das desigualdades de riqueza (evidenciada pela regularidade $r > g$) enquanto um problema que ameaça os valores democráticos e meritocráticos das sociedades contemporâneas, uma vez que elas permitem que patrimônios maiores tenham retornos mais elevados para os seus detentores, levando a uma diferença radical na distribuição de capital, formando uma sociedade de rentistas e fazendo com que os detentores do capital possuam, também, mais poder político, violando o *status* de igualdade moral entre pessoas livres e iguais.

O problema da desigualdade, no pensamento de Piketty, estipulado a partir da regularidade empírica $r > g$, portanto, decorre não da distribuição desigual em si mesma, mas do fato de que ela implica em diferenças estigmatizantes de *status*, com formas de poder e dominação política inaceitáveis, enfraquecendo o autorrespeito das pessoas (em especial das menos favorecidas), pois cria o servilismo e o comportamento diferencial e mina as relações fraternais entre as pessoas. Piketty, assim como Rawls, seria um igualitarista relacional. Desse modo, discorda-se da afirmação de Dimitriu (2020) – que apresenta uma crítica libertária ao pensamento pikettyano, aos moldes daquelas de Nozick e Brennan ao pensamento de Rawls – de que a igualdade, para Piketty, era vista como um valor intrínseco, sem perceber que outros critérios morais também têm valor intrínseco, como meritocracia, liberdade, ou mesmo entendimentos diferentes de igualdade, e que podem entrar em tensão com a igualdade.

Piketty (2019) estaria, pois, de acordo com a afirmação de Anderson (1999) de que viver em uma comunidade igualitária é estar livre da opressão para participar e usufruir dos bens da sociedade e participar do autogoverno democrático, sendo que a cidadania igualitária deve ser vista como mais ampla que aquela disponível nas sociedades sociais-democratas, pois ela não envolve apenas uma agência política (na qual vota-se, engaja-se em discursos políticos, peticiona-se o governo etc.), mas também a participação como um igual na sociedade civil.

[...] a sociedade civil é a esfera da vida social aberta ao público em geral e que não faz parte da burocracia estatal, encarregada da administração das leis. Suas instituições incluem ruas e parques públicos, acomodações públicas como restaurantes, lojas, teatros, ônibus e companhias aéreas, sistemas de comunicação como radiodifusão, telefones e internet, bibliotecas públicas, hospitais, escolas, e assim por diante [...] (Anderson, 1999, p. 317).

Conforme Anderson (1999), um cidadão e uma cidadã, em uma sociedade igualitária, não exercem apenas suas capacidades específicas de participação nos direitos políticos, mas também a capacidade de participar das diversas atividades da sociedade civil de forma mais ampla, incluindo a participação na economia. Desse modo, em contraposição à interpretação de Spire (2015), pode-se concordar com a afirmação de Murphy (2015) de que a proposta de um imposto mundial sobre capital não é rastreável a uma concepção de valor, merecimento ou mérito. O imposto mundial sobre capital seria projetado, no pensamento de Piketty, para alcançar resultados sociais justos e favoráveis, e, assim, a justiça socioeconômica não diria respeito à questão de recompensar as pessoas em proporção a alguma noção de mérito ou de sua capacidade de contribuição social. Mesmo em um mundo

com recursos iniciais iguais e mercados perfeitamente eficientes, os retornos do mercado não serão verdadeiramente meritocráticos ou, pelo menos, o mérito não seria o único critério para a justiça econômica.

O economista francês, como Rawls, rejeita os princípios meritocráticos como princípios distributivos. Acredita-se que Rawls não pode ser visto como um defensor da meritocracia. Como sublinha Thomas (2016a), para Rawls, as justificações meritocráticas são inaceitáveis do ponto de vista da justiça, mesmo que a sua base factual estivesse correta, i.e., ainda que as desigualdades estivessem ancoradas sobre o esforço e mérito das pessoas, para Rawls, elas não seriam moralmente aceitáveis. Conforme Thomas (2016a), Rawls defende que a reivindicação da meritocracia não pode fazer parte dos objetivos normativos de uma sociedade justa, pois tem-se como objetivo não a melhora das condições daqueles que são atualmente tratados de forma dura pelo mercado, mas sim eliminar as fontes estruturais de injustiça.

Sendo assim, Piketty também não seria um defensor da meritocracia, de forma que a ideia de que as desigualdades devem ser justificadas no *bem comum* em nada tem a ver com a defesa de um sistema meritocrático. A aparente defesa meritocrática realizada pelo economista francês nada mais era do que uma crítica imanente dos pressupostos meritocráticos contemporâneos, evidenciando que uma sociedade que pretende ser vista enquanto meritocrática não pode ser tão desigual como a sociedade que se está vivendo hoje. Portanto, diferentemente da pressuposição de Spire, julga-se que Piketty não pode ser visto como um apologeta da meritocracia, e seu pensamento pode continuar sendo aproximado ao de John Rawls.

Julga-se que isso fica ainda mais claro quando Piketty (2014, p. 467) afirma que a utilidade comum pode ser interpretada de modo razoável, na

forma que “[...] as desigualdades sociais só são aceitáveis se forem do interesse de todos e, especialmente, se forem do interesse dos grupos sociais menos privilegiados [...]”. Essa afirmação é bastante próxima ao princípio da diferença, o que o próprio Piketty (2014, p. 467-468) reconhece: “O ‘princípio da diferença’, introduzido pelo filósofo americano John Rawls em seu livro *Uma Teoria da Justiça*, enuncia um objetivo bastante próximo [...]”.

3.3 O IGUALITARISMO DE RAWLS

Petroni (2017a) alega que a concepção de justiça rawlsiana faz pelo menos duas afirmações fortes ante as desigualdades socioeconômicas comumente encontradas nas sociedades contemporâneas (cf. seção 1.1), a saber, (i) que qualquer forma de desigualdade distributiva, seja de direitos, oportunidade ou recursos necessários à sua plena efetivação, deve ser justificada publicamente entre iguais; e (ii) que a única maneira de justificar desigualdades de poder e recursos materiais, de um ponto de vista moral, é demonstrando que tais desvios da igualdade estrita são compatíveis com uma concepção efetiva da igualdade de oportunidades e que, além disso, desigualdades de renda e riqueza beneficiarão maximamente as piores posições sociais (com isso, privilegiando mais os membros menos favorecidos pela cooperação social).

De acordo com Petroni (2017c), na teoria rawlsiana, o potencial crítico reside em sua capacidade de avaliar as estruturas distributivas existentes com base em critérios distributivos igualitários. Assim, se os critérios distributivos de Rawls fossem plenamente realizados, transformariam não apenas os padrões distributivos interpessoais existentes em qualquer de-

mocracia conhecida, mas também alterariam radicalmente os fundamentos institucionais da produção e redistribuição da riqueza social.

Sublinha-se que a igualdade democrática de Rawls é uma resposta ao sistema de liberdade natural e da igualdade liberal. Rawls, no capítulo 2 de *TJ*, afirma que o sistema de liberdade natural selecionava uma distribuição eficiente da renda e da riqueza, por meio de uma economia de mercado competitiva, com a ideia de carreiras abertas aos talentos, dada a exigência de igualdade formal de oportunidades, assim, todos teriam pelo menos os mesmos direitos legais de acesso a todas as posições sociais favorecidas.

O problema do sistema de liberdades naturais é que nele não haveria nenhum esforço para preservar a igualdade de condições sociais, ou algo do gênero, uma vez que a distribuição inicial de bens, em qualquer período, é fortemente influenciada por contingências naturais e sociais. O problema descrito por Rawls, segundo Krouse e McPherson (1988), é que o sistema de liberdade natural (*laissez-faire*) apenas garantiria a igualdade formal (em oposição à equitativa) de oportunidades, e, tendo em vista que permitiria a determinação competitiva da renda total (de acordo apenas com o fraco requisito de eficiência), ele presunçosamente violaria o princípio da diferença e, por consequência, possibilitaria que os resultados distributivos fossem governados por contingências naturais e sociais moralmente arbitrárias.

Rawls declarou, no capítulo 2 de *TJ*, que a igualdade liberal – que deve ser lida como estado de bem-estar social – tentava corrigir o problema deixado pela liberdade natural (*laissez-faire*), acrescentando a exigência do princípio da igualdade equitativa de oportunidades (frente à reivindicação de carreiras abertas aos talentos). A igualdade liberal tinha como objetivo mitigar a influência das contingências sociais e da fortuna natural sobre as

ações distributivas, impondo mais condições estruturais básicas ao sistema social. Havia a ideia de que as possibilidades de adquirir conhecimentos e competências culturais não deveriam depender da posição da classe e do sistema escolar, seja ele público ou privado. De acordo com Rawls (1971, 1999), essa leitura é mais forte que a ofertada pela liberdade natural, entretanto, teria defeitos que precisavam ser corrigidos, como o fato de que embora se possa eliminar a influência das contingências sociais, por meio de uma igualdade equitativa de formação, ainda seria necessário eliminar a distribuição de riqueza advinda da distribuição natural de habilidades e talentos.

Rawls (1971, 1999) acredita que, assim como não se poderia permitir que a distribuição da renda e da riqueza fosse determinada pela distribuição das fortunas históricas e sociais (herança e legado), elas também não poderiam ser o resultado dos bens naturais. Assim, o princípio de igualdade equitativa de oportunidades só poderia ser realizado de forma imperfeita, pelo menos enquanto existir alguma forma de família, pois é impossível, na prática, assegurar chances iguais de realização e cultura para aqueles igualmente dotados. Rawls (1971, 1999), todavia, confia na possibilidade de se adotar um princípio que reconheça esse fato e que tenha por objetivo mitigar os efeitos arbitrários da própria loteria natural – o que a concepção liberal não faz –, encorajando a procura por outra interpretação compatível com os dois princípios da justiça. Esse princípio seria o da justiça como equidade sob a interpretação da igualdade democrática.

A solução é a igualdade democrática que combina adequadamente o princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Rawls (1971, 1999) afirma que a igualdade democrática é a única

que consegue tratar a todas as pessoas igualmente, com o *status* moral de pessoa, e que não pondera a parte dos benefícios e encargos da cooperação social disponíveis às pessoas de acordo com as suas fortunas sociais ou suas sortes na loteria natural. A igualdade democrática assimila tanto o princípio de igualdade equitativa de oportunidades como o princípio da diferença, eliminando a indeterminação do princípio da eficiência ao destacar uma posição particular a partir da qual as desigualdades sociais e econômicas da estrutura básica devem ser julgadas. Desse modo, assume-se a exigência que as instituições sociais devem ser reguladas pelos princípios de igual liberdade e igualdade equitativa de oportunidades, de modo que as expectativas mais elevadas das instituições mais bem situadas são aceitas apenas se, e somente se, elas funcionarem como parte de um esquema que melhore as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade – a exigência do princípio da diferença.

Para Freeman (2013), a igualdade democrática em uma democracia de cidadãos-proprietários – que, como se verá, é um dos regimes defendidos por Rawls – faz com que a igualdade equitativa de oportunidades não resulte em desigualdades pronunciadas de benefícios educacionais que favoreçam os mais talentosos.

É difícil ver como as exigências igualitárias da FEO [igualdade equitativa de oportunidades] poderiam ser aplicadas com muita força dentro de um estado de bem-estar capitalista onde a justiça distributiva é determinada pelos princípios da utilidade ou da eficiência com um mínimo social, ou mesmo por uma conta prioritária de utilidade que dá maior peso à utilidade dos menos favorecidos (Freeman, 2013, p. 30).

Para Freeman (2007b), no pensamento de Rawls, a importância das liberdades econômicas não decorre diretamente do primeiro princípio de justiça, mas de razões de justiça econômica definidas pelo P2 (e suas duas expressões). Freeman (2007b) destaca que o princípio da diferença não afirma, simplesmente, que se deva maximizar a posição dos menos favorecidos dentro das instituições já existentes, dentro de um sistema já estabelecido, mas que, com o passar do tempo, a sociedade busque instigar o sistema econômico que seja “o mais efetivamente projetado”, na medida em que os menos favorecidos se saiam melhor do que em qualquer outro arranjo econômico alternativo.

De acordo com Ali (2018), a igualdade democrática adotada por Rawls insiste não apenas em eliminar a arbitrariedade da influência das contingências sociais (aplicando a ideia de igualdade equitativa de oportunidades), mas também a arbitrariedade da distribuição natural de habilidades e talentos (aplicando o princípio da diferença). Destaca-se que, como Vita (1999) afirma, a igualdade democrática rawlsiana enfrenta a arbitrariedade moral de uma forma inteiramente distinta da igualdade liberal de oportunidades, e o que está em questão já não é mais (ou não é só) igualizar as condições sociais e culturais para cada um cultivar e exercer seus talentos, mas sim alterar o fundamento moral a partir do qual é legítimo reivindicar os benefícios produzidos pelo exercício dos talentos (por isso, Rawls não seria um fortuneiro, como se verá a seguir).

Vita (1999) afirma que o princípio de igualdade democrática requer que os mais privilegiados desistam de tirar proveito das circunstâncias sociais e naturais que os beneficiam, a não ser que melhorem as circunstâncias sociais dos menos favorecidos (princípio da diferença). Assim, Rawls nega a

meritocracia como um conceito moral. De acordo com Vita (2011, p. 579), “[...] ainda que uma meritocracia equitativa pudesse ser plenamente realizável – o que não é –, o mundo social que disso resultaria se pareceria mais com uma hierarquia social fundada no mérito diferenciado do que uma sociedade de cidadãos e cidadãs que têm um *status* social e moral igual [...]”. É por esse motivo, aponta Vita (2011), que o princípio de igualdade de oportunidades deve ser complementado por um princípio de reciprocidade, ou de fraternidade, segundo o qual a distribuição de vantagens sociais – sobretudo de renda e riqueza – deve ser, em grande medida, dissociada de talentos e de capacidade produtiva diferenciados (cf. seções 3.1 e 3.2).

Daniels (2003) afirma que a igualdade democrática é uma forma complexa de igualitarismo, que acomoda preocupações sobre a arbitrariedade moral das contingências sociais e naturais, mas integra essas preocupações com outras. Logo, selecionam-se princípios que protegem as capacidades das pessoas como cidadãs, sem levar em conta as suas responsabilidades. Daniels (2003) julga que o foco da igualdade democrática na estrutura básica da sociedade não significa que seus objetivos serão injustamente minados pelas escolhas “privadas” dos indivíduos. O autor afirma que os compromissos que as pessoas têm sob a igualdade democrática incluem a preocupação de que elas sejam capazes de perseguir os seus diversos objetivos na vida dentro dos limites estabelecidos pelas instituições. O compromisso com a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença como princípios de justiça não devem exigir que as pessoas moldem os seus planos de vida para que a busca dos objetivos desses princípios se torne a motivação principal das pessoas.

Para Simone Chambers (2012), Rawls deixa o princípio da diferença vivo conforme avança em suas obras, porém, ele não insistiu nele (ou em algo parecido). Insistir no princípio da diferença seria assumir uma posição fortemente política e crítica em um momento em que Rawls estava mais interessado em argumentar porque já possuíamos as bases para um consenso sobre a justiça. Assim, a autora defende que (i) o princípio da diferença ainda descreve o sistema mais justo de distribuição econômica; e (ii) existe um grande e ativo mundo político fora do mundo “político” governado pela razão pública.

À medida que Rawls ia além de *Uma Teoria da Justiça*, o princípio da diferença começava a ter uma vida estranhamente dupla. Por um lado, Rawls nunca se desviou da opinião de que o princípio da diferença (ou algo muito parecido) faz parte da concepção mais razoável de justiça (Rawls, 2001, p. 49). Ele mantém um lugar central na última e mais completa articulação da justiça como equidade. Assim, até o final ele manteve a convicção de que o estado de bem-estar social é de alguma forma fundamental injusto. Por outro lado, em articulando uma concepção política de justiça, ele percebe que os princípios de distribuição não podem se tornar constitucionais essenciais porque, entre outras razões, há muita controvérsia em torno deles (Rawls, 1993, pp. 229-230). Eles simplesmente não fluem sem problemas e, obviamente, a partir de ideias latentes em nossa cultura pública (Chambers, 2012, p. 26-27).

Chambers (2012) afirma que, ao se olhar para a obra de Rawls de uma perspectiva filosófica, ele passou de questões filosóficas de justiça para questões políticas de estabilidade e legitimidade. Sua obra se tornou mais política ao longo dos anos e falou mais diretamente com a política das democracias constitucionais. Contudo, olhando para o trabalho de Rawls do ponto de vista político, ele se tornou menos político com o passar dos anos,

porque se tornou menos sobre justiça. A autora coloca que substituir o estado de bem-estar por uma democracia de cidadãos-proprietários exigiria algo próximo a uma revolução. Rawls revolucionário? Rawls das barricadas? A resposta, segundo Chambers (2012), é que a visão igualitária de Rawls levaria a nada menos que uma revolução, e, no entanto, Rawls era tudo menos revolucionário. Por isso, a autora fala que a obra de Rawls é como um *trompe l'oeil*, não o quadro “[...] de janelas abertas pintadas em paredes de tijolo, mas o quebra-cabeça ótico de um quadro que se parece primeiro com um vaso, depois com dois perfis, e depois com um vaso novamente, e de fato o quadro é tanto um vaso quanto o perfil de duas faces, mas [...] sem com que elas possam ser vistas simultaneamente” (Chambers, 2012, p. 17).

Os pontos de vista de Rawls sobre igualdade são radicais, na verdade utópicos, e, como tal, muito à frente da cultura pública prevalecente. Descrever as implicações políticas do princípio da diferença em qualquer detalhe envolveria sair da ordem liberal existente para uma teoria crítica radical. Isto quer dizer que envolveria tomar uma posição crítica em relação aos esquemas de distribuição existentes. O princípio da diferença não aponta para um sistema fiscal mais progressivo, mas sim para um repensar da estrutura básica de nossas relações de propriedade. Isto é radical [...] (Chambers, 2012, p. 18).

O problema disso, se é que se pode afirmar ser um problema, é que a autora vê que o radicalismo de Rawls vai na contramão de sua principal justificativa, a saber, a ideia de que a justiça como equidade era simplesmente uma apresentação de certas ideias centrais da ordem liberal existente. Mais ao final de seu texto, a autora afirma:

Embora o desenvolvimento das ideias de Rawls, de *Uma Teoria da Justiça ao Liberalismo Político*, apontem na direção de uma repolitização da justiça econômica, o ati-

vismo nunca esteve na agenda pessoal de Rawls. Ele era um igualitário e pensava que, no fundo, todos nós também éramos. O igualitarismo era a conclusão razoável e não revolucionária a ser tirada. Mas o que pode ter parecido filosoficamente razoável em 1971 é agora inquestionavelmente radical politicamente nos anos de 2010 (Chambers, 2012, p. 29).

Nesse ponto, deve-se sublinhar que o pensamento de Rawls está ancorado na igualdade democrática. Com isso, a discussão entre revolução e reforma, muito comum na década de 80 do século passado, não faz sentido na avaliação da teoria da justiça como equidade. Isso significa dizer que Rawls não opta nem pela revolução nem pela reforma, mas pela democracia: uma democracia radical, em que a igualdade democrática, com a afirmação do *status* de igualdade e liberdade entre os cidadãos e as cidadãs, é expressão máxima. J. Cohen (2003a) alega que o conceito de “democrático”, no pensamento de Rawls, é uma forma de descrever um tipo de sociedade, a saber, uma sociedade de iguais, e não um regime político.

Assim, os princípios da justiça expressam uma ideia de democracia ao julgar os objetivos uns dos outros, de modo que: (i) cada membro é entendido como tendo o direito de ser tratado com o mesmo respeito (e, portanto, ter os mesmos direitos básicos); (ii) a base da igualdade reside, em particular, na capacidade de um sentido de justiça, e, assim, as pessoas devem igual justiça às suas concidadãs que possuem uma capacidade minimamente suficiente para realizar as exigências da cooperação mutuamente benéfica e justa, compreender a sua lógica e segui-las na sua conduta.

Assim, a base da igualdade não está na capacidade de autorregulação, nem numa capacidade moral genérica, mas especificamente na capacidade de respeitar as exigências da justiça que fornecem os padrões fundamentais da vida

pública. E uma sociedade democrática é uma sociedade de iguais cujos membros são considerados na cultura política como tendo essa capacidade (Cohen, J., 2003, p. 96).

Com a defesa da igualdade democrática, o caráter igualitarista de Rawls é ressaltado. Sublinha-se que Rawls é um igualitarista *social*. O adendo do termo *social* é importante porque, diferentemente do igualitarismo de fortuna que defende um estado de bem-estar social e acredita que as desigualdades devem ser analisadas meramente como um problema redistributivo, Rawls e os igualitários sociais (ou relacionais) julgam que as desigualdades devem ser vistas como um problema moral, ou seja, um problema que fere o *status* de igualdade entre as pessoas.

Assim, enquanto o igualitarismo de fortuna desejava corrigir a (má) sorte, equalizando os efeitos da sorte bruta (Freeman, 2007a), Rawls visa permitir que os socialmente desfavorecidos possam competir de igual para igual com os socialmente favorecidos (Freeman, 2007a), a partir de um certo conjunto de instituições que asseguram chances semelhantes de educação e cultura para pessoas com motivações similares, mantendo os cargos e posições abertos a todas as pessoas com base em qualidades e esforços razoavelmente relacionados com os deveres e tarefas relevantes, i.e., a partir da igualdade equitativa de oportunidades.

Petroni (2017c) afirma que a teoria rawlsiana não pode ser reduzida ao igualitarismo de fortuna, pois a justiça como equidade é uma defensora da igualdade relacional, sendo possível mostrar também que, a despeito da centralidade dos princípios distributivos em sua teoria, Rawls não faz parte do chamado paradigma da distribuição. De acordo com Petroni (2017c), a principal razão para se associar Rawls ao igualitarismo relacional concerne, sobretudo, à exigência de que os próprios princípios de justiça distributiva

sejam interpretados com base em um ideal moral responsável por governar as relações entre pessoas. Desse modo, os cidadãos e cidadãs de uma sociedade justa não são (e não devem ser) concebidos apenas como beneficiários/as de reivindicações distributivas, mas também como participantes ativos no processo de produção e distribuição da riqueza social, sendo que o igualitarismo rawlsiano, por sua vez, tem por objetivo evitar a exploração entre grupos sociais situados assimetricamente em uma estrutura socioeconômica.

Anderson (1999), em um já consagrado trabalho sobre os igualitarismos, afirma que parte da teorização igualitária contemporânea está amplamente dividida entre os igualitários de fortuna (*Luck Egalitarianism*) e os igualitários relacionais. A diferença entre as perspectivas igualitárias, como se verá, é que, enquanto os igualitários de fortuna possuem uma visão instrumental das desigualdades, os igualitários sociais (ou relacionais) – como Rawls – veem as desigualdades como um problema moral. A discordância teórica entre esses grupos, segundo Anderson (1999), é sobre como conceber a igualdade, se ela será vista como uma distribuição igualitária de bens não relacionais entre indivíduos, por um lado, ou como um tipo de relação social entre pessoas, uma igualdade de autoridade, *status* ou posição, por outro.

Em outro trabalho, Anderson (2010) coloca que os igualitários de fortuna e os igualitários relacionais (sociais) estão fazendo perguntas diferentes quando perguntam o que a justiça (distributiva) exige. Os igualitários de fortuna estão perguntando que estado de coisas, com respeito à distribuição de bens às pessoas, é moralmente desejável. Eles, então, assumem que a justiça dá a cada agente o mesmo objetivo: realizar esse estado de coisas. Por

outro lado, os relacionais acreditam que os princípios de justiça devem ser viáveis, de tal forma que os agentes sejam capazes de segui-los. Requerem que os princípios sejam publicamente articuláveis, de modo que as pessoas possam compartilhar uma compreensão do que exigem e se são geralmente seguidos. Buscam, portanto, princípios que sejam estáveis, de modo que as pessoas sejam motivadas por seu senso de justiça ao seguir tais princípios ao longo do tempo. Exigem que os princípios satisfaçam uma condição de melhoria de Pareto: que não proíbam ações ou bloqueiem eventos que promovam os interesses de algumas pessoas a nenhuma outra desvantagem.

Para que se possa exemplificar a diferença entre o igualitarismo de fortuna e o igualitarismo social, utiliza-se do seguinte exemplo extraído de O'Neill (2013): uma sociedade que é hierarquicamente estruturada, na qual a alocação das pessoas nos cargos de poder, prestígio e *status*, é determinada inteiramente com base nas consequências das escolhas feitas por esses indivíduos, com uma provisão para as diferenças entre talento individual, e que, portanto, vai além dos procedimentos de uma sociedade meramente meritocrática. As posições ocupacionais (e, por hipótese, alocações de poder, prestígio e posição social) são feitas com base nas escolhas (genuínas) tomadas pelas pessoas (por exemplo, no que diz respeito a decisões sobre caminhos educacionais, *trade-offs* de trabalho etc.).

Na perspectiva do igualitarismo de fortuna, essa sociedade é vista como sendo justa, porque não há –supõe-se – desigualdades não escolhidas (i.e., não há desigualdades que não sejam rastreáveis aos efeitos da escolha individual). Sobre o prisma do igualitarismo social, não-intrínseco e relacional, porém, essa sociedade é vista como profundamente desigual em vários dos seus aspectos, pois – de acordo com O'Neill (2013), quando se aceita

o igualitarismo pluralista de Scanlon, por exemplo – a preocupação não é erradicar as desigualdades distributivas (de renda e riqueza, por exemplo), mas eliminar as preocupações com tipos particulares de consequências experimentais (em termos de *status* e de respeito próprio dos indivíduos e da qualidade de suas relações sociais) geradas por diferentes conjuntos possíveis de arranjos socioeconômicos.

Destaca-se que, segundo Anderson (1999), o igualitarismo de fortuna se baseia em duas premissas morais, a saber, (i) que as pessoas devem ser compensadas por infortúnios imerecidos, e (ii) que a compensação deve vir apenas daquela parte da boa fortuna alheia que é imerecida. Para Anderson (1999), autores como Dworkin, Rakowski, Roemer, Van Parijs, Arneson, G. A. Cohen e Nagel devem ser vistos como defensores do igualitarismo de fortuna, no qual haveria a divisão interna entre o igualitarismo de bem-estar (Arneson, Cohen, Roemer, provavelmente Nagel) e o igualitarismo de recursos (Dworkin, Rakowski, Roemer). No pensamento da autora, as teorias do igualitarismo de fortuna compartilham um núcleo comum – um híbrido de capitalismo e estado-providência –, as quais veem o estado de bem-estar como uma gigantesca seguradora que afiança seus “filiados” (i.e., cidadãos/cidadãs) contra todas as formas de má sorte bruta. Desse modo, o estado de bem-estar social possui impostos visando a redistribuição e que podem ser vistos como o equivalente moral dos prêmios de seguro contra o azar. E os pagamentos da previdência compensam as pessoas contra perdas rastreáveis ao azar bruto, assim como as apólices de seguro fazem.

Para a autora, o problema do igualitarismo de fortuna é que se trata de uma teoria distributiva da igualdade, que concebe a igualdade como um padrão de distribuição, refletindo uma perspectiva mesquinha, desprezível

e paroquial de uma sociedade que se arrepende da diversidade humana de forma hierárquica, moralista, contrastando o responsável e o irresponsável, o inato superior e o inato inferior, o independente e o dependente. Na sociedade dos igualitários de fortuna, não se oferece nenhum auxílio para aquelas pessoas que são rotuladas como irresponsáveis, e os benefícios dados àquelas que são vistas como inatamente inferiores são humilhantes. Conforme Anderson (1999), os igualitários de fortuna são paternalistas, e os seus esquemas obrigatórios de seguro social são a forma como esses autores afirmam para as demais pessoas que elas são estúpidas para administrarem suas próprias vidas, sendo necessário que o Estado (ou o *Big Brother*, remetendo ao pensamento de George Orwell, nas palavras da autora) faça isso.

De acordo com Petroni (2017c), o igualitarismo de fortuna é um tipo, talvez o principal, de igualitarismo distributivo. Segundo o autor, no igualitarismo distributivo, “[...] a igualdade é, em sua natureza, um valor distributivo e as aspirações do igualitarismo são mais bem entendidas por meio da realização de princípios distributivos moralmente corretos” (Petroni, 2017c, p. 75). O problema desse dito igualitarismo é que não rejeita, necessariamente, a existência de outros objetivos normativos importantes.

Para Petroni (2017c), o igualitarismo distributivo não consegue perceber o tipo de desrespeito que ocorre em situações de marginalização, deferência e outras formas de dominação política. Na perspectiva do igualitarismo distributivo, a exclusão dos processos de autodeterminação pode ser um tipo de desrespeito mesmo quando as demais dimensões dos direitos pessoais são respeitadas. “Quando negamos a participação, ou o ponto de vista de alguém, em um processo deliberativo que tem por objetivo determinar a sua própria realidade social, então estamos desrespeitando essa pessoa

enquanto um agente igual em capacidade de se autodeterminar [...]” (Petroni, 2017c, p. 235). Segundo Petroni (2020), o igualitarismo de fortuna, visto como um problema de equidade distributiva, não leva em conta, entre outras coisas, a noção de respeito mútuo, correndo o risco de transformar o projeto igualitário em um empreendimento conceitualmente incompleto e teoricamente desestimulante.

No igualitarismo de fortuna, afirma Petroni (2020), as desigualdades só poderiam ser justificadas se, e somente se, a causa do acesso diferencial a recursos possa ser rastreada às escolhas voluntárias de um indivíduo. Porém, o autor realça que fazer a separação entre escolhas voluntárias dos indivíduos e circunstâncias biológicas e sociais que escapam ao controle individual é muito mais difícil de realizar do que supõem os igualitaristas de fortuna. Para o autor, fica difícil mostrar o ponto de corte onde começa ou termina a responsabilidade individual das interferências, por assim dizer, da sociedade e biologia, nas ações humanas. Por exemplo, Petroni (2020, p. 11) afirma que

Nascer no bairro com o pior IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) do município, ser portador de uma doença rara, ou ainda não ter as aptidões esperadas pelo mercado de trabalho, é um tipo de azar que começa a funcionar antes mesmo que os indivíduos possam escolher deliberadamente o tipo de risco que querem assumir em suas vidas. Simplesmente não podemos esperar que um mercado de seguros compense as pessoas depois que os infortúnios indesejados já aconteceram

Os escrutínios públicos que precisam ser realizados para se alcançar uma distribuição de renda e riqueza mais justa em sociedades que possuem alguma forma de igualitarismo de fortuna (ou visão distributiva de justiça social), como em um estado de bem-estar social, desrespeitariam o *status* de

igualdade entre as pessoas e feririam o autorrespeito entre as pessoas. Isso ocorreria porque seria necessário *tipificar* os cidadãos e cidadãs em relação às escolhas pessoais realizadas ao longo de suas vidas, investigando se as pessoas estavam em uma pior situação por circunstâncias involuntárias ou por responsabilidade própria. E isso poderia gerar efeitos graves de estigmatização social. Dessa forma, o problema, de acordo com Petroni (2020), é que os *fortunistas* (i.e., os igualitaristas de fortuna) teriam incorporado uma noção punitiva de responsabilidade individual, prevalecendo uma visão de moralismo institucional incompatível com o respeito mútuo. O autor afirma que não é razoável pressupor que a punição distributiva seja o aspecto institucional prioritário de um regime distributivo igualitário.

O problema do igualitarismo de fortuna, portanto, é o fato de incorporar um princípio de responsabilidade pessoal já no nível da formulação de um princípio fundamental de justiça distributiva (Vita, 2011).

Em uma sociedade na qual o igualitarismo de fortuna fosse adotado como concepção pública de igualdade distributiva, seria publicamente reconhecido que as pessoas que merecem compensação pelas desvantagens que sofrem, têm direito a isso não em virtude de seu *status* moral e social igual, e sim em virtude de sua dotação inferior de recursos internos – seja porque são portadoras de deficiência e de necessidades especiais, seja porque seus talentos e capacidade produtiva têm pouco valor de mercado. Aqueles que pleiteariam compensação em nome da justiça o fariam com base em uma dotação de recursos internos considerada inferior à de outros na sociedade (Vita, 2011, p. 596).

Destaca-se que, de acordo com Anderson (1999), um sistema social desse tipo não consegue manter o autorrespeito dos cidadãos e cidadãs, e isso ocorre porque (i) se exclui a possibilidade de alguns cidadãos/cidadãs de gozarem das condições sociais de liberdade, a partir da ideia ilegítima de

que essas pessoas são as próprias culpadas por não gozarem de suas liberdades; (ii) faz com que a base das reivindicações dos cidadãos/cidadãs uns/umas sobre os/as outros/as seja o fato de uns/umas serem inferiores aos outros/as no valor de suas vidas, talentos e qualidades pessoais, de modo que seus princípios expressam o desprezo por aquelas pessoas que são vistas e carimbadas como inferiores e sustentam a inveja como base para a distribuição de bens do sortudo/a para o desafortunado/a; (iii) na tentativa de assegurar que as pessoas assumam responsabilidade por suas escolhas, faz julgamentos aviltantes e intrusivos das capacidades das pessoas no exercício da responsabilidade e da liberdade.

Frente ao igualitarismo de fortuna, o igualitarismo social defende que há um *status* de igualdade moral inerente a todas as pessoas, e que, portanto, uma sociedade justa é aquela que respeita essa igualdade. Para os igualitários sociais, então, o problema do igualitarismo de fortuna é, segundo Petroni (2020), o fato de possuir uma interpretação empobrecedora do valor moral da igualdade, uma visão (apenas) distributiva da igualdade. Desse modo, as considerações sobre justiça social não se dão em discussões meramente distributivas ou redistributivas, mas enquanto discussões que levam em conta os valores relacionais das pessoas (i.e., o *status* de igualdade moral). A busca pela igualdade, segundo o igualitarismo social, não ocorre por meio (ou objetivando) da própria igualdade, mas em vista de outros valores sociais – entre os quais a igualdade é um valor importante, mas não único. Na visão de O'Neill (2008), o igualitarismo que não é meramente distributivo é intitulado de não-intrínseco; é pluralista (valores morais e políticos para além da igualdade).

Scheffler (2005) declara que a ideia básica é que a igualdade importa porque se acredita que há algo de valioso nas relações humanas que não são, pelo menos em certos aspectos cruciais, estruturadas por diferenças de posição, poder ou *status*, nas quais as comparações interpessoais devem ser capazes de proporcionar um campo de ação para o julgamento de um conflito – reclamando de uma forma que todos os cidadãos e cidadãs possam reconhecer como justa. Para Scheffler (2005), uma democracia moderna, mesmo com o pluralismo de formas de vida, pode ser capaz de alcançar uma ordem social justa e estável se as suas principais instituições estabelecerem um quadro de cooperação justo, no qual as pessoas que se relacionam entre si como iguais possam perseguir suas concepções divergentes do bem.

Para Scanlon (2003b [1996]), as desigualdades devem ser eliminadas visando (i) aliviar o sofrimento ou a privação severa; (ii) prevenir as diferenças estigmatizantes de *status*; (iii) evitar formas inaceitáveis de poder ou dominação; (iv) preservar a igualdade dos pontos de partida, que é exigida pela equidade processual; mas também porque (v) às vezes, a justiça processual apoia um caso de igualdade de resultados. Segundo Scanlon (2003b [1996]), o principal desses problemas seria as diferenças estigmatizantes de *status*, pois um regime de igualdade deve proteger adequadamente seus membros contra sentimentos irrazoáveis e imerecidos de perda da autoestima.

Destaca-se que Scanlon (2018) afirma que as desigualdades podem ser censuráveis, porque (i) cria diferenças humilhantes de status; (ii) dão às pessoas ricas formas inaceitáveis de poder sobre aquelas que têm menos; (iii) minam a igualdade de oportunidades econômicas; (iv) prejudicam a imparcialidade das instituições políticas; (v) resultam da violação de uma

exigência de igual preocupação pelos interesses daqueles aos quais o governo é obrigado a proporcionar algum benefício; (vi) surgem de instituições econômicas que são injustas. Com essa lista, e o fato de as desigualdades serem preocupantes de maneira relacional, o autor julga que a preocupação em eliminar a discriminação ou outras formas de desigualdade de *status* não seria um «nivelamento por baixo» desagradável, no qual algumas pessoas ficariam pior sem que outras fossem beneficiadas. O autor reconhece que isso privaria algumas pessoas de um sentimento de superioridade que elas poderiam valorizar (as pessoas podem se sentir bem por estarem em uma situação social de privilégio), porém não é algo que elas possam reclamar de perder. Em um sentido moralmente relevante, ninguém estaria em uma pior situação se as discriminações fossem extirpadas do mundo

O'Neill (2008) acredita que se pode pegar os três primeiros objetivos delineados por Scanlon (i, ii e iii) e juntá-los à ideia de que as desigualdades (1) enfraquecem o autorrespeito, especialmente daquelas pessoas que são menos favorecidas; (2) cria servilismo e comportamento diferencial; e (3) mina as relações e atitudes sociais fraternais saudáveis na sociedade como um todo. A partir dessa junção de pensamento, O'Neill (2008) defende o igualitarismo não-intrínseco e pluralista. De acordo com o autor, as preocupações social-igualitárias envolvem (a) abraçar uma concepção das demandas do igualitarismo que vai além da igualdade distributiva ou da igualdade de condições; e (b) adotar um foco maior na organização da vida econômica e nas relações sociais que a caracterizam.

O igualitarismo social assim interpretado interessa-se pela estrutura de controle e poder da economia e pelas questões relativas à democratização da vida econômica, na qual a hierarquia e a autoridade no local de

trabalho, a distribuição do controle sobre o capital produtivo e a relação das empresas com seus acionistas (*stakeholders*) são avaliadas por meio de políticas públicas igualitaristas. O'Neill (2016) afirma que, a partir do igualitarismo não-intrínseco, deve-se buscar uma política pública pré-distributiva, que visa reformular as instituições econômicas para que fomentem relações sociais igualitárias, bem como recompensas econômicas mais uniformemente distribuídas.

Enfatiza-se que, segundo O'Neill (2008), apenas o objetivo “i” da lista de Scanlon (2003 [1996]) pode ser visto como um objetivo intrínseco à igualdade. Todos os outros, portanto, veem a igualdade para além de suas consequências ou objetivos, de maneira que a busca pela igualdade (ou eliminar ao máximo as desigualdades) é justificada em nome de outros valores políticos e morais. Conforme o autor, as pessoas não querem apenas a distribuição igualitária de alguma coisa; elas desejam viver juntas umas com as outras, com um reconhecimento igualitário, sem domínio interpessoal, sem diferenças estigmatizantes de *status*; querem que as bases sociais do autorrespeito sejam respeitadas, dado o caráter de igualdade moral subjacente à humanidade. Desse modo, um ambiente de trabalho mais respeitoso pode ser uma exigência de igualdade, mesmo que incorra em algum custo em termos de eficiência econômica.

Petroni (2017c) afirma que uma sociedade igualitária é uma sociedade em que iguais se autogovernam, sendo que qualquer teoria da justiça precisa reconhecer o *status* de iguais em autoridade deliberativa, independentemente de como conceba a métrica adequada de distribuição. De acordo com Petroni (2020), o igualitarismo social julga que, ainda que em uma sociedade cujos rendimentos são equalizados, pode haver casos em que as

peçoas são tratadas de formas desrespeitosas. O autorrespeito de uma pessoa poderia ser violado, mesmo em uma sociedade economicamente equitativa. Petroni (2017b, 2017c, 2020) salienta que o igualitarismo social não nega a importância das considerações distributivas, mas as vê como derivadas de um ideal político e social mais abrangente, a saber, uma “sociedade de iguais em respeito”. Segundo Petroni (2017c), por meio do igualitarismo social, defende-se que as teorias precisam conceber e auxiliar na construção de uma sociedade de iguais, levando em consideração as implicações distributivas da igualdade.

De tal modo, teorias fundamentadas no igualitarismo social rejeitam uma sociedade politicamente opressora, mesmo que a opressão fosse justificada por razões de justiça distributiva. O igualitarismo social, portanto, é contra algo específico: é contra formas de desrespeito relacional; é contra formas assimétricas de relações que se precisa orientar os esforços teóricos e práticos do igualitarismo. O igualitarismo social não visa meramente distribuir ou redistribuir bens, mas, antes de tudo, assegurar que não haja diferenças de *status* entre os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática, ao ponto de suas relações não poderem mais ser vistas como uma relação de iguais.

Anderson (1999) chama esse ideal de “igualdade democrática” (*democratic equality*), no qual busca-se a construção de uma comunidade de iguais, por meio da integração dos princípios de distribuição com as expressivas exigências de igual respeito; conseqüentemente, os bens devem ser distribuídos de acordo com princípios e processos que expressem respeito por todos. O igualitarismo se opõe às hierarquias desiguais – como o racismo, o sexismo, o nacionalismo xenófobo, a divisão social por meio de cas-

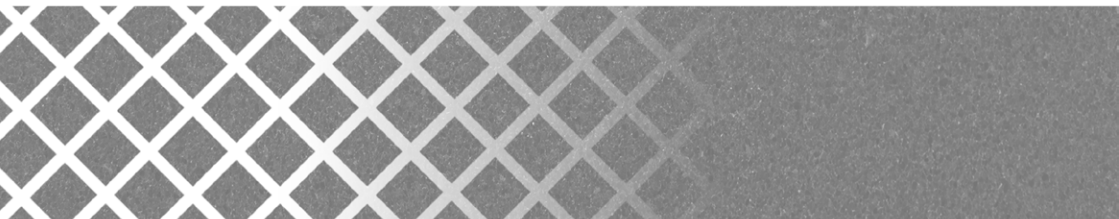
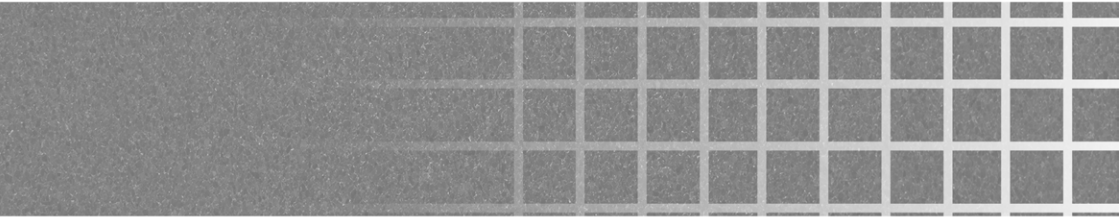
tas, classes e a eugenia –, pois acredita que o valor moral igual das pessoas (*equal moral worth of persons*) não pode ser desrespeitado.

Conforme Anderson (1999), os igualitários relacionais baseiam as suas reivindicações de igualdade social e política no fato da igualdade moral universal entre as pessoas. Desse modo, a igualdade democrática – e o igualitarismo social de um modo geral – pertence à teoria relacional da igualdade, pois vê a igualdade enquanto uma relação social, frente ao igualitarismo de fortuna, que vê a igualdade como meramente uma questão de distribuição (a seção 4.3 mostrará que Rawls é um defensor da igualdade democrática).

A partir de uma visão relacional, tem-se que os princípios da justiça devem identificar certos bens aos quais todos os cidadãos e as cidadãs devem ter acesso efetivo ao longo de toda a vida (Anderson, 1999), e precisam ser capazes de justificar tais garantias de acessibilidade vitalícia, sem recorrer ao paternalismo; necessitam ser os remédios mais adequados ao tipo de injustiça que está sendo corrigida; assim como devem sustentar a responsabilidade dos indivíduos por suas próprias vidas, sem passar por julgamentos humilhantes e intrusivos sobre as suas próprias capacidades de exercer a responsabilidade, ou sobre a forma como têm usado suas liberdades; por último, necessitam ser capazes de fornecer razões suficientes para que os cidadãos e as cidadãs atuem em conjunto para garantir coletivamente os bens particulares de interesse iguais.

Capítulo 4

ALTERNATIVAS PARA O CAPITALISMO?



4.1 RAWLS, PIKETTY E O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL

Recorda-se que, no livro de 2019, Piketty analisa o modo como as desigualdades foram aceitas e como elas funcionavam nas sociedades ternárias (ou trifuncionais) dos séculos XVII e XVIII, nas sociedades proprietaristas que surgiram a partir da Revolução Francesa, assim como nas sociedades sociais-democratas, comunistas e pós-comunistas do século XX. O economista francês também investiga a ligação entre as desigualdades contemporâneas e a ideologia no início do século XXI, pois, segundo o autor, desde o fim do século XX, vive-se sobre a instauração de um novo proprietarismo. A ideologia meritocrática predomina, e o futuro será sombrio se nada for feito, pois o mundo viverá o seu período mais desigual.

Tem-se, assim, que a principal mudança entre os livros de 2014 e de 2019 é a maneira como o economista francês explica as diminuições das desigualdades socioeconômicas vividas no século XX. Se n' *O capital no século XXI*, Piketty destacava as guerras e os choques como motores para uma maior igualdade entre as pessoas, no *Capital et idéologie*, os movimentos

sociais-democratas tornam-se a principal explicação para um mundo menos desigual. Piketty (2019) reconhece que a principal sociedade social-democrata – a Suécia – não participou de nenhuma das duas grandes guerras e que a igualdade alcançada no país não poderia ser explicada por uma natureza mais igualitária do povo sueco. A igualdade sueca, portanto, deveria ser vista como fruto das lutas por igualdade empreendidas pelos movimentos sociais, sindicais e trabalhistas.

Com o reconhecimento da importância dos movimentos sociais-democratas no século XX, e dada a natureza do trabalho do economista francês, seria possível pensar que o pensamento pikettyano está em consonância com o estado de bem-estar social, uma vez que a social-democracia é uma das principais, se não a principal, interpretação do estado de bem-estar social. Por meio dessa leitura, pode-se afirmar que tanto o livro de 2014 quanto o de 2019 apresentam soluções para as desigualdades socioeconômicas que podem ser lidas dentro do escopo bem-estarista. Assim, o imposto mundial sobre capital e o social federalismo (ou socialismo participativo) seriam vistos como mecanismos econômicos que pertencem a um projeto político-ideológico – mais igualitário, mas dentro do escopo da social-democracia – pertencente ao capitalismo¹.

A social-democracia, segundo Marshall (1967), visa garantir um mínimo de certos bens e serviços essenciais, como assistência médica, moradia, educação, ou uma renda nominal mínima (ou salário-mínimo), aposentadoria por velhice, benefícios de seguro desemprego etc. A partir desse mínimo, as pessoas teriam uma seguridade social, mas estariam livres para

1 Outras variações dessa mesma crítica afirmam que o pensamento de Piketty, n'O capital no século XXI, deve ser lido por meio do escopo da teoria econômica neoclássica (ou neokeynesiana). Cf. Grewal (2017), Lindert (2015), Monnet (2015) e Raval (2017).

ultrapassá-lo, por meio do mercado. O mínimo seria garantido dada a ideia de cidadania igual que as pessoas partilhariam.

Na visão de Moon (1988), o estado de bem-estar social é uma tentativa de resolver um grave dilema moral que resulta do papel central dos mercados na sociedade moderna, na qual o Estado deve assumir a tarefa de aliviar o sofrimento ocasionado pelo funcionamento do mercado. No estado-providência, deve-se incluir os direitos “sociais” ou “assistenciais” na lista de direitos humanos, pois, a partir dessa perspectiva, vê-se o estado de bem-estar social como um desenvolvimento interno da ideia de direitos humanos que são fundamentais para a tradição liberal.

Moon (1988) observa que Marshall entende cidadania igual como uma extensão de três tipos de direito, a saber, direitos civis e legais, direitos políticos e “direitos sociais de cidadania”. Desse modo, a realização desses direitos se dava em três etapas distintas: primeiramente com a extensão dos direitos civis a toda a população; depois com a extensão dos direitos políticos, com direito de votos e do exercício de cargos públicos a todos; por último, a luta pela extensão dos direitos de cidadania plena para todas as pessoas. Haveria também o “igual valor social” de todos os membros da sociedade, em razão do qual fornecem-se os recursos necessários para o exercício dos direitos civis efetivos. Fullinwider (1988), por sua vez, afirma que se deve considerar a cidadania como um conjunto de hábitos e atitudes que podem ser afetados positivamente ou negativamente pelos serviços sociais, e, portanto, cidadania significa ser socialmente responsável, autossuficiente, cumpridor da lei, ser civil e politicamente ativo. Para o autor, a forma como o bem-estar é entregue e recebido pode ensinar boas ou más lições cívicas; pode fomentar ou minar a responsabilidade social.

Walzer (1988) define o estado-providência moderno como um sistema de distribuição por nação, no qual certos bens sociais fundamentais foram retirados do controle privado ou do controle privado exclusivo e são fornecidos por lei a todos (ou a algum subconjunto de) cidadãos/cidadãs e residentes. Hochschild (1988), por sua vez, define o Estado-Providência como um conjunto de políticas destinadas a conceder material político e recursos suficientes para tornar sustentável a promessa de igualdade de oportunidades para todos, mesmo no mundo moderno de grandes mercados impessoais e de “sociedade de massa”. Dessa forma, Hochschild (1988) afirma que igualdade de oportunidades deve ser definida como “Todos os cidadãos devem ter recursos suficientes (como educação, acesso a posições desejáveis e dinheiro) para que tenham uma possibilidade realista de superar os obstáculos colocados pelas desigualdades cumulativas de raça, classe e poder [...]” (Hochschild, 1988, p. 170). Segundo o autor, com essa ideia de igualdade de oportunidades, consegue-se melhorar as expectativas legítimas daquelas pessoas que se encontram como as menos favorecidas de mais de uma dessas dimensões.

Ao se analisar o pensamento pikettyano sob a ótica da social-democracia, tem-se que o Estado seria visto, assim como em Marshall, como tendo o propósito de corrigir as desigualdades que poderiam surgir da mão invisível do mercado. O próprio prognóstico de 2014 – o imposto mundial sobre capital – pode ser visto por meio dessa lógica, i.e., enquanto um mecanismo fiscal de intervenção estatal nas regras do jogo econômico que visa uma maior equidade, mas sem mexer no sistema como um todo. Kaufmann e Stütze (2017), por exemplo, afirmam que, apesar de Piketty atacar o regime econômico dominante – o capitalismo –, o economista francês

nunca argumenta de forma anticapitalista, pois veria o capitalismo como um regime positivo. Segundo os autores, as críticas de Piketty às condições e ao desenvolvimento do capitalismo não pretendem ser uma objeção ao modo de produção e distribuição capitalista, apenas visa a instituição de um capitalismo próspero, caracterizado pelo crescimento econômico.

A partir da leitura ofertada por Kaufmann e Stützle (2017), a crítica às desigualdades do capitalismo empreendida por Piketty deve ser vista pela ótica de que as desigualdades prejudicam o crescimento e a legitimidade do capitalismo – no entanto, não há nada além disso. Para os autores, portanto, a crítica empreendida por Piketty “[...] é progressiva e conservadora: ele quer mudar alguma coisa, a fim de manter as relações sociais como elas estão. Ele quer proteger o capitalismo dos pobres – não o contrário [...]” (Kaufmann; Stützle, 2017, p. 26). Kaufmann e Stützle (2017) sublinham, desse modo, que o objetivo de Piketty, com o imposto mundial sobre o capital, é resgatar a ideologia liberal, em que predominaria a visão de que cada pessoa é dona do seu destino, i.e., por meio da ação estatal, objetivava-se resgatar a crença das pessoas em um capitalismo justo.

Kaufmann e Stützle (2017) destacam que, no pensamento de Piketty, também não existiria a ideia marxista de classes sociais ou antagonismo entre capital e trabalho. Haveria apenas indivíduos com mais ou menos “riquezas”, e o grande problema das desigualdades contemporâneas seria o fato de a riqueza ser cada vez mais distribuída pela herança e não pelo desempenho, tornando-se uma divisão injusta, já que a herança é uma forma de transmitir riqueza que não é mediada pelo mercado. Assim, portanto, se justificaria a necessidade do sistema público de heranças defendido pelo economista francês sob o viés bem-estarista. Como se verá, julga-se que

essa não é a leitura correta da justificativa do sistema público de heranças. Esse seria um mecanismo pré-distributivo do capital, justificado por meio do igualitarismo.

Acredita-se ser necessário reconhecer que a crítica ofertada por Kaufmann e Stützle (2017) ao pensamento pikettyano é parcialmente verdadeira, uma vez que Piketty n' *O capital do século XXI*, realmente, não argumenta de forma anticapitalista. No máximo, sua argumentação poderia ser vista como uma defesa do estado de bem-estar social, especificamente da social-democracia. Recorda-se que, para Piketty (2014), a democracia deveria tomar o controle sobre o capitalismo financeiro globalizado e que o imposto sobre o capital deveria ser inteiramente repensado no contexto do capitalismo patrimonial globalizado do século XXI.

Isso muda, contudo, a partir do *Capital et idéologie*, pois, apesar de reconhecer que as desigualdades diminuíram no século XX graças à social-democracia, Piketty (2019) não argumenta em favor do estado de bem-estar social como solução dos problemas contemporâneos. Piketty (2019) defende a substituição do capitalismo para um sistema mais igualitário, o socialismo participativo, no qual as propriedades são distribuídas de maneira mais justa e com equidade. Assim, o economista francês reconhece o sucesso da social-democracia no século XX, mas seu prognóstico na obra de 2019 extrapola as saídas dentro do escopo capitalista e da maneira como as propriedades são organizadas (cf. seção 5.3).

Julga-se que essa leitura de Piketty é semelhante à de Rawls, segundo a qual, como visto, a estrutura básica é o tema principal da justiça. Assim sendo, poder-se-ia questionar como as instituições sociais seriam organiza-

das dentro de uma sociedade bem-ordenada, e qual regime econômico seria o preferido de Rawls na organização de uma sociedade justa.

Para responder a essas questões, julga-se necessário frisar que Rawls (1999a) divide o governo em quatro ramos (ou cinco, como se verá), os quais representam agências (ou atividades) variadas, encarregadas de preservar certas condições sociais e econômicas, sem que isso se sobreponha à organização habitual do governo. O primeiro desses ramos é o da alocação, cujo objetivo é manter o sistema de preços funcionando de forma competitiva e evitar a formação de poder de mercado injustificado, assim como deve identificar e corrigir os desvios mais óbvios da eficiência causados pela falha dos preços em medir com precisão os benefícios e custos sociais. O ramo de alocação fará isso por meio de impostos e subsídios adequados e/ou por mudanças na definição dos direitos de propriedade.

O segundo ramo seria o da estabilização (que não deve ser confundido com o objetivo de estabilidade da teoria), que tem por objetivo conseguir razoavelmente o pleno emprego, no sentido de que as pessoas que querem trabalho possam encontrá-lo, e a livre escolha da ocupação e da utilização do financiamento sejam apoiados por uma forte procura efetiva. De acordo com Rawls (1999a), o ramo da estabilização, junto ao ramo da alocação, visa manter a eficiência da economia de mercado em geral.

O terceiro ramo é o da transferência, responsável pelo mínimo social. Pressupõe-se que o funcionamento leve em conta as necessidades das pessoas e lhes atribua um peso adequado em relação a outras reivindicações. Esse ramo torna-se necessário, pois um sistema de preços competitivo não leva em consideração as necessidades, e, portanto, não pode ser o único dispositivo de distribuição. Deve haver uma divisão do trabalho entre

as partes do sistema social para responder aos preceitos de senso comum da justiça, já que instituições diferentes atendem a reivindicações diferentes. De acordo com Rawls (1999a), os mercados competitivos devidamente regulados asseguram a livre escolha da ocupação e levam a uma utilização eficiente dos recursos e à alocação de mercadorias às famílias; dessa maneira, estabelecem um peso sobre os preceitos convencionais associados a salários e ganhos, enquanto o ramo de transferência garante um certo nível de bem-estar e honra às reivindicações de necessidade.

O quarto ramo é o da distribuição, cuja tarefa é preservar uma justiça aproximativa em ações distributivas por meio da tributação e dos ajustes necessários nos direitos de propriedade. No ramo da distribuição, devem ser distinguidos dois aspectos fundamentais: primeiro, o governo impõe uma série de impostos sobre as sucessões e doações, e estabelece restrições aos direitos de herança – visando corrigir, gradual e continuamente, a distribuição da riqueza e impedir concentrações de poder prejudiciais à igualdade equitativa das liberdades políticas e à igualdade equitativa de oportunidades (e seu objetivo, desse modo, não é aumentar as receitas, visando liberar os recursos para os governos, por exemplo); segundo, ele impõe um esquema de tributação para aumentar as receitas que a justiça exige para prover os bens públicos e fazer os pagamentos de transferência necessários para satisfazer o princípio da diferença, sendo que se trata de uma questão distributiva, pois a carga fiscal deve ser repartida de forma justa e visa estabelecer acordos equitativos.

Para Rawls (1999a), as duas partes do ramo da distribuição derivam dos dois princípios da justiça, assim, a tributação da herança e das rendas a partir de taxas progressivas (quando necessário) e a definição legal dos

direitos de propriedade são para assegurar as instituições de igual liberdade em uma democracia de cidadãos-proprietários e a igualdade equitativa dos direitos que a estabelecem. Rawls (1999a) afirma que – até esse ponto – o objetivo dos ramos do governo é estabelecer um regime democrático no qual a terra e o capital sejam amplamente detidos, embora não presumivelmente de forma igual, sendo que a sociedade não está tão dividida a ponto de um setor bastante pequeno controlar a preponderância dos recursos produtivos, satisfazendo os princípios de justiça, e muitas das críticas socialistas sobre a economia de mercado são atendidas.

Rawls (1999a) pontua que, em instituições socialistas, deve-se distinguir entre as funções de alocação e distribuição de preços para que se possa observar a consistência dos acordos em um mercado socialista. Segundo o autor, não seria nenhum absurdo que, em um regime econômico socialista, se estabelecesse uma taxa de juros para a alocação dos recursos entre projetos de investimento e encargos de aluguel pelo uso de capital e bens naturais escassos, como terras e florestas, uma vez que, mesmo que esses ativos “caiam do céu”, sem qualquer esforço humano, eles ainda devem ser vistos como produtivos, no sentido de que, quando combinados com outros fatores, resultam em um maior rendimento, ainda que sem exigir a necessidade de pessoas (ou entidades) privadas que, como proprietários desses bens, recebam os equivalentes monetários dessas avaliações.

Assim, as instituições de mercado são comuns tanto aos regimes de propriedade privada quanto aos regimes socialistas, devendo-se distinguir entre a função alocativa e a distributiva, pois, em um regime econômico socialista os meios de produção e os recursos naturais são de propriedade pública e, portanto, a função distributiva acaba sendo muito restrita e os

preços não têm qualquer função distributiva, enquanto um sistema de propriedade privada utiliza o sistema de preços em diferentes graus para ambos os fins.

Deve-se recordar que foram apresentados apenas quatro dos cinco ramos elencados por Rawls. O quinto ramo – do intercâmbio – só existe se a distribuição da renda e da riqueza for justa e o princípio orientador mudar. Esse ramo consiste em um órgão representativo especial que toma nota dos vários interesses sociais e suas preferências pelos bens públicos. Conforme Rawls (1999a), a constituição autoriza considerar apenas os projetos de lei que preveem atividades governamentais independentes do que a justiça exige, e estas só devem ser promulgadas quando satisfazem o critério de unanimidade de Wicksell, a saber, que nenhuma despesa pública é votada a menos que sejam aprovados os meios de cobrir suas despesas públicas. Desse modo, o ramo de intercâmbio é especial e funciona pelo princípio da eficiência, instituindo, com efeito, um organismo comercial especial que organiza os bens e serviços públicos em que o mecanismo de mercado se decompõe.

Com esse “princípio de eficiência”, Rawls (1999a) afirma que é possível um princípio sólido de unanimidade, no qual o critério do benefício agora se aplica, enquanto antes não o fazia; e aqueles que querem mais despesas públicas de vários tipos devem usar o ramo de intercâmbio para verificar se os impostos necessários podem ser acordados, sendo que o tamanho do orçamento de intercâmbio, distinto do orçamento nacional, é determinado pelas despesas que são eventualmente aceitas. O ramo de intercâmbio inclui um corpo repreensivo separado, pois enfatiza o princípio do benefício e não os princípios da justiça, sendo que ele é apenas um arranjo comercial

– não há restrições à informação (exceto aquelas necessárias para fazer o esquema mais eficiente), uma vez que depende de os cidadãos e as cidadãs conhecerem as suas avaliações relativas aos bens públicos e privados. Nesse ramo, os representantes são muito bem guiados pelos seus interesses, ao passo que, nos demais ramos, os princípios de justiça a serem aplicados às instituições são assumidos apenas com base em informações gerais.

Nesse ponto, acredita-se que é salutar evidenciar a leitura de Klooster (2018). Embora sem rejeitar explicitamente um banco central independente, Rawls sugere que a autoridade final sobre a política monetária deve permanecer nas mãos de um governo eleito, que a utiliza para perseguir o baixo desemprego e facilitar os investimentos. Assim, o autor argumenta que um banco central democrático estava mais de acordo com o pensamento de Rawls. Para Klooster (2018), dado que, em uma democracia de cidadãos-proprietários, a autoridade monetária permaneceria sob o controle de funcionários eleitos, haveria uma aproximação com política monetária de um banco central democrático.

Em Rawls, fala-se em políticas monetárias geridas por governos democraticamente eleitos. É verdade que Klooster (2018) extrapola essa ideia e afirma que o mesmo ocorreria com os bancos centrais, isso se baseando no fato de Rawls trazer à tona a divisão dos ramos de governo, sendo um o responsável pela estabilização (não a estabilidade buscada pelos princípios da justiça), pois, frente à estabilização dos preços, os objetivos principais do ramo de estabilização são a redução do desemprego e o estímulo ao investimento. Para Klooster (2018), em uma política com banco central democrático, os bancos centrais fazem uso da política monetária para perseguir uma política de pleno emprego e apoiar investimentos mesmo à custa de alguma

inflação, e a autoridade final sobre a política monetária permanece com o governo. Isso estaria de acordo com democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana e não seria aceito em um banco central independente.

Dados os ramos de governo, Thomas (2012b) afirma que, na democracia ideal de Rawls, os mercados operam em um contexto estruturado de forma abrangente pela justiça. O Estado, segue o autor, intervém não apenas para fornecer bens públicos e combater os laços externos negativos, mas também para impor a justiça procedimental ajustada. Macleod (2014) coloca que, conforme o pensamento de Rawls, é necessário projetar instituições econômicas que satisfaçam o princípio da diferença, e isso é feito na fase legislativa. Macleod (2014) afirma que Rawls prevê que uma democracia de cidadãos-proprietários dependerá de mercados competitivos para produzir e alocar uma grande variedade de bens e serviços, sendo que mercados competitivos serão desejáveis tanto por causa de sua eficiência na alocação e produção como porque podem ser propícios à escolha ocupacional. Contudo, grande parte da concepção das instituições econômicas básicas, em uma democracia de cidadãos-proprietários, já está fixada pelos princípios que têm prioridade lexical sobre o princípio da diferença. Assim, os arranjos institucionais proporcionam algumas condições de fundo necessárias para o funcionamento justo e eficaz de uma economia de mercado. Realça-se que para Macleod (2014), no pensamento de Rawls, os mercados devem ser projetados para servir à justiça e é um fato contingente se, ou até que ponto, determinados arranjos de mercado realmente servem à justiça.

A afirmação de Macleod de que a democracia de cidadãos-proprietários é o regime econômico, ao lado do socialismo liberal, elencado por Rawls para satisfazer os princípios da justiça como equidade, tem o poten-

cial de chocar algumas pessoas, em especial aquelas que possuem uma leitura mais superficial das obras rawlsianas, mas não apenas esse tipo de leitor, uma vez que se tornou um lugar quase comum ver a justiça como equidade enquanto a expressão de um capitalismo justo, de uma defesa do estado de bem-estar social. Autores como Clark e Gintis (1978), Schweickart (1978), Barry (1991b), Gutman (1980), Buchanan (1999a) e a leitura hegemônica, em grande parte, veem a justiça como equidade enquanto “[...] uma *apologia* filosófica de uma marca igualitária do capitalismo liberal de bem-estar social [...]” (Wolff, 1977, p. 195).

Para que se possa chegar à afirmação rawlsiana que descarta o capitalismo, de modo geral, e o estado de bem-estar social, de modo específico, das possibilidades de efetivação da justiça como equidade, é fundamental recorrer à obra publicada em 2001, mas escrita em concomitância com *PL*, intitulada *Justice as fairness: a restatement (JFR)*. Diferentemente de muitos comentadores que veem esse trabalho como secundário ou como apenas notas de aula, que não possuem tanta importância dentro do longo arcabouço teórico de Rawls, neste livro, acredita-se ser de fundamental importância que os leitores e comentadores de Rawls se debrucem sobre esse escrito publicado em 2001, sobretudo dados os esclarecimentos fornecidos por Rawls sobre os regimes econômicos que estariam de acordo com os princípios da justiça como equidade, visto que essa discussão até então suscitava muitas leituras divergentes e algumas até mesmo surpreendentes. Apesar de este trabalho não fazer uma leitura sistemática da obra, julga-se que *JFR* é um ponto nevrálgico para que se possa apresentar a melhor leitura da teoria rawlsiana naquilo que diz respeito à organização econômica de uma sociedade bem ordenada.

No §41 da referida obra, Rawls afirma que qualquer regime econômico deve responder a quatro questões, a saber, (i) se suas instituições são justas e corretas (questão do direito); (ii) se suas instituições podem ser efetivamente projetadas para realizar suas metas e objetivos declarados (questão do *design*/arquitetura); (iii) se os cidadãos e cidadãs, com seus objetivos e fins, moldados pela estrutura básica do regime, são capazes de concordar com as instituições justas e as regras que a elas se aplicam, nos diferentes cargos e posições dessa estrutura (questão da corrupção); e (iv) se as tarefas atribuídas aos serviços e cargos se revelariam simplesmente demasiado difíceis para aqueles que as poderiam exercer (questão da competência). Para Rawls, enquanto os autores conservadores focaram muito mais nas três últimas questões, criticando a ineficácia do estado de bem-estar social e suas tendências para o desperdício e corrupção, seu foco é principalmente na primeira questão, questionando qual tipo de regime e de estrutura básica seria correta e justa e poderia ser mantida de forma eficaz e viável.

O filósofo estadunidense analisa, em *JFR*, cinco tipos de regimes enquanto sistemas sociais completos com suas instituições políticas, econômicas e sociais, para verificar quais deles poderiam efetivar uma sociedade bem ordenada pelos princípios de justiça como equidade. Os regimes são: (i) o capitalismo *laissez-faire*; (ii) o (capitalismo de) estado de bem-estar social; (iii) o socialismo de estado com economia centralizada (planificada); (iv) a democracia de cidadãos-proprietários; e (v) o socialismo (democrático) liberal. Ele pretende, em sua análise, responder a seguinte questão: “[...] quando um regime funciona de acordo com a sua descrição institucional ideal, qual dos cinco regimes satisfaz os dois princípios da justiça? [...]” (Rawls, 2001, p. 137). Para isso, examina esses regimes a partir de suas ver-

sões ideais, tentando verificar quais deles poderiam satisfazer os princípios da justiça como equidade. Nesse ponto, sublinha-se que a análise de Rawls não é histórica como aquela apresentada por Piketty acerca da social-democracia europeia do século XX (que é uma possibilidade de efetivação do estado de bem-estar social).

Segundo Rawls, o capitalismo *laissez-faire*, o estado de bem-estar social e o socialismo de estado com economia centralizada (i.e., os regimes “de i a iii”), em suas descrições ideais, violam, cada um deles e ao menos de uma forma, os princípios da justiça como equidade. Para o autor, o capitalismo de *laissez-faire* assegura apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo das liberdades políticas quanto a igualdade equitativa de oportunidades, visando a eficiência econômica e o crescimento, que são limitados apenas por meio de um mínimo social bastante baixo. Desse modo, o *laissez-faire* não conseguiria satisfazer as exigências dos princípios rawlsianos. Outro regime que não passaria no teste seria o socialismo de estado com economia centralizada (ou planejada), pois, para Rawls, esse regime viola os direitos e liberdades básicas iguais e, claro, o valor equitativo dessas liberdades iguais.

A surpresa para alguns leitores da *TJ*, por assim dizer, dada a leitura hegemônica que se criou em torno da obra de Rawls, é a afirmação de que o capitalismo de bem-estar social não atenderia aos princípios da justiça como equidade, pois possuiria contra si os fatos de rejeitar o valor equitativo das liberdades políticas, de não garantir a igualdade equitativa de oportunidades e, apesar de garantir um mínimo social decente que cobriria as necessidades básicas humanas, não haveria um princípio de reciprocidade para regular as desigualdades econômicas e sociais. Rawls, na *TJ* revisitada (1999), afirma

que o estado-providência tem por objetivo que ninguém fique abaixo de um padrão de vida decente e que todos recebam certas proteções contra acidentes e infortúnios, de forma que a redistribuição da renda serve a esse propósito, ao final de cada período, porém permitindo desigualdades de riqueza incompatíveis com a igualdade equitativa das liberdades políticas, assim como grandes disparidades de renda que violam o princípio da diferença.

Segundo Rawls (1999a, 2001), apenas a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal conseguiriam respeitar os princípios da justiça como equidade, pois estabeleceriam um quadro constitucional para a política democrática, garantindo as liberdades básicas com o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, assim como regulariam as desigualdades econômicas e sociais por meio de um princípio de mutualidade (ou reciprocidade), quando não pelo próprio princípio da diferença.

Salienta-se que Rawls (1971, 1999, 2001) deixa em aberto a possibilidade de um sistema socialista liberal cumprir com os objetivos dos princípios de justiça como equidade, pois, se suas instituições funcionam como descritas, os princípios de justiça são realizados. E, apesar de, no primeiro princípio, a justiça incluir o direito à propriedade pessoal privada, este é diferente do direito à propriedade privada dos meios de produção (essa discussão será feita posteriormente, em especial na seção 5.2).

4.2 DEMOCRACIA DE CIDADÃOS-PROPRIETÁRIOS?

Verificou-se, na seção anterior, que Rawls é um defensor do socialismo liberal e da democracia de cidadãos-proprietários. Entretanto, não se sabe o que são e como funcionam esses regimes. O objetivo, agora, é apresentar o conceito de democracia de cidadãos-proprietários.

Sublinha-se que o conceito de democracia de cidadãos-proprietários não possui uma história retilínea e uniforme. Na verdade, como Jackson (2012) aponta, a ideia da democracia de cidadãos-proprietários possui uma história confusa e contraditória, ora utilizada pelos conservadores, ora pelos progressistas. Desse modo, não é exagero afirmar que as mais variadas matizes filosóficas e econômicas aceitaram e defenderam algum tipo de democracia de cidadãos-proprietários.

Os teóricos políticos seguindo os passos de John Rawls se utilizaram da ideia de uma democracia de cidadãos-proprietários nos anos 80 e 90 como um modelo não socialista para o avanço de objetivos distributivos igualitários. No mesmo período, intelectuais e políticos associados à ascensão do neoliberalismo, em particular aqueles ligados ao governo Thatcher no Reino Unido, procuraram fomentar uma democracia de cidadãos-proprietários [...] (Jackson, 2012, p. 33).

Jackson (2012) destaca que ambas as visões de democracia de cidadãos-proprietários possuem uma mesma raiz histórica. Primeiramente, foi utilizada pelos conservadores britânicos, que visavam adaptar o conservadorismo à chegada de um eleitorado da classe trabalhadora em massa, propondo a difusão da propriedade individual como uma alternativa ideológica à propriedade coletiva defendida pelos socialistas; depois, pelos revisionistas

do Partido Trabalhista, em especial James Meade. Tenta-se entender essa história um pouco melhor agora.

Francis (2012) afirma que o conceito de democracia de cidadãos-proprietários tem raízes profundas no pensamento conservador, sendo que o termo foi cunhado em 1923 por Noel Skelton, que era um deputado do Partido Conservador Unionista. Skelton, coloca Francis (2012), procurava construir uma resposta conservadora aos desafios sociais e políticos dos anos 20 do século passado e, assim, defendeu a ideia de uma propriedade mais ampla, o que gerou certo apelo para muitos conservadores e refletiu uma tendência crescente no pensamento do partido. A ideia de democracia de cidadãos-proprietários oferecia aos conservadores um meio de responder ao socialismo sem parecerem reacionários ou insensíveis às necessidades das classes trabalhadoras (Francis, 2012). Com Skelton, a ideia da democracia de cidadãos-proprietários visava promover maior individualismo e autossuficiência, por meio de medidas como a participação nos lucros, cooperativas e pequenas *holdings* agrícolas para ampliar a base de propriedade (Jackson, 2005, 2012).

De acordo com Gregory (2016), a crença de Skelton, por meio da democracia de cidadãos-proprietários, era que a maior distribuição da propriedade fomentaria uma maior independência e autoconfiança entre os indivíduos. Assim, a democracia de cidadãos-proprietários não incluía apenas propriedade pessoal e propriedade imobiliária, mas também pequenas propriedades agrícolas e modelos de negócios cooperativos baseados na participação nos lucros. O autor destaca que os defensores da democracia de cidadãos-proprietários, seja na acepção conservadora ou igualitária, julgam que se deve usar a propriedade como um meio de reduzir a dependência

do Estado, independentemente de o recebimento de ajuda ser ou não enquadrado em termos de um direito inquestionável, ou como um presente caritativo. Contudo, o estigma serve a uma função social legítima, de modo que aquelas pessoas que não trabalham ou que dependem das outras para sanar suas necessidades habitacionais devem se sentir envergonhadas.

Jackson (2012) enfatiza que Skelton apresentou quatro propostas para defender a sua democracia de cidadãos-proprietários, a saber, (i) incentivo ao compartilhamento dos lucros e, eventualmente, alguma forma de coparticipação na produção industrial moderna; (ii) a expansão das pequenas propriedades agrícolas para difundir mais amplamente a propriedade fundiária; (iii) a introdução de princípios cooperativos em terras agrícolas maiores; e (iv) endossou o uso do referendo como um dispositivo constitucional para invocar a opinião popular a fim de anular qualquer decisão parlamentar que pudesse ameaçar o novo acordo constitucional democrático ou a existência de direitos de propriedade privada. Jackson (2012) salienta que, apesar de a democracia de cidadãos-proprietários de Skelton não ter por objetivo assegurar uma distribuição igualitária dos direitos de propriedade individuais, algumas das reduções das desigualdades de classe que ocorreram anos de 1920 no Reino Unido teriam decorrido do programa do deputado conservador.

Jackson (2005, 2012) grifa, no entanto, que, embora a ideia de democracia de cidadãos-proprietários tenha sido usada nas décadas de 30 e 40 do século passado, é somente quando Anthony Eden a emprega, em um célebre discurso na conferência de 1946 do Partido Conservador da Grã-Bretanha (*Conservative Party*), que ela passa a ter grande atenção dos conservadores. Os conservadores viram a democracia de cidadãos-proprie-

tários como uma forma de permitir que todos os trabalhadores pudessem se tornar capitalistas – como escreveu Eden em sua correspondência com Howell (1984). A diferença entre as propostas de Skelton e Eden, de acordo com Francis (2012), era basicamente que o primeiro havia se concentrado na coparticipação, enquanto o segundo enfatizava a propriedade privada.

Conforme Jackson (2005, 2012), o próprio Churchill, com base nos pensamentos de Eden, deve ser visto como um ideólogo da democracia de cidadãos-proprietários, na tentativa de se recuperar do fracasso de 1945. Margaret Thatcher, já nos anos 80, utiliza a ideia de democracia de cidadãos-proprietários para a privatização dos bens do setor público, com maior propriedade de casa e ações sendo usada para fomentar uma nova cultura de responsabilidade pessoal e empreendedorismo. Os governos de Thatcher, sublinha Francis (2012), procuraram utilizar a privatização para promover a propriedade de três maneiras: (i) alguma forma de esquema acionário de propriedade de funcionários; (ii) incentivos às “pessoas comuns” para investirem nas indústrias privatizadas; (iii) procuraram promover a propriedade imobiliária por meio da venda das *council houses*.

Para Jackson (2005, 2012), como visto no início desta seção, apesar de o termo democracia de cidadãos-proprietários ter sido cunhado pelo conservador Noel Skelton em 1923, ele se provou popular nos diversos círculos ideológicos. Assim, a democracia de cidadãos-proprietários não ficou restrita aos ideólogos conservadores da Grã-Bretanha. Sobretudo, a partir das décadas de 40 e 50 do século passado, a democracia de cidadãos-proprietários começa a aparecer no léxico dos revisionistas do *Labour Party*, o Partido Trabalhista britânico (Jackson, 2008). Os revisionistas buscavam expansão da base da propriedade privada, mas eram contra a redistribuição

radical ou a maior propriedade social, assim não poderiam ser vistos como socialistas na acepção clássica da palavra. De acordo com o autor, os revisionistas se apropriaram da frase da ideologia conservadora e a radicalizaram, prevendo uma democracia de cidadãos-proprietários como uma sociedade com uma distribuição igualitária da propriedade privada.

Jackson (2005) afirma que, apesar de uma parte da esquerda do *Labour Party* ter se mantido na defesa incondicional da propriedade pública para realizar os desejos igualitários do partido, no início da década de 50, alguns estrategistas, vendo a derrota iminente nas urnas, colocaram em xeque a defesa da propriedade pública como único meio para a maior igualdade entre as pessoas (ou mesmo para o socialismo). Esses “revisionistas” instaram o *Labour Party* a levar a sério a ideia conservadora de uma democracia de cidadãos-proprietários.

Os revisionistas visavam, portanto, desenvolver uma nova agenda política igualitária que levasse em conta a mudança na constituição fiscal dos anos 1950, que respondesse às evidências impressionantes sobre a desigualdade de riqueza, e que pudesse corresponder ao apelo político sedutor da evocação de Eden das virtudes da propriedade privada (Jackson, 2005, p. 421).

De acordo com Jackson (2005), o consenso que se formou após a Segunda Guerra Mundial na Grã-Bretanha, o qual afirmava que os revisionistas haviam desistido de uma ambição mais radical, não é preciso. Segundo o autor, apesar de os socialistas revisionistas defenderem as políticas de Attlee (primeiro-ministro britânico entre 1945 e 1951), eles não acreditavam que o estado de bem-estar social fosse o único método de promover uma maior igualdade econômica. Os revisionistas, pontua Jackson (2005), defendiam, frente à redistribuição *ex-post*, a formulação de políticas igualitárias

por meio da distribuição *ex-ante* subjacente à propriedade e às habilidades comercializáveis.

Conforme Jackson (2005), a defesa da democracia de cidadãos-proprietários por meio dos revisionistas não implicava um afastamento significativo dos princípios igualitários ou dos ideais sociais-democratas. Assim sendo, os revisionistas enfatizaram que a desigualdade entre os proprietários e os assalariados (entre burgueses e proletários, em uma linguagem marxista) não era simplesmente material, de maneira que a distribuição desigual da propriedade contribuiu para uma divisão iníqua da segurança, da liberdade e do *status*. A ideia dos revisionistas, e que estava por trás da justificação da democracia de cidadãos-proprietários, é que, em “[...] uma sociedade na qual todos possuíam alguma propriedade e ninguém possuía demais, portanto, teria vantagens significativas sobre uma comunidade que prestava generosos serviços sociais, mas não enfrentava a desigualdade subjacente na posse da propriedade [...]” (Jackson, 2005, p. 424). Entende-se que a democracia de cidadãos-proprietários tem como objetivo enfrentar as desigualdades, enquanto os mecanismos de redistribuição de serviços sociais não encaram de frente essas desigualdades, tornando as pessoas dependentes dos serviços prestados, uma vez que não corrigem as práticas sociais que permitem a perpetuação das desigualdades.

Os revisionistas, destaca Jackson (2012), argumentaram que a escolha entre uma defesa da propriedade privada patrocinada pelos conservadores e uma socialização trabalhista era uma falsa dicotomia. A sociedade ideal dos trabalhistas era

[...] aquela em que a propriedade privada era distribuída muito mais igualmente entre os indivíduos, e na qual o Estado e grupos da sociedade civil também detinham

uma certa quantidade de propriedade social destinada a fins coletivos. A provisão de um Estado social forte e o uso de impostos progressivos sobre a renda eram certamente elementos indispensáveis desta visão social, mas formavam apenas um elemento de um programa radical e igualitário que visava tanto promover uma propriedade individual mais ampla, quanto incentivar formas alteradas de propriedade social nativa [...] (Jackson, 2012, p. 43).

Jackson (2012) afirma que os revisionistas procuraram expressar as suas visões por meio três eixos: (i) visaram a introdução da tributação progressiva da riqueza, tributando o beneficiário, em vez do patrimônio, e a introdução de um imposto anual graduado sobre a propriedade acima de um certo limite de isenção; (ii) procuraram várias medidas para promover a igualdade de acesso às habilidades comercializáveis e uma maior dispersão de propriedades individuais; (iii) planejaram expandir a quantidade de propriedade detida em propriedade social, estabelecendo fundos de investimento estatais que adquiririam participações substanciais na indústria privada, a fim de desviar suas receitas para redistribuir transferências e serviços públicos e como meio de reduzir os ganhos de capital que, de outra forma, se acumulariam para os ricos. A democracia de cidadãos-proprietários se torna uma ideia interessante no Partido Trabalhista, destaca Jackson (2005), porque avança duas ideias fundamentais dos revisionistas, a saber, igualdade econômica e liberdade individual.

Por meio da democracia de cidadãos-proprietários, os revisionistas defenderam quatro tipo de políticas econômicas como seus alicerces, a saber, (i) um imposto sobre o capital; (ii) um imposto sobre ganhos do capital; (iii) um imposto sobre a riqueza; e (iv) a tributação da riqueza herdada e das doações intervivos (Jackson, 2005, 2008). Jackson (2008) coloca que os pla-

nos para um imposto sobre o capital nunca receberam grande apoio entre políticos revisionistas – talvez porque Piketty só publicou o seu *O capital no século XXI* em 2013 –, mas os outros três impostos de capital tornaram-se centrais para a política fiscal do Partido Trabalhista britânico a partir dos anos 50 e indicaram uma série de interesse em alcançar uma distribuição mais igualitária da propriedade. De acordo com Jackson (2008, p. 210),

Os revisionistas propuseram, portanto, um conjunto de políticas muito mais radical no que diz respeito à distribuição da riqueza do que aquelas que lhes foram creditadas. Seu pensamento político não endossou simplesmente as estruturas de propriedade existentes ou colocou uma ênfase exagerada no papel do imposto de renda e do Estado social, nem se concentraram apenas na eliminação das desigualdades de *status* social.

Jackson (2005) afirma que os revisionistas do *Labour Party* britânico estavam à frente de seu tempo, de modo que o modelo de estratégia igualitária proposto (i.e., a democracia de cidadãos-proprietários) não suscitou um entusiasmo generalizado ou mesmo um consentimento fora dos círculos da elite de elaboração de políticas do Partido Trabalhista. Contudo, a estratégia revisionista e igualitária foi uma primeira e importante formação de correntes ideológicas que vieram a assumir grande significado no pensamento político da segunda metade do século XX. Quando os revisionistas apresentaram a ideia de uma democracia de cidadãos-proprietários, não o fizeram no sentido de ser uma alternativa ao estado de bem-estar social, mas como a próxima etapa na batalha contra a desigualdade.

Embora frequentemente retratados como defensores de um caminho ‘Estado-Providência keynesiano’ para a igualdade, o objetivo dos revisionistas não era simplesmente criar salvaguardas contra certos riscos sociais (embora este fosse certamente um objetivo importante), mas criar uma

comunidade de cidadãos livres e iguais capazes de administrar seus próprios assuntos e livres do domínio econômico e político de uma minoria rica (Jackson, 2012, p. 44).

Destaca-se que, para Jackson (2005), o economista britânico James Meade, laureado com o prêmio Nobel de economia do ano de 1977, foi o primeiro a oferecer um vislumbre da emergente agenda revisionista, em um memorando produzido para o Departamento de Pesquisa do *Labour Party*, em 1948. Meade articulou uma alternativa liberal socialista aos controles fiscais inicialmente priorizados pela administração de Attlee. Meade defendeu a gestão da demanda keynesiana, em contraponto à intervenção direta do Estado na economia, a propriedade pública de monopólios, mas mantendo um setor privado substancial aberto às forças do mercado, assim como a redistribuição da propriedade privada (Jackson, 2005, 2012).

Segundo Jackson (2005), James Meade, em *Efficiency, equality and the distribution of property* estabeleceu quatro estratégias analiticamente distintas e igualitárias: (i) um estado sindical que dependia de um forte movimento trabalhista para equalizar salários e condições; (ii) um estado social que empregava altos impostos diretos sobre a renda para financiar generosos benefícios sociais; (iii) uma democracia de cidadãos-proprietários; e (iv) o socialismo liberal.

As distinções analíticas feitas por Meade entre diferentes regimes políticos igualitários não precisam, de fato, representar uma escolha prática definitiva (como o próprio Meade reconheceu). Ao contrário, Meade apresentou quatro tipos ideais que podem ser utilizados na concepção de instituições sociais igualitárias. Em qualquer política democrática realmente existente, os igualitários devem seguir uma variedade de estratégias igualitárias, variando a ênfase entre cada uma delas de acordo com circunstâncias políticas contingentes. Para os revisionistas, era importan-

te defender como fundamentais as duas primeiras formas de estratégia igualitária examinadas por Meade: uma forte ação sindical e um Estado social. Estas medidas ofereceram um ponto de partida crucial que não deveria ser menosprezado, e os revisionistas visavam então avançar para uma sociedade mais igualitária através de uma variedade de ferramentas políticas que poderiam influenciar a distribuição da propriedade privada e habilidades comercializáveis, e a proporção de propriedade detida coletivamente por toda a comunidade. Embora não tenha sido implementada na prática, a estratégia revisionista e igualitária era credível e atraente. Observada historicamente, era mais sofisticada e radical do que o rótulo ‘estado-providência Keynesiano’ captura, e tem maior relevância para debates posteriores sobre igualdade do que muitos comentaristas imaginam (Jackson, 2005, p. 440).

Para Jackson (2012), a versão revisionista de uma democracia de cidadãos-proprietários era mais igualitária e menos inibida de aproveitar o poder do Estado do que as variantes conservadoras ou liberais. No entanto, os liberais colocaram maior ênfase do que os revisionistas trabalhistas na importância de garantir uma maior participação dos trabalhadores na gestão da indústria. Conforme Jackson (2012, p. 44), as duas visões são de linhas de esquerda da democracia de cidadãos-proprietários na Grã-Bretanha:

[...] uma linha liberal hesitante em implantar o poder do Estado, mas comprometida com uma participação mais ampla na indústria e na democracia, e uma linha trabalhista que era confiante sobre o uso do Estado para equalizar a propriedade, mas que se afastou de adotar um modelo mais participativo de indústria e democracia.

Na visão do autor, o pensamento de Meade deve ser lido nessa dicotomia liberal/trabalhistas, pois propôs um papel significativo para o Estado na garantia de uma distribuição mais igualitária de renda e riqueza por meio da tributação progressiva da riqueza. Jackson (2012) destaca que Meade de-

fendeu a introdução da coparticipação entre trabalho e capital no lugar das empresas capitalistas tradicionais; e o desenvolvimento de fundos de investimento estatais que assumiriam uma participação significativa na indústria privada a fim de usar os retornos do capital para financiar uma renda básica para todos os cidadãos e cidadãs. Jackson (2005, 2012) aponta que Meade pensou em uma estratégia híbrida e igualitária como o caminho a seguir pelo Estado social, combinando medidas para equalizar a propriedade privada com um aumento da quantidade da economia sob propriedade social.

Assim, o filósofo estadunidense John Rawls recorreu ao pensamento meadeano afirmando que os princípios da justiça como equidade poderiam ser mais bem realizados por meio de uma democracia de cidadãos-proprietários ou alguma forma de socialismo liberal. Jackson (2005) reconheceu que Rawls normalmente era visto por seus comentadores como um defensor de um generoso estado de bem-estar social, mas que isso não se seguia. O filósofo estadunidense afirmava que um estado de bem-estar social, caracterizado pela redistribuição de renda *ex-post* para os menos favorecidos, não satisfaria os princípios da justiça como equidade, porque deixaria intocadas grandes desigualdades de propriedade e capital humano, que, por sua vez, minariam a igualdade política e a igualdade de oportunidades, e criariam desigualdades econômicas inaceitavelmente grandes. Jackson (2012, p. 33) frisa que

[...] no decorrer de sua migração para a teoria política de Rawls e seus sucessores, a democracia de cidadãos-proprietários adquiriu conotações muito mais radicais do que as de seus patrocinadores conservadores iniciais, pois se fundiu com uma tradição política mais ampla, mais explicitamente igualitária, que enfatizava a necessidade de uma redistribuição dos direitos de propriedade.

Os detalhes da ideia de democracia de cidadãos-proprietários serão analisados na próxima seção. No derradeiro capítulo, se verificará o pensamento de Rawls sobre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal, assim como se argumentará que o socialismo de Piketty é um preenchimento melhor à ideia de socialismo liberal deixada por Rawls.

4.3 UMA ALTERNATIVA PARA O CAPITALISMO

Meade (1993) deseja lidar, política e economicamente, com os inevitáveis choques entre três objetivos econômicos básicos, a saber, a liberdade de escolha dos cidadãos e cidadãs nos mercados para empregos e para a satisfação de suas necessidades (*Liberty*); evitar qualquer contraste intolerável de pobreza resultante lado a lado com grandes riquezas (*Equality*); e, terceiro, o uso dos recursos disponíveis de forma a produzir o mais alto padrão de vida médio tecnicamente possível (*Efficiency*). Para cumprir com o seu objetivo Meade subscreve a teoria neokeynesiana, na qual as políticas redistributivas das propriedades podem assumir duas formas: 1) operar por meio de medidas concebidas para aumentar a generalização da propriedade e distribuir, de modo mais igualitário, a riqueza privada e, portanto, da renda recebida de propriedades de riqueza, sendo que tal renda é independente dos rendimentos do trabalho do proprietário e assim se diminui a importância relativa das rendas auferidas (i.e., pensa-se em medidas fiscais e outros tipos de medidas destinadas a levar a uma distribuição mais igualitária da propriedade privada da riqueza para que uma maior igualdade na distribuição da renda da propriedade pudesse ser alcançada); 2) o Estado toma

conta de porção considerável da propriedade e da riqueza advinda dela; e a renda proveniente de tal propriedade pode ser distribuída em algumas formas de benefícios sociais pagáveis à generalidade dos cidadãos e cidadãs sem considerar seus ganhos individuais com o trabalho (i.e., medidas que resultariam na transferência da propriedade privada para a propriedade do Estado, fazendo com que a renda da riqueza do capital pudesse ser distribuída direta ou indiretamente de forma mais igualitária). A segunda estratégia é denominada de socialismo liberal; enquanto a primeira é a democracia de cidadãos-proprietários.

Cabe, neste ponto, sublinhar que Meade (1993) diferencia o socialismo liberal (ou de mercado) do socialismo planejado. No socialismo planejado, existe um plano econômico central instruindo as unidades de produção sobre o que produzir e quais recursos utilizar para sua produção e como alocar sua produção aos consumidores. Não é um regime competitivo, não depende da livre iniciativa, e não faz uso de um mercado. Por outro lado, no socialismo de mercado, apesar de não haver livre empreendimento competitivo – uma vez que todas as empresas produtivas são propriedade do Estado e estabelecidas ou desestabelecidas pela autoridade central, sendo o Estado o proprietário de todo o capital investido nas diversas empresas –, os administradores das empresas são instruídos a produzir o máximo que puderem, sujeitos a cobrir seus custos a preços de mercado atuais de suas importações e produções, e os preços são ajustados de forma a desobstruir todos os mercados.

O socialismo liberal, coloca Meade (1949), deve fazer pleno uso do dinheiro e dos sistemas de preços, mas controlando esses sistemas de modo que três condições fundamentais sejam preenchidas, a saber, (i) a demanda

monetária total de bens e serviços não deve ser nem muito grande nem muito pequena em relação à oferta total de bens e serviços que podem ser disponibilizados para compra; (ii) deve haver uma desestruturação toleravelmente justa da renda monetária e da propriedade, de modo que nenhum indivíduo possa comandar mais do que sua justa parcela das fontes da comunidade; (iii) nenhuma pessoa ou corpo de pessoas deva ser autorizada a remanejar sem controle em uma posição de poder suficientemente plena para manipular o mercado para seus próprios fins egoístas.

Segundo Meade (1949), em uma sociedade socialista liberal há espaço para muita experimentação no campo social, sendo que, se o sistema de preços for utilizado tanto na indústria competitiva quanto na indústria socializada, não há razão para que setores competitivos e associados da mesma indústria não devam competir entre si. Para Reisman (2018, p. 49), “No socialismo de Marx, cada cidadão se tornaria um trabalhador. No socialismo de Meade, toda(o) cidadã(o) se torna uma capitalista”. O autor coloca que, enquanto os marxistas diziam que a parcela de lucro era a prova da exploração de classes, Meade, por seu turno, argumentava que o excedente acima do custo deveria ser visto como uma parte essencial da maneira socialista, pois, além da arrecadação de impostos, as empresas estatais estariam financiando as escolas e a renda da escola.

Frisa-se que, conforme Meade (1993), deve-se usar o mecanismo de preços como um guia para a eficiência, mesmo quando o Estado está fazendo tudo o que deveria para levar o sistema a funcionar eficientemente. O autor acredita que o Estado deve estabelecer as bases das instituições e políticas que permitirão ao sistema harmonizar os interesses sociais e privados, fixando etiquetas de preço aos vários fatores de produção e aos vários bens

e serviços finais, a fim de orientar aqueles que têm que tomar as decisões do dia a dia sobre o que é abundante e o que é escasso. Meade (1993) afirma que sempre que a concorrência é possível, um mecanismo de mercado de preço livre é um método melhor do que um plano centralizado e controlado para obter um sistema eficiente de produção em uma sociedade livre. Contudo, a concorrência privada não envolve necessariamente uma empresa capitalista; pode haver cooperativas de trabalhadores, onde as pessoas que contratam o capital e administram a empresa são os próprios trabalhadores.

Meade (1993), como posteriormente fez Rawls, não toma partido entre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal. Conforme o economista britânico, um regime econômico no qual toda a propriedade fica a cargo do Estado, de modo que é pago um dividendo social igual para todos os cidadãos e cidadãs, pode ser comparado ao sistema em que a propriedade é privada, mas há uma quantidade igual de propriedade a todos os cidadãos e cidadãs, pois, em ambos os casos, a renda da propriedade é dividida igualmente entre todos. Meade (1993) julga que o Estado pode gerar um determinado nível de poupança pública por meio do orçamento com um nível mais baixo de alíquotas de impostos e com efeitos menos adversos sobre a eficiência no caso da propriedade estatal de propriedade, do que no caso da propriedade privada equalizada de propriedade.

Para Meade (1993), uma pessoa com muita propriedade tem grande força negociadora e um grande senso de segurança, independência e liberdade e desfruta dessas coisas não apenas em relação a seus concidadãos sem propriedade, mas também em relação às autoridades públicas, pois ele pode sempre viver por um tempo de seu capital. Já por outro lado, segue o economista britânico, uma pessoa sem propriedade deve continuamente

e sem interrupção obter sua renda trabalhando para um empregador ou se qualificando para recebê-la de uma autoridade pública. Uma distribuição desigual de propriedade significa, desse modo, uma distribuição desigual de poder e *status*, mesmo que seja impedida de causar uma distribuição de renda muito desigual. Assim, para o autor, é necessário que se adote uma série de reformas políticas e econômicas graduais. Meade (1993) destaca que os arranjos sociais que incentivam a acumulação de propriedade por aqueles com pouca propriedade são tão importantes quanto aqueles que desencorajam uma maior acumulação ou incentivam a dispersão da fortuna por parte dos grandes proprietários.

No rescaldo disso, Meade (1993) afirma que a democracia de cidadãos-proprietários deve ser acompanhada de uma proposta em que há instituição de tributação sobre a propriedade. A transferência da riqueza de capital deve ser combinada com uma isenção de impostos diretos sobre a poupança pessoal. Isso facilitaria a acumulação de mais riqueza para os cidadãos e cidadãs com pouca riqueza, reduzindo, ao mesmo tempo, a possibilidade de acumular ou herdar participações excessivas. Meade (1993) coloca que o imposto de renda progressivo, com o qual se objetiva tributar os ricos, buscando levantar os fundos necessários para subsidiar os pobres, adotados em um estado-providência, apesar de ter efeitos adversos sobre os incentivos ao trabalho, à empresa e à poupança, leva a cabo alguns efeitos equalizadores da distribuição da propriedade.

Um imposto anual de caráter progressivo que não se baseia no nível de renda total nem mesmo no nível de renda não auferida, mas no valor da propriedade total de propriedade do contribuinte é o imposto que mais diretamente militaria contra grandes propriedades com os menores efeitos adversos sobre os incentivos para assumir riscos e

empreender com o próprio capital. Este imposto, como todos os impostos diretos progressivos, é obrigado a reduzir o nível de poupança privada; ele reduz a capacidade de acumulação de capital pelos cidadãos mais ricos, que são os mais capazes de poupar (Meade, 1993, p. 51).

Conforme Meade (1993), o argumento de um imposto anual sobre a riqueza de capital possui em seu favor um argumento forte, porém, sua desvantagem é a grave tarefa administrativa extra de avaliar a riqueza de capital das pessoas, bem como sua renda anual. A ideia é que eles reduzem a poupança líquida e, portanto, a acumulação líquida de capital dos maiores proprietários de imóveis. Para Meade (1993), não importa se o imposto desencoraja a poupança privada, pois objetiva-se usar o imposto para aumentar a poupança pública por meio do orçamento (sem que, com isso, a poupança total seja reduzida).

Reisman (2018) afirma que um imposto sobre a riqueza dispersaria diretamente a dotação. Esse imposto seria considerado a partir de uma taxa progressiva, mas com um limiar generoso, caindo desproporcionalmente sobre os mais ricos, e, portanto, “comendo grandes quantidades de riqueza”, tornando-se um imposto com caráter de privilégio intertemporal e intergeracional. Meade (1993) coloca que um imposto anual progressivo sobre o valor do capital dos imóveis individuais poderia ser visto como um imposto adicional adequado para o aumento da socialização da propriedade líquida da propriedade, pois teria efeitos adversos mínimos sobre os incentivos ao trabalho e à empresa, embora desencorajasse o acúmulo dos maiores imóveis privados.

Para Meade (1993), deve-se combinar essas medidas fiscais progressivas com outras medidas que estimularão a poupança dos pequenos pro-

prietários e/ou aumentarão a poupança pública (o superávit orçamentário) do próprio governo. Meade (1993) acredita que medidas como a generalização da propriedade do capital, assim como da renda do capital e o pagamento de um dividendo social fixo isento de impostos, são medidas que servem para reduzir a importância do ganho em relação a outras rendas. O economista britânico destaca que essas medidas podem ajudar a promover uma desejável mudança de ênfase dos arranjos institucionais para o estabelecimento de altos níveis de remuneração pelo trabalho para medidas fiscais e similares, como os principais instrumentos para a manutenção dos padrões de vida e para a distribuição de renda. O imposto sobre o capital, sublinha Meade (1949), garantiria que o proprietário do imóvel fizesse sua contribuição; e as despesas com as somas de capital seriam muito desencorajadas pela redução da oferta de ativos líquidos e pelo aumento das taxas de juros, causando depreciação no valor do capital inativo das rendas fixas. De acordo com Meade (1949), os impostos sobre o capital também reduziriam a carga orçamentária da dívida nacional, de modo que taxas de juros mais altas poderiam ser usadas para refrear a demanda de dinheiro sem, assim, intensificar muito o problema orçamentário.

Deve-se, nesse ponto, frisar que Meade foi um defensor da renda básica (ou renda de cidadania, ou ainda dividendos sociais). Trata-se um mecanismo com simplicidade administrativa e sem burocracia, que revoluciona a tarefa de redistribuir as receitas; mas não só: também haveria um ganho em liberdade pessoal, pois ninguém estaria sujeito a ser importunado, independentemente de estar empregado ou desempregado, já que receberia sua renda básica mensalmente aumentando a igualdade de distribuição de renda tornando-se um instrumento perfeito para o controle mais eficaz e rápido

sobre o total dos gastos nacionais, a fim de evitar a inflação e a deflação. Para evitar que a renda básica fosse um desestímulo ao trabalho – ou um mecanismo de aumento das desigualdades entre aqueles que exerceriam trabalhos remunerados e aqueles que viveriam apenas com a renda básica –, Meade (1949) coloca que a renda não auferida poderia ser tributada a um nível mais elevado do que os rendimentos auferidos, restaurando, assim, o atual alívio em favor dos rendimentos auferidos e reduzindo os efeitos desestimulantes sobre os rendimentos.

Apesar de reconhecer que um sistema que permite desigualdades é injusto – porque consente que os ricos tenham maior poder de compra sobre uma grande proporção dos recursos reais da comunidade, enquanto os pobres detêm apenas uma quantidade muito escassa de bens e serviços, de modo que acidentes de nascença podem decidir se um homem ou mulher irá comandar uma proporção muito grande ou muito pequena dos recursos da comunidade –, Meade (1949) afirma que esse sistema também é extremamente ineficiente. Embora não defina o conceito de pobreza, dadas as inúmeras questões “sociais, psicológicas e morais intangíveis envolvidas”, para Meade (1972), as pessoas são pobres se estiverem muito pior do que os outros membros da comunidade em que vivem; ou de maneira mais clara, estar na pobreza é estar abaixo do padrão mínimo de renda.

De acordo com o autor, colocar todas as rendas dentro do padrão mínimo é uma condição necessária, mas não suficiente, para a eliminação da pobreza. Assim, Meade (1972) julga que, ao garantir uma renda monetária mínima, dá-se aos mais pobres uma ajuda necessária para alívio e eliminação da pobreza na qual se encontram. Meade (1972) pondera que um esquema de dividendos sociais, i.e., a renda básica (ou cidadã), ou praticamente qual-

quer esquema de alívio da pobreza por meio da redistribuição da renda, terá o efeito não apenas de tributar os ricos para subsidiar os pobres, mas também de tributar os sem filhos para subsidiar as famílias férteis. Para o autor, existe um problema a ser enfrentando, pois, caso se queira reduzir a taxa de crescimento da população, pode-se considerar um imposto sobre as crianças, como um meio útil de desencorajar os pais de se reproduzirem; porém, as crianças, se forem produzidas, são seres humanos, e, para dar-lhes um começo de vida decente, precisa-se subsidiar as famílias maiores. Portanto, o autor defende que, para reduzir a pobreza, não se pode evitar subsidiar famílias grandes, em um grau menor ou maior, e, conseqüentemente, o crescimento da população deve ser controlado por outros meios que não a tributação da fertilidade.

Segundo Atkinson (1996), Meade não estava preocupado com o desemprego, mas com a automação, ou melhor, com o impacto da automação nos níveis salariais, de modo que a solução apontada é o pagamento um benefício social universal a cada cidadão e cidadã. Assim, a “renda cidadã” – também chamada de dividendo social e renda básica – que seria paga a todas as pessoas, independentemente de suas situações no mercado de trabalho, substituiria todos os benefícios existentes da previdência social e seria paga, em partes, por meio da abolição das deduções pessoais do imposto de renda, assim como pelo aumento na alíquota do imposto.

Atkinson (1996, p. 91) afirma que Meade “[...] viu a renda cidadã como parte de uma reforma mais ampla das instituições econômicas, que combinaria política fiscal, reformulação dos mecanismos de fixação de salários e preços, para alcançar o pleno emprego e uma distribuição equitativa de renda”. Já Reisman (2018) destaca que a renda cidadã é um subsídio livre

de impostos, indexado ao custo de vida e que deve ser fixado na linha de pobreza, conforme definido atualmente pelo nível de benefícios complementares. Não é uma remuneração para um fornecimento comercializável, nem uma compensação pela incapacidade de oferecer uma contrapartida. A renda básica seria paga a cada pessoa pelo simples fato de serem seres humanos.

Cabe salientar que, na obra de 1993, a defesa da renda básica por parte de Meade está diretamente relacionada com a ideia da ilha de Agathopia. Frente à utopia, na Agathopia, reconhece-se que, no mundo real, é impossível construir uma sociedade perfeita e que a busca deve sempre se limitar às conquistas de um compromisso viável entre liberdade de escolha, equidade de distribuição e promoção de um alto padrão de vida. Segundo o autor, “[...] visar a liberdade pessoal totalmente irrestrita, a igualdade exata dos rendimentos reais e o mais alto padrão de vida tecnicamente concebível seria uma completa perda de tempo [...]” (Meade, 1993, p. 13). Meade (1993) afirma que, enquanto os utópicos têm a tarefa de produzir instituições perfeitas para seres humanos perfeitos, os agathotopianos estão tentando apenas produzir boas instituições para pessoas imperfeitas. “Os habitantes da Ilha de Agathotopia (um bom lugar para se viver) afirmam ter construído uma economia que combina as melhores características do socialismo com as melhores características do capitalismo” (Meade, 1993, p. 85).

Meade (1993) salienta que, na Agathotopia, é pago um dividendo social isento de impostos a cada cidadão e cidadã de acordo com sua idade e *status* familiar, mas sem quaisquer outras condições. O Estado agathopiano paga gratuitamente a cada cidadão/cidadã uma renda básica que depende exclusivamente de sua idade, sendo feita uma distinção entre o pagamento

a uma criança ou a uma pessoa adulta em idade de trabalhar ou a um pensionista. Essa renda básica é paga, de acordo com Meade (1993), por meio de uma taxa generosa a cada cidadão e cidadã, rico/a ou pobre. O autor julga salutar a existência do dividendo social isento de impostos, pois, dessa maneira, consegue-se o efeito equalizador de proporcionar a todos a mesma renda básica, e a redução do risco quando alguma parte da renda não é afetada por variações na remuneração de um trabalhador por meio do trabalho.

Os agathopianos, como explica Meade (1993), desenvolvem um arranjo institucional chamado de parceria capital-trabalho, que os trabalhadores e aqueles que fornecem capital de risco administram conjuntamente como parceiros de cooperação. Uma vantagem básica que pode ser reivindicada para uma parceria trabalho-capital agathotopiana é a eliminação de uma grande variedade de conflitos de interesse potenciais entre trabalho e capital na administração de uma empresa (Meade, 1993). Na empresa meadeana, acionistas capitalistas e trabalhadores elegeriam de modo separado o mesmo número de membros em tempo integral para um conselho administrativo. Os diretores nomeariam um presidente, com voto de qualidade, que, em caso de conflito entre os dois conjuntos de diretores, daria o voto de minerva.

Na típica parceria Agathotopiana, os sócios trabalhadores e os sócios capitalistas elegem cada um a metade dos membros do conselho de administração da empresa, os quais, por sua vez, nomeiam um *outsider* imparcial para atuar como presidente independente. O conselho então nomeia um gerente geral juntamente com os outros gerentes seniores que ficam livres para administrar a empresa para o benefício mútuo dos acionistas, independentemente de serem titulares de ações de trabalho ou de capital. Com este acordo, não há exploração de mão-de-obra, uma vez que

nenhum capitalista está contratando um trabalhador com um salário fixo para fazer sua função. O desgosto socialista pela forma clássica de relação capitalista-trabalhador não deve, portanto, se aplicar a tais parcerias (Meade, 1993, p. 98).

Meade (1993) pontua que, em uma empresa capitalista de salário fixo, o objetivo dos proprietários é maximizar sua renda total, o que será alcançado com a contratação de mais trabalhadores à taxa salarial acordada, desde que isso aumente o lucro total da empresa. Contudo, em uma empresa na qual os parceiros de trabalho compartilham o lucro, eles desejarão restringir a contratação de mais trabalhadores assim que isso ameaçar não o lucro total da empresa, mas o lucro por cabeça da empresa. Portanto, o desemprego será um problema a ser enfrentado. Os agathotopianos resolvem isso, diz o economista britânico, por meio da ênfase no funcionamento das parcerias capital-trabalho com base no princípio de que, em uma parceria de sucesso, o lucro extra de que os parceiros existentes desfrutam não precisa ser compartilhado por nenhum parceiro adicional que seja adicionado à empresa. O autor julga que essa regra evita os efeitos restritivos, e, assim, novos parceiros são assumidos com uma emissão de ações adicionais que é suficiente para atraí-los, mas que não é necessariamente tão grande quanto o número de ações detidas pelos parceiros de trabalho existentes. “Isto significa que em qualquer parceria excepcionalmente bem-sucedida, o bônus desfrutado pelos parceiros existentes na forma de altos dividendos obtidos sobre suas ações não é diluído pela emissão de um número igualmente grande de ações para os recém-chegados [...]” (Meade, 1993, p. 89).

Meade defende que os agathotopianos conseguiriam preservar o pleno emprego sem inflação, em sua economia de mercado competitiva,

mediante uma combinação de dois fatores, a saber, (i) a instituição de um conjunto muito eficaz de políticas financeiras (tanto monetárias quanto fiscais) para garantir que o total dos gastos com dinheiro na produção de bens e serviços da ilha cresça a um ritmo constante, mas moderado, e não esteja sujeito a surtos inflacionários ou deflacionários; (ii) tendo como pano de fundo esse aumento constante da demanda pelos produtos de mão-de-obra, eles deixam isso para suas políticas antimonopólio, seus controles de preços, seus procedimentos de arbitragem, seu imposto anti-inflação e, acima de tudo, para o princípio da produtividade, a fim de assegurar que o aumento da demanda, sempre que possível, leve ao aumento da produção e do emprego, em vez de inflacionar os preços do dinheiro e as taxas de remuneração.

Sublinha-se que Meade não visa substituir as políticas existentes do *welfare state*, mas complementá-las, defendendo: (i) uma reforma radical dos impostos sobre heranças e legados, transformando-os em um imposto progressivo dependente do valor total que cada beneficiário haveria recebido até o momento, por meio de doação ou herança; (ii) a extensão dos impostos sobre heranças e legados reformados para cobrir presentes inter vivos; (iii) a geração de um excedente orçamentário substancial para o resgate da dívida nacional ou para o investimento em outras formas apropriadas de propriedade pública, mediante um imposto anual progressivo sobre a riqueza do capital; (iv) o incentivo de formas institucionais (tais como esquemas de participação nos lucros, a compra parcelada de casas municipais por seus inquilinos e o desenvolvimento de *trusts* de investimento adequados) que tornariam mais fácil e mais lucrativo o acúmulo de pequenas propriedades; (v) o desenvolvimento de políticas educacionais que igualariam as chances

de promoção na vida de crianças de igual capacidade inata; (vi) a redução da fertilidade relativa daqueles com baixa capacidade de ganho, (a) dando fácil e igual oportunidade a todos os cidadãos e cidadãs de adquirir e usar contraceptivos e (b) aumentando a carga tributária dos sem filhos relativamente àqueles com crianças dentro dos escalões de alta renda.

De acordo com White (2016), a Agathopia de Meade seria uma alternativa híbrida entre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal, em que a comunidade possui uma parte considerável dos ativos produtivos e distribui um dividendo social aos cidadãos e cidadãs como uma parte do retorno desses ativos. A Agathopia seria a tentativa de Meade de elaborar um novo e desafiador sistema econômico, no qual se combinaria a liberdade individual com a economia planejada, a democracia com a justiça social.

Meade sublinha que, para realizar o seu objetivo, é necessária a existência de um governo inspirado por uma nova concepção da sociedade, com uma política dinâmica, e de acordo com as necessidades de uma nova situação. Recorda-se que Meade não é um revolucionário marxista. Ele é defensor de reformas graduais, um revisionista. Como Salienta Howson (2000, p. f122), “[...] em todo seu trabalho, ele foi um igualitário, um internacionalista, um keynesiano e um ‘socialista liberal’ [...]”.

Meade acreditava que sua Agathotopia corrigiria as deficiências do sistema capitalista de mercado. O capitalismo, no pensamento meadeano, deveria ser reformado, não derrubado (Reisman, 2018). “Agathotopia é uma mistura sensata situada em algum lugar no meio do caminho. É teoria traduzida em prática, palavras substanciadas em atos. É a mente antes da matéria. O projeto vem primeiro” (Reisman, 2018, p. 249). O comentador enfatiza

que Meade era a favor do liberalismo de esquerda, o que significa a defesa do socialismo liberal, porém, diferentemente de muitos de seus contemporâneos, ele raramente demonizou o capitalismo. Para o autor, Meade seria um “liberal Fabiano”, para o qual imperava a ideia de que a desigualdade limitada é o que faz o capitalismo de mercado prosperar e crescer; contudo, a desigualdade excessiva é uma afronta à ética elementar. Nesse sentido, uma ética social deve se sobrepor à recompensa determinada pelo mercado, em vista do interesse do bem maior. E o objetivo de Meade era juntar o mercado ao Estado, tirando o melhor de ambos os mundos (Reisman, 2018).

A solução meadeana, avalia O’Neill (2016a), é intrigante, pois envolve três estratégias simultâneas: (i) o estado-providência, (ii) o socialismo liberal e (iii) a democracia de cidadãos-proprietários. Segundo o autor, no pensamento de Meade, as formas tradicionais de redistribuição por meio do estado-providência deveriam ser protegidas, mas a política pública não poderia se preocupar apenas com os fluxos de renda; deveria também prestar atenção às fontes de onde a riqueza provém, assim, os métodos tradicionais de redistribuição não seriam suficientemente profundos, sendo necessária uma estratégia que visasse o aumento da parcela de capital na renda nacional, que trabalhasse para todos e não apenas para uma classe estreita de plutocratas, pois a estratégia igualitária tinha de ser proativa, e não meramente defensiva. Assim, de modo complementar ao estado-providência, deveria atacar as desigualdades fundamentais da riqueza, por meio da criação de um conjunto de instituições e políticas públicas e privadas denominadas de socialismo liberal e democracia de cidadãos-proprietários. Frente à ideia de Estado enquanto uma autoridade fiscal *ex-post*, o Estado passa a ser visto como tendo a função de reestruturar, desde o início, as regras do jogo capi-

talista, por intermédio dessas variedades de formas privadas e públicas de pré-distribuição de capital. Para O'Neill (2016a, p. 78),

A democracia de cidadãos-proprietários de Meade envolve, em efeito, a mudança da natureza dos direitos de propriedade de tal forma que a riqueza é muito menos facilmente transferível entre as gerações, uma vez que estaria sujeita a altas taxas de tributação, tanto no que diz respeito à herança quanto às doações intervivos. A riqueza estaria dispersa pela população, com a posse individual de capital para todos, vista como um direito de cidadania, e o uso de uma miríade de mecanismos que disseminariam os retornos ao capital da forma mais ampla possível [...].

O autor destaca que, apesar de ter sido publicado cinquenta anos antes da obra de Piketty, o livro de Meade, *Efficiency, equality and the ownership of property* (1964 [1993]), é surpreendentemente presciente e se preocupa centralmente com os mesmos problemas de desigualdades que impulsionam a obra do economista francês. O'Neill (2017) afirma que, na visão de Meade, para evitar o futuro sombrio, se deveria chegar a um novo tipo de estado de bem-estar social igualitário, usando uma nova combinação de instituições capitalistas e socialistas e populares para criar uma sociedade que combinasse dinamismo econômico com uma enorme redução da desigualdade econômica (no capítulo 5, será visto que Piketty chega a um resultado diferente de Meade).

Assim, deve-se proteger as formas tradicionais de redistribuição por meio do estado-providência, no que diz respeito tanto às transferências para os pobres como à prestação de serviços públicos coletivos, i.e., como afirmado por O'Neill e Williamson (2012c), a versão de Meade de uma democracia de cidadãos-proprietários foi concebida como um estágio no desenvolvimento da social-democracia para além do estado social. Meade,

colocam os autores, defendeu a ideia de um regime sistemático de políticas pré-distributivas por meio da democracia de cidadãos-proprietários.

A democracia de cidadãos-proprietários de Meade iria além das restrições das políticas redistributivas, procurando fundamentalmente mudar o poder econômico dos indivíduos dentro dos mercados. Faria isso por meio de uma redistribuição significativa do controle sobre o capital humano e não-humano. A abordagem de Meade em relação à pré-distribuição envolvia, portanto, uma sociedade onde a justiça social era promovida não apenas aumentando os salários por meio de investimentos substanciais em educação e treinamento, mas também dando a cada cidadão uma participação de capital [...] (O'Neill; Williamson, 2012c, p. 3).

O'Neill (2012a, 2012b, 2020b) e O'Neill e Williamson (2012c) destacam que Meade defendeu a tributação agressiva das transferências de capital entre gerações; distinguindo-se das formas padrão de tributação das heranças, o sistema de tributação das transferências seria concebido de forma que as transferências atraíssem taxas de tributação amplamente semelhantes, sejam elas realizadas por meio de herança ou por meio de doações intervivos. O que era central, na visão da Meade, era encontrar todas as formas viáveis de desenvolver um controle efetivo sobre os recursos econômicos, para que cada indivíduo pudesse, na medida do possível, ser um agente econômico ativo e participante. Meade, assim, visava colocar todas as pessoas em condições de participar da atividade econômica com base em sua verdadeira agência econômica, sendo possível chegar diretamente ao cerne dos problemas de desigualdade socioeconômica.

A proposta de Meade era tratar as causas profundas da desigualdade, em vez de atender apenas aos sintomas. Na busca desses fins, uma das características marcantes da versão da 'democracia de cidadãos-proprietários' de Meade foi seu pluralismo no que diz respeito a meios úteis, reunindo

uma série de mecanismos políticos distintos, incluindo o sistema tributário, pagamentos de transferência direta, política educacional, política habitacional, política industrial e intervenção governamental nos mercados financeiros, na busca de um objetivo político unificado e integrado (O'Neill; Williamson, 2012c, p. 4; O'Neill, 2012a, p. 79).

Thomas (2012b) afirma que a concepção de uma democracia de cidadãos-proprietários meadeana surgiu quando James Meade buscou novos caminhos para o igualitarismo na Grã-Bretanha, no momento em que as conquistas do governo Attlee estavam sendo desfeitas.

Seu objetivo era combinar a gestão da demanda keynesiana com a propriedade pública de monopólios naturais e as instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários. Meade propôs ainda uma reforma educacional, um fundo de investimento público e fundos de investimento estatais para fornecer uma renda básica incondicional [...] (Thomas, 2012b, p. 5).

Thomas (2016b) assevera que Meade observa que não só as propriedades são desiguais, mas também os retornos sobre a propriedade, pois carteiras de propriedade maiores permitem que seus proprietários espalhem o risco – como posteriormente comprovou Piketty (2014) – e que o investimento em capital humano por meio da educação corrige a desigualdade social nas participações de capital. A ideia de Meade, segue Thomas (2016b), é que, na medida em que um sistema de educação pública gratuita de alta qualidade é financiado pela tributação geral, as desigualdades produzidas por participações desiguais de capital são parcialmente corrigidas por meio do aumento do poder aquisitivo de todos. Thomas (2016b), no entanto, afirma que, curiosamente, quando Meade argumenta em favor de uma democracia de cidadãos-proprietários como alternativa *para o estado*

de bem-estar social, o faz apenas por razões éticas, sem levar em conta esses argumentos macroeconômicos.

Cabe enfatizar que, conforme Krouse e McPherson (1986), não se pode confundir a democracia de cidadãos-proprietários de Meade com o capitalismo assistencialista do estado de bem-estar social, pois esse último aceita desigualdades substanciais de classes na propriedade e procura reduzir as disparidades resultantes no padrão de vida mediante a tributação da renda e da redistribuição. O esquema de Meade, ao contrário, visa reduzir drasticamente as desigualdades na distribuição subjacente da propriedade e nas oportunidades de investimento em capital físico e humano, para que a economia de mercado gere desigualdades menores, em primeiro lugar. Assim sendo, para manter tal distribuição de propriedade ao longo do tempo, seria necessário limitar drasticamente o direito de herança, mas poderia deixar muitos outros aspectos dos direitos de propriedade em grande parte intactos.

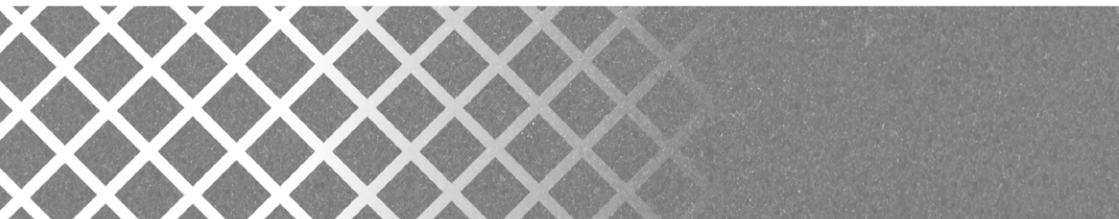
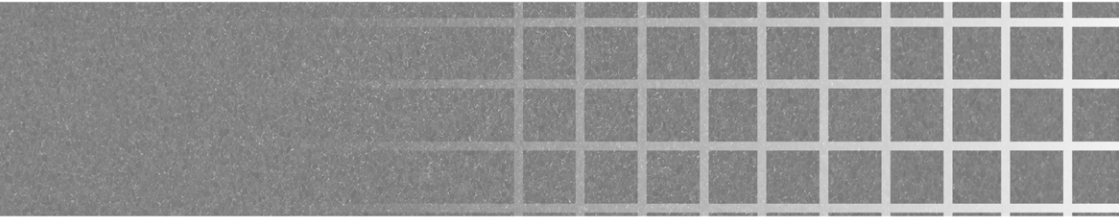
De acordo com Krouse e McPherson (1986), James Meade descreveu um sistema econômico com leis de herança fortemente igualitárias, limitando a transmissão intergeracional de riqueza, arranjos financeiros que aumentaram a taxa de retorno disponível para os pequenos empreendedores, e um forte compromisso governamental com a promoção da igualdade de oportunidades na educação. No julgamento de Meade, dizem os autores, tais instituições garantiriam que todos começariam a vida com uma renda substancial de propriedade e que ninguém herdaria riqueza suficiente para viver confortavelmente sem trabalhar.

Segundo Krouse e McPherson (1986), com uma igualdade substancialmente maior na propriedade inicial, como em uma sociedade pensada

por Meade, as distinções de classes capitalistas e trabalhadoras desapareceriam, pois não haveria nenhuma classe exclusiva de proprietários não trabalhadores (os capitalistas) controlando a preponderância dos recursos produtivos, e nenhuma classe extensa de trabalhadores não proprietários forçados a vender sua força de trabalho para sobreviver (os proletários). Dessa forma, apesar de permitir a propriedade privada dos meios de produção, a democracia de cidadãos-proprietários não poderia ser descrita como *capitalista*, no sentido clássico dos marxistas. No entanto, julga-se que o caráter anticapitalista da democracia de cidadãos-proprietários só fica particularmente claro no pensamento de John Rawls.

Capítulo 5

**ALTERNATIVAS
AO
CAPITALISMO**



5.1 UMA ALTERNATIVA AO CAPITALISMO

Diferentemente de Meade, de cuja obra Rawls tirou inspiração para defender a democracia de cidadãos-proprietários (e o socialismo liberal), o filósofo estadunidense não vê esses regimes como sendo compatíveis com o estado de bem-estar social. Julga-se que isso deriva do fato de que, para Rawls, tanto o socialismo liberal quanto a democracia de cidadãos-proprietários são alternativas *ao* capitalismo (enquanto, para Meade, eram alternativas *para o* capitalismo, i.e., para melhorar o regime econômico vigente). Assim, apesar de a democracia de cidadãos-proprietários permitir a propriedade privada dos ativos produtivos, como no estado de bem-estar social, Rawls afirma que são sistemas econômicos diferentes (e divergentes) entre si.

Uma grande diferença é esta: as instituições de base da democracia de cidadãos-proprietários trabalham para dispersar a propriedade da riqueza e do capital e, assim, impedir que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, também a vida política. Por outro lado, o estado de bem-estar social, por si só, é uma classe pequena que possui quase monopólio dos meios de produção (Rawls, 2001, cap. 4, §42, p. 139).

O estado de bem-estar social almeja que ninguém fique abaixo de um nível mínimo de vida digno, a satisfação das necessidades básicas das pessoas, e que todos recebam determinadas proteções contra acidentes e infortúnios (e por isso ele paga o seguro-desemprego ou a assistência médica). Para tal, o estado de bem-estar social redistribui os rendimentos, para que, no final de cada período, seja possível identificar aqueles que necessitam de assistência. No entanto, de acordo com Rawls, dado que há desigualdades de renda e riqueza, sem *justiça de fundo*, uma subclasse desanimada e deprimida pode se desenvolver. Essa subclasse pode ser cronicamente dependente do bem-estar, sentir-se excluída e, portanto, não participar da cultura política pública.

Rawls (2001, cap. 4) afirma que a democracia de cidadãos-proprietários realiza a justiça procedimental pura de fundo de uma geração para a outra, pois não permite que os seus cidadãos e cidadãs sejam colocados/as em situações de subalternidades. Eles e elas são sempre vistos/as como parceiros/as com igual liberdade em um sistema de cooperação social. Sob essas condições sociais, diz Rawls, espera-se que não exista uma subclasse, ou, se houver uma pequena classe ainda assim, que ela seja o resultado de condições sociais que não se sabe como mudar, ou, talvez, que não se possa sequer identificar ou entender. De acordo com o autor, quando a sociedade enfrenta esse impasse, pelo menos levou a sério a ideia de si própria como um sistema justo de cooperação entre os seus cidadãos e cidadãs como livres e iguais.

Para Rawls, a democracia de cidadãos-proprietários evita a concentração de renda e riqueza, assim como de poder político, não pela redistribuição de renda para aqueles com menos no fim de cada período, mas

assegurando a propriedade generalizada dos ativos produtivos e do capital humano no início de cada período, tudo isso em um contexto de igualdade equitativa de oportunidades. Assim, a democracia de cidadãos-proprietários impede o monopólio por meio de políticas públicas pré-distributivas de capital, i.e., por meio da generalização da propriedade dos ativos produtivos e do capital humano no início de cada período, em um contexto de igualdade equitativa de oportunidades. O estado de bem-estar social, destaca-se, redistribui esses ativos no final de cada período. Diferentemente do bem-estarismo, que visa ajudar aqueles que perdem por acidente ou infortúnio, a democracia de cidadãos-proprietários deseja colocar todos os cidadãos e cidadãs em condições de administrar seus próprios negócios em um nível adequado de igualdade social e econômica. Desse modo, a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal são regimes econômicos *pré-distributivos*, e não redistributivos, pois a distribuição é *ex-ante* (no estado de bem-estar social, é *ex-post*), de modo que a intenção não é simplesmente ajudar aqueles que estão em uma pior situação por má sorte ou acaso (embora isso deva ser feito), mas porque se deve colocar todos os cidadãos e cidadãs em condições de gerir os seus próprios assuntos com base em um grau adequado de igualdade social e econômica.

Destaca-se que, para Freeman (2007^a, 2013), enquanto a democracia de cidadãos-proprietários era vista por Rawls como um *liberalismo de liberdade*; o estado de bem-estar social seria um *liberalismo de felicidade*, cujo objetivo público é promover a felicidade ou o bem-estar dos indivíduos. O estado de bem-estar social é, assim, alguma forma de utilitarismo. A esse respeito, discorre Freeman (2013, p. 19):

[...] o papel do estado social dentro do capitalismo é que ele aumenta o nível geral de bem-estar na sociedade através de redistribuições que mitigam a pobreza e proporcionam a todos os indivíduos assistência médica adequada e outros serviços necessários para uma vida decente. O foco do estado de bem-estar social é na maximização do bem-estar enquanto atende às necessidades básicas proporciona uma compreensão muito diferente da sociedade e do que ela deve aos menos favorecidos do que a ideia de reciprocidade democrática que informa o princípio diferença de Rawls e sua descrição da democracia de cidadãos-proprietários.

Freeman (2007a, 2007b) afirma que uma democracia de cidadãos-proprietários fornece as necessidades econômicas básicas quando necessário, na medida em que elas não são atendidas pelas iniciativas individuais (principalmente por meio de suplementos de renda). Entretanto, a redistribuição da riqueza não se destina a promover o bem-estar dos indivíduos (como no estado de bem-estar social); ela deseja promover a independência dos indivíduos e um ambiente no qual os cidadãos e cidadãs cooperam como iguais (evitando que se tornem clientes do Estado, como ocorre no bem-estarismo). Dessa forma, dado que o princípio de diferença é um princípio de reciprocidade (como visto na seção 3.1), afirma-se que os indivíduos são capazes de fazer as suas partes na contribuição para o produto social cooperativo.

Freeman (2007a) destaca que, na democracia de cidadãos-proprietários, não existiriam disparidades tão grandes de renda e riqueza entre os mais e os menos favorecidos, uma vez que as desigualdades brutas são reduzidas a fim de proteger o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades. Para Freeman (2007a), visando atender a igualdade equitativa de oportunidades, os regimes econômicos rawl-

sianos preveem extensos benefícios educacionais universais e treinamento profissional, subsídios de cuidado infantil para pais trabalhadores, assim como cuidados de saúde universais. Também contariam com um sistema de tributação sobre patrimônios, heranças, doações e transferências. Assim, a riqueza não é mais concentrada, dada a existência da dispersão generalizada da riqueza incentivada pelo sistema tributário. Freeman (2020b) afirma que a igualdade equitativa de oportunidades não é apenas meramente complementar ao princípio da diferença, mas também ao P1.

Rawls diz que o primeiro princípio exige que a herança e a renda sejam tributadas a taxas progressivas e que os direitos de propriedade sejam especificados [...]. Isto sugere que, para alcançar e manter o valor equitativo das liberdades políticas, pode ser necessário reduzir as desigualdades de renda e riqueza, e modificar a propriedade, mais do que o princípio diferença exige. Desde cedo, Rawls imaginava que as liberdades básicas eram as que tinham um significado distributivo (Freeman, 2013, p. 14).

Salienta-se que, ao visar dispersar a propriedade, em contraposição ao princípio de tributação progressiva, Rawls defende a taxação de heranças e legados no ato da passagem de uma mão para a outra. Desse modo, deveria ser adotado um imposto proporcional à despesa, um imposto sobre o consumo a uma taxa marginal constante.

O princípio progressivo da tributação pode não ser aplicado à riqueza e à renda para fins de captação de recursos (liberação de recursos para o governo), mas apenas para evitar acumulações de riqueza que são julgadas prejudiciais à justiça de fundo, por exemplo, ao valor equitativo das liberdades políticas e à igualdade equitativa de oportunidades. É possível que não haja necessidade de tributação progressiva da renda (Rawls, 2001, cap. 4, §49, p. 161).

Isso significaria que as pessoas não seriam tributadas pelo quanto contribuiriam para o produto social por meio dos seus trabalhos e investimentos, mas pelo quanto retirariam do produto social por meio do consumo. O objetivo seria impedir que o sistema tributário desencorajasse diretamente o trabalho e os esforços e contribuições produtivas. Isso ocorreria, de acordo com Freeman (2007a), porque a igualdade equitativa de oportunidades possui um objetivo básico duplo, a saber, (i) dar a todos com os mesmos talentos e habilidades, independentemente da origem social, uma chance justa de competir e alcançar posições educacionais e de emprego; (ii) manter aproximadamente as mesmas perspectivas de cultura e de realização para aqueles com motivações e dotações semelhantes.

Nesse ponto, é fundamental a crítica de Elster (1986) de que haveria uma estrutura de classes em uma democracia de cidadãos-proprietários, pois conteria uma classe de capitalistas, pelo menos no sentido de uma classe em si mesma – sem ser uma “classe para si mesma”. De acordo com o autor, a organização de classes dos capitalistas poderia sobreviver em grande parte em uma democracia de cidadãos-proprietários. Haveria, assim, uma classe sem propriedades e uma classe de pessoas assalariadas que possuiriam alguma renda de suas propriedades. Os membros da primeira classe seriam vistos como párias, e suas autoestimas estariam dilaceradas, subsistindo na democracia de cidadãos-proprietários aquilo que Rawls acusa de acontecer no estado de bem-estar social. Para Elster (1986), em uma democracia de cidadãos-proprietários, as grandes fortunas seriam eliminadas, o poder de classe dos capitalistas provavelmente estaria um pouco enfraquecido e as diferenças de classe cultural seriam gradualmente eliminadas, pois não haveria nenhuma classe capitalista duradoura, assim como mais pessoas des-

frutariam da renda da propriedade. Todavia, a classe dos trabalhadores sem propriedade, o povo não escolhido como beneficiário dos dons e legados de ninguém, ficaria pior, especialmente no que diz respeito ao valor crucial do autorrespeito. Portanto, o argumento de Rawls em favor da democracia de cidadãos-proprietários falharia, dado que não conseguiria evitar a catástrofe da desigualdade capitalista. Macpherson (1973) acrescenta ser um erro Rawls pensar que é impossível uma sociedade sem classes (ou ao menos sem exploração da força de trabalho). Ela é classificada por Rawls (2001) como sociedade *além da justiça*, pois não possui conflitos de interesses.

Contra a leitura de Macpherson e, em partes, de Elster, Nielsen (1978b) rebate que o conceito de classe, no pensamento de Rawls, não é igual ao utilizado pela teoria marxista. No pensamento rawlsiano, haveria diferenças de classes mesmo que não houvesse exploração, e, portanto, para existir classe, bastaria a existência de diferenças institucionalizadas de renda, riqueza, *status* e autoridade suficientes para afetar diferentemente toda a perspectiva de vida de grupos de pessoas. De acordo com Nielsen (1978b), Rawls concordaria com a possibilidade de haver uma sociedade sem classes no sentido utilizado por Macpherson (visão marxista), mas não seria possível existir uma sociedade sem classes em seu sentido (de diferenças institucionalizadas que afetam as perspectivas de vida das pessoas – como Elster pareceu ter percebido).

Logo, na perspectiva de Rawls, mesmo uma sociedade bem ordenada, uma vez que haveria desigualdades de renda, *status* e autoridade, seria uma sociedade de classes sociais – ainda que não houvesse exploração de classes. Em outro trabalho, Nielsen (1978a) afirma que Rawls diagnosticaria a divisão de classes das sociedades capitalistas e as veria como uma caracte-

rística inevitável da vida social, em que seria possível alcançar a justiça, mesmo sob uma divisão social de classes. O autor julga que isso é problemático para a justiça social, pois a existência de classes sociais permite a exploração social como parte constitutiva de uma ordem capitalista.

Para Nielsen (1978a), Rawls está correto em ver a divisão de classes como uma característica inevitável das sociedades capitalistas, porém está equivocado em aceitar sem críticas a ideia de que todas as sociedades industriais possuem divisões de classes. Nielsen (1978a) julga que uma concepção de sociedade justa deve ter em seu cerne a supressão das disparidades de classes sociais, assim, uma sociedade justa é uma sociedade que erradica as disparidades de classes.

De acordo com Nielsen (2015), é ponto de partida de qualquer tipo de socialismo que a propriedade e o controle comum dos meios de produção não podem ficar concentrados em mãos privadas, devendo haver a abolição da propriedade privada e do controle do capital, exceto, talvez, algumas empresas muito pequenas, como pequenos restaurantes ou fazendas familiares, empresas onde o proprietário, durante sua vida de trabalho, é também um trabalhador na empresa que possui.

Tanto a democracia de cidadãos-proprietários quanto o socialismo liberal são alternativas *ao* capitalismo, porém Nielsen (2015) reconhece que isso não é fácil de verificar em uma democracia de cidadãos-proprietários, já que ela permite a propriedade privada dos meios produtivos. Para o autor, a democracia de cidadãos-proprietários, diferentemente do que objetivava Rawls, continua sendo uma forma de capitalismo.

De modo semelhante, Peffer (1990) afirma que, embora seja verdade que Rawls assume que as classes são inevitáveis e/ou aceitáveis, não se

pode concluir que a sua teoria admita que as classes sociais no *sentido marxista* são inevitáveis ou aceitáveis. Peffer (1990) interpreta que Rawls parece acreditar que a existência de classes pode ser aceitável, pois acredita que as sociedades capitalistas (que são divididas em classes) podem ser justas, entretanto, deve-se ter cuidado para distinguir entre o que a teoria moral de Rawls implica em si mesma e no que implica a leitura que fazem dela, e quais conclusões sobre arranjos sociais ele tira dela. Segundo Peffer (1990), a afirmação conforme a qual Rawls é um defensor do estado de bem-estar está ancorada na falta de distinção entre a teoria moral e suas suposições empíricas, sendo que, se um conjunto mínimo de teses empíricas marxistas estiver correto, a teoria de Rawls escolherá o socialismo (ou seja, uma forma democrática de socialismo), em vez do capitalismo, e, assim, sua teoria moral central não é uma defesa ideológica do estado de bem-estar social ou de qualquer outro tipo de capitalismo.

Salienta-se que David Miller (1975) – diferentemente de Peffer – julga que, se as ideias marxistas estiverem corretas, tem-se que o princípio da diferença é irrealista, na medida em que as pessoas não têm o dever de aceitar e de promover sua realização. Para Miller (1975), nenhum arranjo social que pode ser aceito pela classe mais favorecida pode ser também aceitável para a classe menos favorecida. Na visão do autor, isso se deve ao fato de que a classe daqueles que estão no topo da pirâmide social é uma classe dominante, cujos interesses são servidos pelas principais instituições políticas e ideológicas. A ideia de Miller (1975) é a de que, se a teoria social marxista estiver certa, pelo menos quando aplicada a algumas sociedades, o princípio da diferença não poderia ser aceito, pois alguma das partes na posição original veria o princípio da diferença como sendo intolerável, pos-

to que permitiria a existência de uma classe exploradora dominante e de uma classe explorada. Os membros de uma classe dominante exploradora se oporiam às mudanças que o princípio da diferença exigiria, mesmo que tivessem um senso de justiça definido pelos princípios de Rawls.

DiQuattro (1983) afirma que Macpherson confunde a concepção de classe apresentada por Rawls com a concepção marxista, pois, na perspectiva rawlsiana, as classes são entendidas como *posições sociais relevantes* (de direitos e liberdades, oportunidades e poderes, renda e riqueza) e não estão dentro do escopo marxista de classe, embora também não pertençam ao quadro conceitual burguês. Conforme DiQuattro (1983), Rawls não inclui classes, no sentido marxista, na sociedade bem-ordenada, assim como a democracia de Rawls não é um sistema de mercado de capital, tendo em vista que o autor de *TJ* nunca se refere à sua economia política como capitalismo.

DiQuattro (1983) foi o primeiro autor a afirmar que o regime econômico defendido por Rawls seria uma democracia de cidadãos-proprietários – e que esta não se trataria de um tipo de capitalismo (Krouse; McPherson, 1988). Apesar de a democracia de cidadãos-proprietários permitir propriedade privada dos meios produtivos, possuir classes sociais e um mercado de capital, ela não permitiria a exploração de classes. Assim, a justiça como equidade não apoiaria uma sociedade capitalista como uma sociedade bem ordenada e perfeitamente justa, e, em uma democracia de cidadãos-proprietários, não haveria espaço para a mais-valia².

2 Para Marx (2011 [1867]), a taxa de mais-valia é a expressão exata do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou do trabalhador pelo capitalista; assim, a mais-valia resulta apenas de um excedente quantitativo de trabalho, da duração prolongada do mesmo processo de trabalho, e isso quer dizer que “[...] uma quantia de dinheiro só pode se diferenciar de outra quantia de dinheiro por sua grandeza. Assim, o processo D-M-D [dinheiro – mercadoria – dinheiro] não deve seu conteúdo a nenhuma diferença

Krouse e McPherson (1988) endossam que a democracia de cidadãos-proprietários não poderia ser vista como um tipo de capitalismo (no sentido de Smith, Marx ou Weber), pois, apesar de permitir a propriedade privada dos meios produtivos, ela faria com que a distinção entre classes sociais (no sentido marxista) desaparecesse. Como a democracia de cidadãos-proprietários faria isso? Por meio da generalização da propriedade privada (Krouse; McPherson, 1988). Os autores salientam que uma importante diferença entre o regime rawlsiano e o capitalismo seria o fato de que este último, mesmo em sua melhor forma (o estado-providência), permitiria graves desigualdades de classe na distribuição do capital físico e humano, e procuraria reduzir as conseqüentes disparidades nos resultados do mercado por meio de programas redistributivos de impostos e transferências, enquanto a democracia de cidadãos-proprietários visaria reduzir drasticamente a desigualdade na distribuição subjacente da propriedade e da riqueza, e maior igualdade equitativa de oportunidades para investir em capital humano, de modo que o funcionamento do mercado gerasse desigualdades menores.

Krouse e McPherson (1988) colocam que o capitalismo de bem-estar social aceita a desigualdade substancial na distribuição inicial da propriedade e a desigualdade dos dotes de habilidade como dadas e, depois, procura redistribuir a renda *ex-post*, enquanto a democracia de cidadãos-

qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £100 é revendido por £100 + £10, ou por £110. A forma completa desse processo é, portanto, DM-D' [dinheiro – mercadoria – dinheiro linha], onde $D' = D + \Delta D$, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor [mais-valia] (*surplus value*) [...]" (Marx, 2011, p. 233). Não se entrará, neste trabalho, no debate do pensamento marxiano ou marxista, porém, mais à frente, descarta-se a ideia de que Rawls aceitaria a mais-valia (ou mais-valor) em sua sociedade bem ordenada

-proprietários (e, portanto, Rawls) busca maior igualdade na distribuição *ex-ante* da propriedade e da habilidade. Os autores reconhecem que Rawls não é claro em sua defesa do regime econômico na *TJ* de 1971 (a *TJ* original), porém, afirmam que os argumentos dos dois princípios mostram que a democracia de cidadãos-proprietários é superior ao estado de bem-estar social do ponto de vista da justiça rawlsiana. A justiça como equidade requereria apenas a contínua redistribuição dos resultados do mercado (tanto dentro de gerações como entre elas) pelas instituições do Estado Social. Krouse e McPherson (1988) argumentam que, apesar de comumente ser usado para justificar políticas compensatórias, o princípio da diferença não é uma concepção puramente compensatória de justiça. Ele abrange considerações compensatórias, mas não com exclusão de outras considerações. Recordar-se também o descarte de Rawls à igualdade liberal e sua defesa da igualdade democrática – que poderia ser interpretada como a rejeição ao capitalismo em vista de um regime econômico não capitalista.

Nesse ponto, cabe destacar que Rawls escreve em *JFR* que a leitura ofertada por Krouse e McPherson (1988) estava essencialmente correta, de modo que se colocou abertamente como um defensor da democracia de cidadãos-proprietários, especialmente aquela elaborada pelo economista britânico James Meade (cf. seção 4.3), e não como um defensor do capitalismo, na aceção do estado de bem-estar social como afirma a leitura hegemônica.

No prefácio à edição revista da *TJ* (1999), dois anos antes de sair a publicação oficial de *JFR*, Rawls afirma que, se fosse escrever novamente sua grande obra de 1971, distinguiria melhor as ideias de democracia de cidadãos-proprietários e estado-providência, pois são regimes econômicos bastante diferentes, e, apesar de ambos permitirem a propriedade privada

dos meios produtivos, o modo como o fazem é deveras diferente, principalmente pelo fato de a democracia de cidadãos-proprietários possuir o objetivo de dispersar a propriedade da riqueza e do capital, visando evitar que uma pequena parte da sociedade controle a econômica e, indiretamente, o poder político, não por meio de políticas redistributivas de renda ao final de cada período, mas assegurando a ampla propriedade dos ativos produtivos e do capital humano (ao início de cada período), com igualdade equitativa de oportunidades e garantindo a igual liberdade.

Thomas (2012b) coloca que, ao se assumir que uma sociedade capitalista foi definida como aquela em que as pessoas que não possuem capital trabalham por salários pagos pelos capitalistas, poder-se-ia afirmar que a concepção rawlsiana de uma democracia de cidadãos-proprietários envolveria a rejeição do capitalismo. “[...] Rawls não está comprometido com o capitalismo se uma sociedade capitalista for entendida como uma sociedade dividida em uma classe proprietária [dos meios produtivos] e uma classe sem propriedade, totalmente dependente da renda do trabalho [...]” (Thomas, 2016b, p. 89). Apesar de reconhecer que o economista britânico James Meade – a influência próxima nas ideias de Rawls – era de fato um keynesiano (cf. seção 4.3), Thomas (2012b) afirma que, dada a definição de trabalho de uma sociedade capitalista, o keynesianismo liberal pode ser razoavelmente caracterizado como anticapitalista tanto na variante de Meade como na de Rawls. Thomas (2012b) sublinha que a versão rawlsiana da democracia de cidadãos-proprietários contém uma ruptura mais limpa com o estado de bem-estar social do que no pensamento de seu influenciador, James Meade, particularmente em sua declaração em *JFR* de que o estado de bem-estar social é inequivocamente injusto.

A afirmação de Thomas de que o keynesianismo seria anticapitalista, pode ser vista como exagerada. No entanto, acredita-se que Thomas está fundamentalmente correto em afirmar que Rawls apresenta regimes econômicos não capitalistas. Isso também vale para Krouse e McPherson quando alegam que a democracia de cidadãos-proprietários não permite a perpetuação de classes sociais como em uma sociedade capitalista. Assim, julga-se que, como sustenta Edmundson (2017), a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal (no pensamento de Rawls) são alternativas *ao* capitalismo e não *para o* capitalismo, pois acredita-se que o objetivo de Rawls com os seus regimes econômicos não é apresentar uma maneira de corrigir as imperfeições do regime capitalista, visando sua melhora, mas romper com esse regime e seu modo de produção e exploração. Rawls, assim, não quer justificar os pressupostos morais (as ideologias) que tentam dar sentido ao capitalismo; não é um apologeta do capitalismo, como muitos leram, mas um crítico. Mais do que um crítico do capitalismo, ele apresentou uma alternativa que não tem como base a manutenção das classes e a organização do mundo do trabalho capitalista. Rawls é, portanto, um anticapitalista.

Desse modo, o presente estudo diverge, por exemplo, da tradução brasileira de *JFR* realizada por Claudia Berliner, quando se traduz “[...] *as analternative to capitalism* [...]” (JFR, Rawls, 2001, §41, p. 135-136) para “[...] como uma alternativa *para o* capitalismo [...]” (JcE:R, Rawls, 2003, §41, p. 191-192). Isso é mais claro com o socialismo liberal, porém, acredita-se que a democracia de cidadãos-proprietários também é vista por Rawls como uma organização econômica que visa substituir o modo de produção

capitalista, em nome da equidade no sistema produtivo, logo, não objetiva corrigir o capitalismo.

Apesar de permitir a propriedade privada dos bens produtivos, é um objetivo permanente desse regime econômico a dispersão da concentração da propriedade. Assim, com a democracia de cidadãos-proprietários, Rawls não pretendeu encontrar uma maneira de tornar o capitalismo mais dócil e menos selvagem, mas um mundo onde as pessoas, em hipótese alguma, pudessem ser subjugadas ou exploradas por suas parcerias de cooperação social.

De acordo com O'Neill (2009, 2012a, 2012b) e O'Neill e Williamson (2009, 2012b), a democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana visa (i) à ampla dispersão de capital, i.e., ampla dispersão da propriedade dos meios de produção, com cidadãos/cidadãs individuais controlando quantidades substanciais (e amplamente iguais) de capital produtivo (e talvez com uma oportunidade de controlar suas próprias condições de trabalho) – essa seria a condição *sine qua non* da democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana; (ii) ao bloqueio da transmissão intergeracional de vantagens, com impostos sobre herança e doações, atuando para limitar as maiores desigualdades de riqueza, especialmente de uma geração para outra em uma mesma linhagem; (iii) evitar a corrupção política por meio da limitação dos efeitos da riqueza privada e corporativa na política. Dessa forma, Rawls julga necessário o financiamento público das campanhas políticas, assim como dos partidos políticos, e investimentos para que ocorra o debate político público nos fóruns destinados a esse fim.

A ideia, como afirmam O'Neill (2009, 2012a, 2012b) e O'Neill e Williamson (2009, 2012b), é que políticas do terceiro tipo objetivam satisfa-

zer o primeiro princípio da justiça como equidade e sua exigência do valor equitativo das liberdades políticas, ao passo que as políticas do primeiro e do segundo tipo devem ser vistas como proporcionando os meios para institucionalizar as exigências do segundo princípio de justiça de Rawls. As instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários devem ser capazes de superar problemas de dominação e desigualdades sociais que as instituições de um estado de bem-estar social são estruturalmente incapazes de fazer (O'Neill, 2009, 2012a, 2012b).

Destaca-se, como pontuado por O'Neill e Williamson (2012c), que Meade e Rawls oferecem uma agenda para a criação de uma economia mais justa e democrática, baseada e motivada pelo apelo aos valores políticos gerais de igualdade, liberdade, oportunidade e justiça social.

Meade e Rawls, os dois teóricos notáveis da pré-distribuição, evocam uma visão não apenas de consertar os limites dos resultados do mercado atual, mas de mudar fundamentalmente a distribuição do poder econômico na sociedade. Embora ambos procurem reduzir a tributação mensal e a redistribuição da renda, eles concordam que a verdadeira pré-distribuição envolve a tributação agressiva da riqueza, através de impostos sobre a propriedade e as transferências de capital, e especialmente sobre a herança. As formas reais e radicais de pré-distribuição não permitem tanto aos governos tributar menos em termos absolutos; ao contrário, elas exigem uma mudança fundamental no foco da tributação da renda para a riqueza (O'Neill; Williamson, 2012c, p. 5)³.

3 Segundo Williamson (2009), no entanto, a tributação progressiva da renda desempenha um papel mais proeminente na perspectiva de Meade do que na perspectiva rawlsiana da democracia de cidadãos-proprietários. Outra diferença é que Rawls prefere um imposto fixo sobre o consumo, frente ao imposto de renda, e também sugere que em uma democracia de cidadãos-proprietários totalmente funcional, a tributação progressiva da renda ou das despesas pode não ser necessária. “Mas Rawls permite que tal tributação continue a ser frequentemente necessária e justificada para realizar o princípio da diferença, e po-

O'Neill (2009, 2012a, 2012b), assim como O'Neill e Williamson (2009, 2012b), alega que o objetivo da democracia de cidadãos-proprietários de Rawls (em consonância com Meade) era construir um sistema social que remediasse as múltiplas deficiências do estado de bem-estar social, permitindo a realização de todas as partes de seus dois princípios de justiça. Os autores, porém, afirmam que a abordagem mais matizada de Meade à questão dos sistemas socioeconômicos e sua apresentação das complementaridades entre diferentes tipos de instituições econômicas apresentam uma resposta muito mais convincente e plausível ao problema dos sistemas econômicos do que a abordagem implausivelmente simplificada de Rawls (O'Neill, 2020b).

Meade endossa um estado de bem-estar social, pois é necessário navegar em direção a um regime econômico combinado que reúna uma série de instituições econômicas que possam estar associadas, separadamente, ao estado social, à propriedade privada e à propriedade pública socialista. Enquanto para o filósofo estadunidense se trataria de uma disjunção exclusiva (ou/ou), i.e., ou democracia de cidadãos-proprietários ou socialismo liberal, para o economista britânico, seria possível falar em uma conjunção (e), i.e., a combinação das instituições sociais do socialismo liberal com aquelas presentes em uma sociedade ordenada por uma democracia de cidadãos-proprietários.

Grifa-se que O'Neill (2009, 2012a, 2012b) considera que, para se assegurar o valor equitativo das liberdades políticas, é necessário que se chegue a um regime de uma democracia de cidadãos-proprietários, mas essa

demos razoavelmente assumir que uma tributação progressiva significativa da renda seria um elemento necessário (embora não suficiente) de qualquer estratégia para avançar na direção de uma democracia de cidadãos-proprietários" (Williamson, 2009, p. 437).

ideia pode ser mal-sucedida e, no mínimo, pode ser demonstrado que depende de algumas reivindicações controversas na sociologia política. Rawls não forneceria apoio suficiente para a alegação de que o controle da vida política deve estar intimamente ligado com o controle de quantidades iguais dos recursos produtivos.

A ideia de O'Neill (2009, 2012a, 2012b) não é negar que o poder econômico é frequentemente convertido em poder político, nem negar que esse processo deve ser visto como um processo de “corrupção” da política que mina a possibilidade de cada cidadão e cidadã desfrutar do valor equitativo das liberdades políticas, mas afirmar – na direção de Meade – que talvez seja possível dar continuidade a políticas que impeçam a conversão do poder econômico em poder político, sem esperar pela adoção de toda a gama de políticas econômicas associadas a uma democracia de cidadãos-proprietários. O argumento é, portanto, que tipos específicos de soluções políticas poderiam estar disponíveis tanto em uma democracia de cidadãos-proprietários quanto em um estado de bem-estar social.

Assim, com relação à proteção do valor equitativo das liberdades políticas, parece que o argumento para preferir a POD [democracia de cidadãos-proprietários] frente ao WSC [estado de bem-estar social] está, até certo ponto, incompleto. Rawls não demonstrou que o valor equitativo das liberdades políticas só pode ser garantido sob a POD [democracia de cidadãos-proprietários], e a opinião de que este deveria ser o caso, de fato, está em tensão com alguns dos outros compromissos de sua teoria. Devemos, portanto, concluir que, enquanto uma POD [democracia de cidadãos-proprietários] é plausivelmente um tipo de regime que poderia fazer bem em termos de institucionalização do primeiro princípio de justiça de Rawls, Rawls não nos dá razões suficientes para concluir que seu primeiro princípio também não poderia ser satisfeito, por meio do uso de es-

estratégias políticas alternativas, sob o WSC [estado de bem-estar social] (O'Neill, 2009, p. 389; O'Neill, 2012a, p. 84).

Outro ponto destacado por O'Neill (2009, 2012a, 2012b), assim como por O'Neill e Williamson (2009), é que qualquer sistema econômico que vise satisfazer às exigências da igualdade equitativa de oportunidades deve possuir políticas (*policies*) que visam impedir a transferência intergeracional de riqueza. Assim, é falsa a ideia de que a igualdade equitativa de oportunidades só pode ser satisfeita em uma democracia de cidadãos-proprietários completa. O'Neill (2009, 2012a, 2012b) argumenta que seria possível alcançar a igualdade equitativa de oportunidades sem ir ao encontro de uma democracia de cidadãos-proprietários completa, com suas políticas de dispersão da propriedade. Para o autor, a igualdade equitativa de oportunidades pode ser satisfeita desde que todos, independentemente da classe social de origem, tenham a oportunidade de chegar a uma posição de controle sobre o capital produtivo.

Um estado que leva a sério as suas obrigações no âmbito da FEO [igualdade equitativa de oportunidades] [...] seria presumivelmente obrigado a proporcionar aos indivíduos oportunidades educacionais que lhes permitissem desenvolver ao máximo os seus talentos e capacidades, de modo que as oportunidades de ocupar várias posições profissionais na sociedade ao longo da vida decorressem desses talentos e capacidades, e não de fatores moralmente arbitrários, como a origem familiar (O'Neill, 2012a, p. 86-87).

O'Neill (2009, 2012a, 2012b) e O'Neill e Williamson (2012b) julgam que a democracia de cidadãos-proprietários deve ser vista como uma alternativa *para o* capitalismo e não *ao* capitalismo, i.e., cabe à democracia de cidadãos-proprietários complementar o bem-estar social e não o substi-

tuir por completo (com suas medidas *ex-ante*)⁴. Para O'Neill (2012a), o tipo

⁴ Williamson (2012c) julga que há três estratégias político-econômicas que podem ser perseguidas em busca da implementação de uma democracia de cidadãos-proprietários: (i) uma redistribuição única e em larga escala, com a intenção de alterar a distribuição de ativos o mais rapidamente possível; (ii) a instituição de um pacote mais moderado de impostos sobre a riqueza e a alta renda que operaria lentamente para nivelar as desigualdades ao longo do tempo; (iii) se deveria garantir que a nova riqueza fosse produzida e distribuída de uma maneira muito mais equitativa. Destaca-se que, para Williamson (2012c), a segunda perspectiva será a preferida de Rawls, assim como o caminho que corresponde à maioria das propostas contemporâneas para um imposto sobre a riqueza. Williamson (2012c), porém, considera que as três estratégias são complementares. Para o autor, a democracia de cidadãos-proprietários deve compartilhar com o estado de bem-estar social tradicional o objetivo de uma economia de pleno emprego, na qual o governo age como um empregador de último recurso. Williamson (2012c) também afirma que, se a democracia de cidadãos-proprietários quer ser considerada como um ideal social distinto do capitalismo tradicional, ela não pode envolver um pequeno grupo de pessoas controlando a maior parte do capital produtivo, como é atualmente o caso; assim, o controle do capital pode repousar com os trabalhadores de determinadas empresas, com instituições públicas, ou por pequenos proprietários, como indivíduos, havendo bons argumentos para que as sociedades instituídas a partir de uma democracia de cidadãos-proprietários utilizassem as três alternativas. Da mesma forma, Weale (2013) julga que se pode pensar na diferença entre o estado de bem-estar social e a democracia de cidadãos-proprietários como uma diferença entre um processo de produção e intercâmbio, em que a preferência por uma democracia de cidadãos-proprietários, frente ao estado de bem-estar social, se daria por uma preferência de redistribuição das dotações que, de outra forma, ocorreriam como resultado de um acontecimento *ex-ante*, em vez de *ex-post*, i.e., seria uma maneira de pensar sobre uma sociedade na qual os recursos produtivos, incluindo o capital humano, são alocados de forma a garantir a igualdade de oportunidades para cada geração. Porém, Weale (2013) coloca que a definição de estado de bem-estar social de Rawls não é clara, ao ponto de não se saber se o autor está se referindo ao conceito na visão estadunidense ou europeia – que significaria assistência pública. Weale (2013), por sua vez, julga que o estado de bem-estar social e a democracia de cidadãos-proprietários são reconciliáveis e complementares. “Se a concepção da sociedade é a de pessoas livres e iguais que contribuem para um esquema de ganho mútuo, então seria injusto que algumas pessoas aceitassem o ganho sem incorrer nos encargos necessários para que esse ganho fosse garantido. O seguro social é uma forma de lidar com este problema e, a esse respeito, exhibe claramente o princípio de reciprocidade que está subjacente ao relato de Rawls sobre a democracia de cidadãos-proprietários (Weale, 2013, p. 49)”.

de reorganização socioeconômica radical de uma democracia de cidadãos-proprietários é a realização do valor da igualdade por meio da compressão *ex-ante* de desigualdades econômicas condenáveis, evitando a dependência crônica do bem-estar. Assim, de acordo com O'Neill (2012a, 2012b), diferentemente do que pensava Rawls, muitos dos objetivos de uma democracia de cidadãos-proprietários podem ser alcançados sob um estado de bem-estar social, mesmo com uma distribuição relativamente desigual de recursos produtivos. Segundo o autor, isso é uma boa notícia, pois significa que, assim, tem-se mais opções para uma mudança sistemática do regime econômico.

A democracia de cidadãos-proprietários visa colocar em evidência o valor da igualdade por meio da compressão *ex-ante* das desigualdades econômicas censuráveis. “Uma democracia de cidadãos-proprietários visa fazer isso por meio da organização da vida econômica reduzindo a probabilidade de dominação social ou de perda de *status*” (O'Neill, 2009, p. 384). A consequência objetiva e mais direta desse fato é que a satisfação do princípio da diferença, na democracia de cidadãos-proprietários, não é meramente uma exigência que recai apenas sobre as desigualdades de renda e riqueza – uma vez que Rawls é um igualitarista social (cf. seção 3.3) –, mas também sobre bens sociais primários, como (a) os poderes e prerrogativas dos cargos e posições de autoridade e responsabilidade, e (b) as bases sociais do autorrespeito, exigindo um movimento em direção a uma maior dispersão do controle sobre os recursos produtivos (O'Neill, 2009, 2012a, 2012b).

O'Neill (2009, 2012a, 2012b) afirma que, apesar da hostilidade de Rawls ao estado de bem-estar social, o filósofo estadunidense endossa muitos aspectos centrais do estado de bem-estar social tradicional. O autor cita como exemplo o compromisso de Rawls com políticas como a cobertura

universal de saúde e deficiência – que fazem parte da gama tradicional de políticas associadas a abordagens *ex-post* do estado de bem-estar social – e políticas de educação vigorosamente igualitárias – que têm sido seguidas por uma variedade de governos sociais-democratas europeus. Para o autor, essas medidas podem ser vistas como mecanismos para a distribuição igualitária *ex-ante* do capital humano. Desse modo, seria injusto concluir que as estratégias tradicionais do estado-providência não têm interesse na distribuição *ex-ante* dos ativos produtivos, apesar de não fazerem tanto quanto uma democracia de cidadãos-proprietários para a dispersão do capital humano. O autor destaca que há mais pontos em comum nas duas variantes do que Rawls admitiu.

Freeman (2020b) não interpreta a democracia de cidadãos-proprietários como exclusivamente pré-distributiva, no sentido de que nenhuma parte do mínimo social deriva da redistribuição dos resultados do mercado para pagar por benefícios sociais aos menos favorecidos, como parece ser o caso de O'Neill e O'Neill e Williamson. Assim, para Freeman, o ponto levantado por Rawls é que as medidas pré-distributivas devem predominar sobre a redistribuição dos resultados do mercado em uma democracia de cidadãos-proprietários (ou no socialismo liberal). Isso não significa que, em uma democracia de cidadãos-proprietários não haverá nenhuma necessidade de medidas redistributivas, como os programas de seguro social, assistência médica universal, previdência social e seguro-desemprego. Para o autor, inclusive, pode-se ver esses mecanismos como sendo também pré-distributivos, no sentido de que os cidadãos e cidadãs (trabalhadores e trabalhadoras) têm direitos a eles quando pagam sua parte justa durante sua vida de trabalho, normalmente antes de tirarem proveito deles. Nesse senti-

do, esses programas diferem daqueles que são puramente redistributivos e que atendem às necessidades básicas dos membros não trabalhadores (que não podem ou não querem trabalhar) da sociedade. Dessa maneira, salienta Freeman (2020b), a dicotomia entre as políticas pré-distributivas (*ex-ante*) e redistributivas (*ex-post*) é, em si mesma, ambígua e controversa, mas não deve ser abandonada do pensamento de Rawls.

Freeman (2007a) afirma que, para Rawls, em uma democracia de cidadãos-proprietários, os cidadãos e cidadãs têm maior controle sobre suas vidas e suas relações, e evita-se a dependência e o desânimo característicos da subclasse do estado social, devido ao fato de terem sido deixados de fora da participação na cultura pública. O regime rawlsiano, segue Freeman (2007a, 2020b), também pressupõe que os trabalhadores obtenham uma parte de sua renda da propriedade do capital, que, somada ao mínimo social garantido, permite que os trabalhadores não precisem, para poder sobreviver, vender sua força de trabalho para a classe capitalista. Com isso, não se está afirmando que se deve alimentar os surfistas⁵, pois o governo pode ser visto, no pensamento de Rawls, como “empregador de último recurso”, visando proporcionar emprego para aqueles que não conseguem obter emprego privado na sociedade civil. Porém, complementa Freeman, pode haver suplementos de renda para os trabalhadores.

Apesar de não ser um tema ao qual se dará a atenção merecida neste trabalho, destaca-se a tendência a concordar com Freeman (2020b), quando

⁵ Rawls (1988, p. 257, nota 7), acrescenta o lazer a sua lista de bens primários. Assim, as pessoas que desejassem ter mais tempo de lazer do que de trabalho deveriam se atentar ao fato de que “[...] seria estipulado como um equivalente ao índice de bens primários dos menos favorecidos. Portanto, quem surfa o dia todo em Malibu deve encontrar uma maneira de se sustentar e não teria direito a verbas públicas”. Van Parijs é um crítico dessa leitura de Rawls.

o autor afirma que, no pensamento de Rawls, em uma sociedade não ideal, a renda básica como pensada por Van Parijs poderia ser utilizada para um caminho em direção à democracia de cidadãos-proprietários e ao socialismo liberal. Nesse ponto, claramente, a visão de Rawls entraria na contramão do pensamento de Meade, pois, para o economista britânico, a renda básica seria um dos principais mecanismos de igualdade disponível na Agathopia (cf. seção 4.3).

A ideia expressa por Freeman (2020b) é que Rawls deve ser favorável a uma renda básica universal, sob condições não ideais de um estado de bem-estar social, como uma resposta viável à injustiça do mercado de trabalho capitalista e às atitudes ressentidas daqueles que são mais favorecidos em relação aos programas destinados a beneficiar os menos favorecidos (pode-se pensar no Bolsa Família nesse caso), pois, uma vez que o estado de bem-estar social não recompensa os trabalhadores pelo valor equitativo de seus trabalhos, nem fornece suplementos de renda razoáveis, uma conclusão plausível seria que uma renda básica universal poderia ser defendida como uma forma razoável de aumentar o mínimo social exigido pelo princípio da diferença⁶.

A UBI [renda básica universal] pode então ser o que a justiça exige para responder a um sistema econômico predominantemente injusto voltado para a eficiência econômica, distribuições de acordo com as contingências da mão invisível, e maximização da riqueza geral da sociedade. A UBI [renda básica universal] também pode ser uma resposta adequada dentro do estado de bem-estar social,

6 Para uma melhor discussão do conceito, em especial no pensamento de Rawls, além dos célebres trabalhos de Van Parijs e Eduardo Suplicy, cf. Festl (2013), Choi (2020), Brettschneider (2012), Hsieh (2012), Thomas (2012b), Schuppert (2013), Merrill e Baptista (2017), Dagger (2012), White (2012; 2016), Garthoff (2020), O'Neill (2020a) e Schefczyk (2013), que defendem a possibilidade de uma renda básica condicional.

dada a concentração da propriedade do capital e o provável ressentimento dos programas destinados a beneficiar exclusivamente os menos favorecidos. Mas só porque a justiça sob condições não ideais tolera ou exige a concessão de uma renda básica tanto para os ricos quanto para os pobres, tanto para os membros trabalhadores como para os não trabalhadores voluntários da sociedade, não faz da UBI [renda básica universal] uma medida que deveria ser aplicada em uma sociedade mais justa com a propriedade e o controle generalizado da riqueza econômica privada ou pública, cujos membros menos favorecidos são melhor do que em qualquer sistema econômico alternativo. Em condições ideais, a UBI [renda básica universal] não é simplesmente supérflua; é injusta para os menos favorecidos que pagaram uma parte de sua renda por benefícios econômicos para aqueles que são mais favorecidos (Freeman, 2020b, p. 337-338).

Freeman (2020b) destaca, contra as leituras mais brandas de O'Neill e O'Neill e Williamson, que a dificuldade encontrada por Rawls de conciliar o estado de bem-estar social se deve às exigências da igualdade equitativa de oportunidades, ou com a “reciprocidade profunda” do princípio da diferença, pois o capitalismo (mesmo na sua acepção de bem-estar social) não envolve quase nenhum esforço para limitar as desigualdades de renda, riqueza e poderes e responsabilidades econômicas. Para Freeman (2020b), o problema do estado de bem-estar social é que a tributação para satisfazer o mínimo social e outros direitos envolve a redistribuição de direitos pré-existentes estabelecidos pelo mercado e outras transferências consensuais, visando proporcionar benefícios sociais que satisfaçam as necessidades básicas dos menos favorecidos. Assim, o estado de bem-estar social redistribui os direitos pré-existentes, que não são o resultado de um processo social pré-distributivo que incorpora justiça procedimental pura.

Freeman (2007a) assevera que a igualdade equitativa de oportunidades também pode limitar o grau de desigualdade não apenas em riqueza e renda, mas também em poderes e prerrogativas de poder permitidas pelo princípio da diferença. Desse modo, a igualdade equitativa de oportunidades exige que todos os cidadãos e cidadãs exerçam poderes e prerrogativas no local de trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas. Tal exigência imporia limitações fixas sobre o grau de desigualdade de poderes e prerrogativas de controle entre os mais e os menos favorecidos. Tanto o princípio da diferença quanto o princípio de igualdade equitativa de oportunidades devem ser lidos para tornar os menos favorecidos economicamente independentes, proporcionando-lhes oportunidades justas de acesso a cargos e posições. Os menos favorecidos devem poder possuir e controlar os meios de produção. Para o autor, essas condições são bases necessárias de autorrespeito entre cidadãos/cidadãs iguais em uma sociedade bem ordenada.

O ponto principal do contraste de Rawls entre o estado de bem-estar social e uma democracia de cidadãos-proprietários parece ser este: ao concentrar sua atenção principalmente no nível de bem-estar dos membros da sociedade, o estado de bem-estar social não encoraja seus cidadãos a tomar o controle de suas vidas e serem ativamente produtivos e participantes igualitários na vida social e política. Por permitir tais desigualdades, concentrações de enorme riqueza e controle dos meios de produção por uma classe de elite de gerentes corporativos, o estado de bem-estar social não oferece aos cidadãos em geral meios suficientes ou oportunidades equitativas que lhes permitam ser participantes plenamente cooperativos na produção econômica. E porque não – e talvez não possa, devido à grande desigualdade econômica – proporcionam o valor equitativo das liberdades políticas, o estado-providência capitalista

não incentiva a participação política igualitária e efetiva entre os cidadãos em geral (Freeman, 2007a, p. 108).

Freeman (2020b) reconhece que a igualdade equitativa de oportunidades possui efeitos distributivos substanciais, devendo ser considerado como um princípio de justiça distributiva em um sentido amplo, que diz respeito à distribuição equitativa das diversas oportunidades e dos muitos benefícios que isso exige para todos os membros da sociedade. Freeman (2020b), porém, afirma que o próprio Rawls não concebeu primariamente a igualdade equitativa de oportunidades como um princípio distributivo “no sentido estrito” da distribuição justa de renda e riqueza, entre os membros da sociedade, em troca de suas contribuições para a atividade social e econômica, mas como um princípio de igualdade social na distribuição justa de diversas oportunidades para crianças e adolescentes. A igualdade equitativa de oportunidades visa eliminar as distinções formais de classe e, portanto, proíbe a discriminação injusta com base em raça, etnia, gênero, religião, nacionalidade, preferência sexual e outros critérios moralmente irrelevantes.

Grifa-se que, para Freeman (2007a), Rawls parece pensar que, quando o princípio da diferença é conjugado com a igualdade equitativa de oportunidades, haverá menos necessidade de transferências progressivas de renda para alcançar e manter um mínimo social do que em um estado de bem-estar social, pois as grandes disparidades na propriedade do capital, assim como as dotações de habilidades que geram tais desigualdades de renda bruta no estado-providência, devem estar ausentes em uma democracia de cidadãos-proprietários. Freeman (2007b) afirma que, diferentemente do capitalismo, a democracia de cidadãos-proprietários, no pensamento de Rawls, busca a generalização da propriedade dos meios de produção, de

modo que os trabalhadores normalmente possam controlar o capital *real* e suas condições de trabalho, seja como proprietários privados, seja como membros de sindicatos ou cooperativas de trabalhadores, sem que se exclua, com isso, a possibilidade da propriedade privada (capital, terra, recursos naturais).

Para finalizar, traz-se a objeção levantada por Brennan (2007). O autor defende que há um paradoxo naquilo que diz respeito ao princípio da diferença: para satisfazer às exigências do princípio da diferença, deve-se não satisfazer às exigências do princípio da diferença. O estado de bem-estar social sempre satisfaria melhor os princípios da justiça como equidade do que a democracia de cidadãos-proprietários. Assim, ou para Rawls nenhum sistema é justo – porque aqueles que satisfazem ao princípio da diferença (estado de bem-estar social) não pretendem fazê-lo, e aqueles que pretendem fazê-lo (democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal) fracassam – ou Rawls teria que dizer que a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal, apesar de visarem e falharem em satisfazer o princípio da diferença, são moralmente superiores (ou seja, mais justos) ao estado de bem-estar social (que, embora não vise satisfazer o princípio da diferença, satisfaz).

A ideia por trás do paradoxo apresentado por Brennan (2007) é que, uma vez que Rawls objetiva a justiça e não a eficiência como virtude primeira das instituições sociais, tem-se, como consequência, que uma democracia de cidadãos-proprietários será uma sociedade na qual o crescimento econômico será mais lento que em um estado de bem-estar social (visando satisfazer o princípio da diferença). No entanto, de acordo com Brennan (2007), apesar do crescimento (a eficiência econômica) não garantir mais

benefícios para os menos favorecidos, tem-se que, historicamente, quando o crescimento prejudica os pobres, isso geralmente ocorre porque os regimes de direitos de propriedade e o estado de direito não estão em vigor. Não é uma conclusão plausível que o crescimento irá necessariamente prejudicar os mais pobres, e, para o autor, o que permite a vida dos trabalhadores é justamente o acúmulo de capital. A consequência é que o capitalismo satisfaria o princípio da diferença a longo prazo de maneira melhor (ou mais justa) que a democracia de cidadão-proprietários.

Diante disso, Freeman (2007a) assevera que, embora Rawls defenda a possibilidade de o princípio da diferença não requerer uma sociedade dedicada a uma prosperidade sempre crescente e à maximização da riqueza, pois aceita a ideia milliana de estado estacionário, isso não contradiz a ideia de que se deve melhorar as posições dos menos favorecidos, uma vez que há prioridade do P1, assim como da igualdade equitativa de oportunidades, sobre o princípio da diferença.

Para Freeman (2007a), ao se incluir um maior controle dos trabalhadores sobre seus destinos econômicos e maiores oportunidades de participar do processo de produção social entre os poderes e oportunidades que devem ser maximizados em prol dos menos favorecidos, pode-se ver como uma democracia de cidadãos-proprietários é capaz de, no final, proporcionar menos renda e riqueza aos menos favorecidos do que o estado de bem-estar social capitalista. Porém, apesar de poderem ter menos renda, os trabalhadores possuem maiores poderes e oportunidades, incluindo uma maior e mais igual influência política e um *status* social igual ao dos mais favorecidos (o que não ocorre no capitalismo de bem-estar).

A democracia de cidadãos-proprietários, posto que os trabalhadores possuem controle parcial sobre suas condições de trabalho e a gestão da produção, assegura o autorrespeito de todas as pessoas de igual forma, independentemente de suas rendas e riquezas, de um modo que o estado de bem-estar social capitalista não consegue. Nesse sentido, o índice de bens primários dos menos favorecidos, em uma democracia de cidadãos-proprietários, pode exceder o dos menos favorecidos no estado-providência capitalista, mesmo que, neste último, tenham maior renda e riqueza. Isso significa que, como assinalado por Lister (2017), contra a objeção de Brennan, os trabalhadores de uma democracia de cidadãos-proprietários, embora podendo ter menos renda do que teriam sob o estado de bem-estar social, teriam maior influência nas decisões sobre os recursos produtivos e as condições de trabalho.

5.2 DEMOCRACIA DE CIDADÃOS-PRO- PRIETÁRIOS OU SOCIALISMO LIBERAL?

Como argumentado, Rawls não é apenas um crítico do capitalismo, mas, sobretudo, um defensor de regimes econômicos alternativos ao capitalismo, i.e., a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático liberal. Segundo o autor de *TJ*, esses regimes, apesar de suas diferenças, conseguiriam satisfazer os princípios da justiça como equidade e, assim, não seria necessário escolher entre uma ou outra opção. A ideia de Rawls, portanto, é a de que seriam as condições históricas-sociais de cada sociedade que fariam essa opção, não podendo ser uma decisão tomada em gabinete por um filósofo. Alguns autores veem essa posição de Rawls como

ambígua ou mesmo contraditória. Antes de se verificar essas posições, inicia-se investigando quais seriam as principais diferenças entre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático liberal.

A diferença mais gritante entre os regimes é o modo como a propriedade é encarada. Enquanto em uma democracia de cidadãos-proprietários há espaço para a propriedade privada dos meios produtivos, mas com políticas de pré-distribuição de capital e mecanismo para evitar a acumulação como ocorre no capitalismo, no socialismo liberal, seria possível falar apenas de propriedades públicas, ainda que se faça uso do mercado, em ambos os regimes. É importante destacar que Rawls deixa uma lacuna naquilo que diz respeito ao socialismo liberal. Assim, apesar de afirmar que esse regime também daria conta de cumprir com os objetivos dos princípios da justiça como equidade, o autor não explicita como as instituições sociais se comportariam em um socialismo liberal.

Edmundson (2017) afirma que Rawls não deixa muito claro sobre o que ele entendia ser a essência, ou os elementos essenciais, do socialismo. Sublinha-se que, na tentativa de preencher essa lacuna deixada por Rawls – e defender que o socialismo liberal era preferível à democracia de cidadãos-proprietários –, Edmundson (2017) alega que o socialismo democrático liberal é, em essência, um regime econômico em que os meios de produção devem ser, e permanecer sempre, propriedade comum do povo, i.e., trata-se de um regime econômico no qual a propriedade dos meios produtivos é pública. A essência do socialismo é, de acordo com o autor, a propriedade pública dos meios de produção.

No socialismo liberal há abolição da propriedade privada dos meios de produção, incluindo as “*Commanding Heights*” (altos comandos da eco-

nomia). Grifa-se que, segundo Edmundson (2017), o socialismo liberal proíbe a propriedade privada dos meios de produção, mas garante o direito de todos os cidadãos e cidadãs de participarem democraticamente, por meio de um governo representativo, no controle e na direção (embora não na gestão rotineira) global dos meios produtivos, que são, sempre, propriedade social.

Edmundson (2017) acredita que a visão de Rawls contém um compromisso com o socialismo tradicional, que exige a propriedade pública dos meios de produção, e que esse compromisso, apesar de não ser explícito em Rawls, está presente nas entrelinhas da justiça como equidade. De acordo com o autor, apesar das aparentes renúncias de Rawls, ele estava ciente de que sua teoria ideal continha recursos suficientes para resolver o impasse da escolha dos regimes econômicos, e que essa escolha seria em favor do socialismo democrático liberal.

Na visão de Edmundson (2017), ao se entender as *Commanding Heights*, seria possível afirmar que, em Rawls, o socialismo não permitiria que um aluguel privado se acumulasse a partir da propriedade pura de grandes ativos produtivos. A função distributiva da propriedade do capital seria inteiramente restrita à pequena produção. O autor argumenta que, a partir da questão da estabilidade, Rawls evidencia a estreita ligação entre o valor estratégico da riqueza e o valor estratégico do poder político (o fato da dominação). Assim, na escolha entre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal, com as psicologias especiais se fazendo presentes, não há outra opção a Rawls que não seja escolher o socialismo liberal.

Como destacado por Edmundson (2017), Rawls divide o argumento da posição original em duas partes. Na primeira parte, deseja-se chegar

aos princípios da justiça como equidade, ao passo que, na segunda, a investigação é sobre se esses princípios conseguiriam manter a estabilidade de uma sociedade. Na primeira parte do argumento, o véu de ignorância é mais espesso, enquanto ele é um pouco menos na segunda. Em ambas as fases, as partes não conhecem suas concepções de bem, e, entre outros fatos, as informações socioeconômicas ainda não estão disponíveis. A diferença é que, no primeiro momento da posição original, as psicologias especiais não entram, enquanto na segunda elas se fazem presentes. Assim, segundo Edmundson (2017), a estabilidade pelas razões certas não é alcançável em uma sociedade em que o poder econômico privado domina a política, de modo que a justiça como equidade não poderia aceitar a propriedade privada dos meios de produção, e, portanto, a propriedade pública seria constitucionalmente exigida. Somente desse modo se evitaria toda uma gama de discussões sobre quem são os proprietários e por que um certo grupo de pessoas é excluído de ser também proprietário dos meios produtivos.

Essa conclusão seria amparada pelo fato de a estabilidade possuir uma exigência de reconciliação, segundo a qual as questões socialmente divisivas são mantidas fora da agenda pública na medida do possível. Para Edmundson (2017), a propriedade privada seria uma questão socialmente divisível, logo, dado que não há propriedade privada dos meios produtivos no socialismo liberal, esse regime seria superior à democracia de cidadãos-proprietários. A publicidade exigiria critérios claros, confiáveis e, portanto, exequíveis, de modo que os cidadãos e as cidadãs possam aplicá-los para determinar se o regime sob o qual vivem está à altura dos seus princípios ou não. A reciprocidade, por fim, expressa que as instituições da estrutura básica devem criar um mundo público que, em seu desenho e detalhe, expressa

a livre igualdade dos cidadãos e cidadãs e do benefício mútuo que cada um realiza a partir das restrições que regem suas vidas.

De acordo com Edmundson (2017), a reciprocidade exige: a) um ponto de partida de divisão igual; b) boas razões para abandonar a divisão igual; e c) um ponto de referência para determinar se o grau e o modo de partida se justificam. O autor grifa que, para Rawls, a reciprocidade, junto com a publicidade e a estabilidade favorecem o princípio da diferença frente à utilidade restrita. Edmundson (2017) afirma que o princípio da reciprocidade exige que os cidadãos e cidadãs sejam membros livres e iguais de uma sociedade entendida como uma empresa cooperativa, e o princípio da publicidade exige que seja a “intenção evidente” das instituições da estrutura básica tratar cada cidadão e cada cidadã como um/uma igual (política e socialmente falando).

Para o autor, portanto, esses princípios enquadram o problema de assegurar o valor equitativo das liberdades políticas nas circunstâncias da política, em que o valor estratégico da influência política já se confunde com o valor estratégico da vantagem econômica, e as tensões de compromisso já se fazem sentir. “As instituições da estrutura básica criam um mundo público que em seu desenho e detalhe expressa a livre igualdade dos cidadãos e do benefício mútuo que cada um realiza a partir das restrições que regem suas vidas [...]” (Edmundson, 2017, p. 157). O autor destaca que a reciprocidade fomenta as virtudes cooperativas, pois expressa a natureza da sociedade como um sistema justo de cooperação entre cidadãos e cidadãs livres e iguais. Sendo assim, posto que a estrutura básica está em conformidade com um projeto que assegura o benefício mútuo, os cidadãos e as cidadãs cres-

cem com confiança em si mesmos/as e em seus/suas semelhantes, confiando que todos/as estão engajados em um esforço equitativo mútuo.

Para o autor, isso influencia profundamente o valor equitativo que cada regime expressará, pois, ao não permitir a propriedade privada dos meios de produção, o socialismo liberal retira da agenda pública, de uma vez por todas, uma questão extremamente divisiva, dado que não permite que as pessoas se comparem umas às outras como possuidoras ou excluídas da propriedade privada dos meios produtivos. Segundo Edmundson (2017), ao permitir a propriedade privada, a democracia de cidadãos-proprietários prejudica o valor equitativo das liberdades políticas, de modo que os mesmos tipos de razões que desqualificam o princípio da diferença como um elemento constitucional essencial também desqualificam qualquer elemento utilizável da descrição ideal da democracia de cidadãos-proprietários como um essencial constitucional. O objetivo de colocar ativos produtivos nas mãos de todos no início de cada período é, conforme o autor, como o próprio princípio da diferença, uma diretriz para os legisladores, mas não é capaz de servir como um padrão juridicamente executável. Edmundson (2017) alega que a democracia de cidadãos-proprietários não pode expressar a reciprocidade igualmente entre os cidadãos e cidadãs. Já no socialismo liberal, os cidadãos e cidadãs, como co-proprietários/as dos meios de produção, podem reconhecer-se facilmente como estando em uma relação permanente de reciprocidade. A democracia de cidadãos-proprietários, assim, não é estável.

É importante sublinhar que, no pensamento de Edmundson (2017), Rawls descreve o *fato da dominação* como um fato que afligiu todas as democracias constitucionais. Não é preciso saber em qual sociedade se habita

para se conhecer esse fato geral. Edmundson (2017) enfatiza que o fato da dominação já está na primeira parte do argumento no desenho da posição original em favor dos dois princípios, assim, não é meramente uma questão de psicologias especiais – como inveja, desrespeito, vontade de dominar – que são trazidas à tona na segunda parte. Edmundson (2017) sublinha que o fato da dominação levanta a questão de como, na etapa constitucional, deve-se proteger o valor equitativo da liberdade política e, nesse sentido, assegurar que o critério da reciprocidade seja publicamente atendido. De acordo com o autor, é o fato da dominação que motiva a insistência de Rawls na garantia do valor equitativo, pois significa que as tendências desestabilizadoras de inveja geral e particular não podem ser tratadas separadamente, mas requerem uma solução combinada.

Significa também que o problema da estabilidade não pode ser adiado para a fase legislativa para resolução. O que é necessário – para enfrentar as preocupações que o próprio Rawls expressa – é uma especificação prévia dos fundamentos constitucionais que assegure que a legislação majoritária não tende a suscitar reações hostis de inveja (que podem se manifestar como resignação, ou levar a apatia), e não tende a expressar um enraizamento malicioso da vantagem econômica (Edmundson, 2017, p. 111).

Edmundson (2017), assim, defende a constitucionalização da propriedade pública dos meios produtivos e afirma que, dado o fato da dominação, não é fácil ver como assegurar uma igualdade de influência política sem dar uma garantia prévia credível de que nenhum indivíduo ou classe possa possuir uma parte dominante dos recursos de capital. Para o autor, há um problema de garantia não resolvido no coração do projeto de operacionalizar a justiça como equidade, sendo que o princípio da diferença não

tem por objetivo resolver o problema e, devido à natureza do político, não pode resolvê-lo.

Petroni (2019) afirma que o fato da dominação, no pensamento de Edmundson, pode ser explicado de três formas: (i) a riqueza privada permite que alguns cidadãos e cidadãs empreguem recursos materiais especiais e tempo de lazer para questões políticas, tornando as eleições, e as instituições representativas como um todo, tendenciosas em relação ao dinheiro; (ii) a longo prazo, aqueles que têm tal acesso privilegiado à política tendem a exercer tal grau de influência sobre a política que dois resultados são prováveis de acontecer: por um lado, sua influência política torna-se enrincheirada no sistema representativo, por outro, eles conseguem realizar seus interesses econômicos por meio do poder coercitivo do Estado, estabelecendo as regras da economia em condições favoráveis; (iii) tais hierarquias sociais de base econômica trazem uma cultura política de desdém mútuo e ressentimento político entre proprietários e não proprietários, colocando em risco os termos básicos de cooperação entre iguais.

Para Thomas (2016b), assim como para Edmundson, a escolha entre os regimes econômicos não deve ficar aberta às disputas políticas e deve ser constitucionalizada. Porém, em contraposição a Edmundson, Thomas (2016b) afirma que, se for possível provar que o socialismo de mercado obrigatório é incompatível com as liberdades básicas e uma liberdade derivada delas (liberdade na escolha da ocupação), não se tem que perguntar se socialismo é aceitável por outros motivos, simplesmente deve ser rejeitado em favor da democracia de cidadãos-proprietários.

Thomas (2016b) julga que a democracia de cidadãos-proprietários tem em seu favor o fato de que os trabalhadores terão liberdades de merca-

do robustas e serão imunes à exploração em cooperativas de trabalhadores. Em uma democracia de cidadãos-proprietários alguns locais de trabalho terão um grande controle democrático; outros, não; no socialismo, essa escolha não estaria disponível.

Outra diferença entre os autores é que Edmundson (2017) julga que as desigualdades toleradas pelo princípio da diferença são irreconciliáveis com a manutenção de uma economia estacionária no sentido de Mill. Já Thomas (2012a) argumenta que o objetivo de Rawls não é eliminar as desigualdades, mas reduzi-las. Para Thomas (2012a), “limitar” as desigualdades permitidas pelo princípio da diferença e impedir, em primeiro lugar, que grandes concentrações de riqueza surjam, são objetivos rawlsianos realizados em uma democracia de cidadãos-proprietários. O autor coloca que, se as desigualdades permitidas pelo princípio da diferença não forem controladas, os perigos políticos que Rawls identifica são reais. Contudo, o seu método de reparação, a condição de valor equitativo para as liberdades básicas iguais, chega tarde demais e, portanto, é ineficaz.

Thomas (2012a) acredita que Rawls deixou o valor equitativo das liberdades políticas refém da deliberação democrática (nisso, Edmundson e Thomas estão de acordo). Thomas (2012a) diz ser necessário reconhecer a sequência de quatro estágios, de modo que o valor equitativo da liberdade política não seja minado. Segundo o autor, o republicanismo oferece uma base mais segura para o valor equitativo das liberdades políticas do que aquela ofertada por Rawls, porque quaisquer medidas institucionais necessárias para sua implementação e proteção são idênticas àquelas que garantem a liberdade como não-dominação que é implementada por parte do republicano (e do liberalismo político) de uma agência política eficaz.

Com o republicanismo-liberal, Rawls conseguiria responder às críticas de G. A. Cohen – dos incentivos aos mais favorecidos –, implementando sua democracia de cidadãos-proprietários.

De acordo com Neuhäuser (2021), Thomas possui um argumento mais econômico, enquanto Edmundson, um argumento mais político. Mas, para Neuhäuser (2021), ambas as tentativas são irrealistas, uma vez que ambos os regimes são defendidos por Rawls de modo complementar e não excludente. De modo semelhante, para Santoro (2019), não há diferenças entre o socialismo liberal e a democracia de cidadãos-proprietários, no pensamento de Rawls, nas ideias de reciprocidade e do valor equitativo das liberdades políticas. Uma vez que o poder emancipatório vem com a capacidade de realizar planos significativos, pode-se afirmar que a propriedade individual tem, em outras palavras, uma relevância tanto material quanto simbólica, representando, de um ponto de vista material, um seguro colateral contra as probabilidades de má sorte. O significado simbólico vem com a sensação de segurança e independência de que uma pessoa goza quando está livre de relações de dominação. Assim, a propriedade se relacionaria com o autorrespeito.

Para Santoro (2019), já que ambos os regimes econômicos (socialismo liberal e democracia de cidadãos-proprietários) devem assegurar o autorrespeito, a propriedade difusa – assegurada apenas pela democracia de cidadãos-proprietários – é uma forma de garantir as bases sociais do autorrespeito. Para a autora, é falsa a ideia, levantada por Edmundson, de que a propriedade nunca poderia ser uma forma de contribuir para o autorrespeito – o que não poderia ser ligada ao autorrespeito é a propriedade entendida na visão neoliberal (neoproprietarista).

Segundo Freeman (2020b), o ponto nevrálgico de Edmundson é a ideia de que a dominação política é um efeito colateral não intencional da propriedade privada em qualquer sociedade que a permita. Contudo, não há motivos para pressupor que esse fato seria mais provável em uma democracia de cidadãos-proprietários bem ordenada do que em uma economia com o socialismo liberal competitivo, como pensada por Rawls, ou no socialismo democrático de Edmundson. De acordo com Freeman (2020b), uma vez que as desigualdades são limitadas dentro de limites razoáveis em uma democracia de cidadãos-proprietários, que estão em conformidade com os princípios de Rawls, o senso de justiça de cidadãos e cidadãs livres e iguais deveria neutralizar os efeitos de tais psicologias negativas e tendências entre cidadãos e cidadãs razoáveis.

Freeman (2020b) afirma que, para Rawls, a distribuição ampla e justa da propriedade da riqueza econômica, a dissolução das concentrações de capital e a eliminação de uma classe capitalista que possui e controla os meios de produção, juntamente com o financiamento público de campanhas políticas e fóruns públicos, acabam por mitigar as desigualdades econômicas excessivas, assim como garantiriam o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade de oportunidades de participação e influência política em uma democracia de cidadãos-proprietários. De acordo com Freeman (2020b, p. 197), “[...] o ‘fato da dominação’ não deveria ser mais influente em uma democracia de cidadãos-proprietários do que sob o socialismo democrático liberal e, em nenhum caso, suficiente para minar a estabilidade de uma sociedade democrática bem ordenada [...]”.

Para Freeman (2020b), concluir que o valor equitativo das liberdades políticas poderia ser melhor realizado em uma sociedade socialista de-

mocrática sem propriedade privada nos meios de produção seria considerar os efeitos que isso teria no exercício efetivo de outras liberdades básicas, bem como seus efeitos na igualdade equitativa de diversas oportunidades de educação, emprego e cultura, e as consequências para a posição dos membros menos favorecidos da sociedade. Freeman (2020b) grifa que, se uma economia socialista democrática, que atinge um valor político equitativo, resulta em circunstâncias em que a economia não prospera e os menos favorecidos não podem exercer efetivamente suas outras liberdades pessoais básicas, ou em prejuízo à criação de diversas oportunidades de emprego, culturais e educacionais, estas são razões suficientes para uma sociedade abandonar o socialismo democrático ou liberal e adotar a democracia de cidadãos-proprietários. Até esse ponto, Freeman acompanha Thomas.

A prioridade do primeiro princípio sobre o segundo, contudo, segue Freeman (2020b), não pode significar que o estabelecimento das condições ideais para a realização do valor equitativo das liberdades políticas iguais tenha prioridade absoluta sobre o exercício efetivo de todos os outros direitos e liberdades básicas iguais, ou a distribuição justa de diversas oportunidades, assim como de renda e riqueza, poderes e prerrogativas, e as bases sociais do autorrespeito. O autor destaca que a justiça social e política não exige a maximização do valor da liberdade política ou qualquer outra liberdade específica, ou a própria liberdade. Rawls, destaca Freeman (2020b), não vê a participação democrática como intrinsecamente valiosa para todos, com precedência sobre todas as outras liberdades básicas ou seu exercício efetivo. Por isso, o argumento de Thomas não poderia ser aceito.

Baptista (2019, p. 338-339) questiona a constitucionalidade enquanto forma de assegurar a estabilidade (ao contrário do que entendem Edmundson e Thomas):

Após a Revolução dos Cravos, a Constituição foi concebida precisamente para dar forma e efeito a uma forma de socialismo democrático. Tinham ocorrido várias nacionalizações (11 de março de 1975), abrangendo muito do que se poderia chamar de 'alto comando' (e até mais além) da economia e isto ficou arraigado na constituição. Um artigo específico (83) declarou todas as nacionalizações 'irreversíveis', enquanto o artigo 290 estabeleceu "limites materiais de revisão", entre os quais se podia encontrar "o princípio da apropriação coletiva dos meios de produção e do solo, bem como dos recursos naturais e da eliminação dos monopólios e do latifúndio" e "o planejamento democrático da economia". A constituição permitiu e ainda permite revisões por maioria qualificada (2/3) a cada 4 anos. Em 1989, com o fim do socialismo de economia de comando, a ideia do próprio socialismo (qualquer variante dele) foi deslegitimada ou tornou-se supostamente 'obsoleta' (apesar de uma coisa não implicar logicamente a outra), e os dois principais partidos (incluindo o centro esquerda, Partido Socialista) eliminaram estas disposições e quase todas as referências ao socialismo nesta segunda revisão constitucional. Em seguida, seguiu-se uma enxurrada de privatizações e com ela veio a destruição da economia mista e semi-socialista [...].

De acordo com Baptista (2019), o processo em Portugal pode ser lido como afirmando que, mesmo quando o poder econômico é retirado das elites e o valor equitativo das liberdades políticas é levemente melhorado, as elites não cessam imediatamente sua oposição nem sua capacidade de influenciar o processo político, e a estabilidade da sociedade pelas razões certas, por meio da constituição, não eliminam as divisões ideológicas existentes sobre esses mesmos fundamentos constitucionais, particularmente

quando essas clivagens ideológicas correspondem a clivagens sociais e de classe entre proprietários de capital e assalariados sem propriedade.

Segundo Baptista (2019), a igualdade política é um ideal complexo; ela depende da realização de uma série de condições prévias exigentes em relação a suas dimensões agregadoras e deliberativas, e, ao se aceitar que a democracia não se refere apenas à contagem de votos, mas também e fundamentalmente ao fato de que as pessoas devem ter asseguradas as condições para formar as suas preferências (ou votos) livremente e com um entendimento substancial de todas as alternativas relevantes e suas consequências, tem-se que a questão de como o “direito à voz” é distribuído, ao longo do processo político, torna-se tão central quanto a questão de quem tem ou não o direito de votar.

Baptista (2019) afirma que o pluralismo real e igual que o valor equitativo das liberdades políticas exige é simplesmente incompatível com o acesso extremamente desigual à mídia, que são, em certo sentido, o *meio de produção* das preferências políticas. Para Baptista (2019, p. 340-341),

[...] o atual cenário da mídia em quase todas as poliarquias existentes, entretanto, é de puro domínio oligárquico e o direito de ser ouvido e produzir informações é tão limitado e desigual quanto o direito de voto era na Grã-Bretanha do século 18, se não mais. Por isso, é urgente ‘reivindicar’ à população um verdadeiro direito de “voz”, um direito de produzir e receber informações ideologicamente diversas. Isto significa que este direito à voz ou acesso à mídia não pode permanecer totalmente nas mãos de uma burocracia governamental potencialmente não responsiva e auto-interessada, nem dependente de acesso prévio a grandes concentrações de riqueza.

Se a análise de Edmundson está correta, por que Rawls preferiu ficar calado e não disse com todas as letras que era um socialista?, questiona

Cardoso Rosas (2019). O autor salienta que Edmundson parte para uma análise psicológica de Rawls, sugerindo, entre outras coisas, uma conexão entre o estilo de escrita abafado de Rawls e sua personalidade de homem torturado, marcado pela morte prematura de seus dois irmãos com doenças infecciosas que contraíram dele, que não era afeito a exposição pública e à controvérsia⁷.

[...] Edmundson parece acreditar que, como filósofo político nos Estados Unidos nos anos 70 e depois, Rawls precisava recorrer a uma “arte de escrever” que visava esconder as verdadeiras convicções do filósofo a fim de evitar perseguições ou, pelo menos, o ostracismo acadêmico e social, por causa de suas preferências socialistas (Cardoso Rosas, 2019, p. 350).

Cardoso Rosas (2019) coloca que, se a tese de Edmundson estiver correta, Rawls claramente comprometeu sua integridade intelectual, dada a relevância que ele dá ao princípio da publicidade, tanto no conteúdo de sua teoria da justiça quanto na forma como ele vê o papel público da filosofia política. Convém perguntar se Edmundson está pronto para afirmar que Rawls era intelectualmente desonesto, ou, pelo contrário, se é necessário reexaminar a ideia de que Rawls é um socialista:

[...] se Rawls não estava escondendo suas crenças sobre a questão da propriedade, por que se deveria pensar que ele era um socialista reticente, em vez de alguém que permaneceu verdadeira e sinceramente indeciso entre o socialismo liberal e a democracia de cidadãos-proprietários como dois instantes possíveis de justiça como equidade (como ele declara explicitamente)? (Cardoso Rosas, 2019, p. 351).

Para Cardoso Rosas (2019), a ideia de que Rawls é um socialista reticente deve ser atribuída ao intérprete e não ao próprio Rawls. Garga-

⁷ Julga-se que a mesma estratégia é utilizada por Forrester, com os estudos pré-universitários de Rawls.

rella (2019) afirma que não se deve forçar Rawls (e, claro, qualquer outro autor) a dizer o que ele não disse, ou menos ainda, o que se gostaria que ele tivesse dito. Assim, de acordo com o autor, além de ser óbvio que Rawls rejeita o capitalismo, também é óbvio que ele não abraça o socialismo como único regime social para a justiça como equidade. Para o autor, a ideia de socialismo utilizada por Rawls difere da usada por Edmundson, de modo que Edmundson parece estar, ao mesmo tempo, menos preocupado que Rawls com os riscos colocados por um estado onipotente, e menos interessado na promoção da democracia no local de trabalho. Para Gargarella (2019), apesar de as principais características da concepção de socialismo de Edmundson parecem claras, haveria uma falha no fornecimento de uma definição precisa do termo socialismo.

Gargarella (2019), assim como Cardoso Rosas, acredita que não há motivos para chamar Rawls de socialista reticente, pois o filósofo estadunidense era, clara e definitivamente, um crítico radical do capitalismo (e até mesmo uma forma de capitalismo de bem-estar social), mas não era um socialista, ou um socialista reticente, se o socialismo for entendido da forma “tradicional”. Gargarella (2019) julga que, ao avaliar o socialismo tradicional, Rawls não só não era um socialista reticente, como também era um inimigo dessa forma particular de socialismo, devido à maneira como esse sistema negava a democracia no local de trabalho e colocava em risco as liberdades individuais. Assim, Gargarella (2019) alega que Edmundson está errado ao tentar forçar a teoria de justiça de Rawls a se encaixar na caixa tradicional de uma economia de comando estatal socialista, pois, por boas razões, Rawls quis distanciar a sua proposta socialista desse esquema mais tradicional. De acordo com Gargarella (2019), Rawls não era um socialista reticente, mas

um socialista convicto; um socialista de tipo particular, a saber, um socialista democrático liberal. Pode-se, logo, rejeitar também a leitura de Thomas segundo a qual apenas a democracia de cidadãos-proprietários cumpriria com os objetivos rawlsianos.

Neste trabalho, concorda-se com Gargarella e deseja-se argumentar que o socialismo participativo de Piketty conseguiria preencher a lacuna deixada por Rawls, sem incorrer no mesmo erro cometido por Edmundson ao afirmar que Rawls era um socialista clássico (e que nem mesmo a democracia de cidadãos-proprietários era efetivamente defendida pelo autor de *TJ*). Outro ganho na perspectiva de Piketty, como se verá, é o fato de que, ao defender um *mix* entre os diferentes tipos de propriedades, o autor não precisa se preocupar em delimitar a qual tipo de propriedade está se referindo, como ocorre com Edmundson, o que gera um problema de definição ou delimitação do que seria propriedade privada e o que seria propriedade pública, quais tipos de propriedades privadas seriam aceitas no socialismo tradicional e até que ponto etc.

Nesse ponto, cabe salientar que Peffer (1990, p. 14) apresenta uma proposta de revisão (marxista) dos princípios da justiça como equidade:

- (1) Os direitos básicos de segurança e subsistência de todos devem ser satisfeitos: ou seja, a integridade física de todos deve ser respeitada e deve ser garantido a todos um nível mínimo de bem-estar material, incluindo as necessidades básicas, ou seja, as necessidades que devem ser satisfeitas a fim de continuar a ser um ser humano que funciona normalmente;
- (2) Deve haver um sistema máximo de liberdades básicas iguais, incluindo liberdade de expressão e de reunião, liberdade de consciência e liberdade de pensamento, liberdade da pessoa juntamente com o direito de possuir propriedade (pessoal) e liberdade de prisão e apreensão

arbitrária como definido pelo conceito de Estado de Direito.

(3) Deve haver (a) oportunidades iguais de alcançar cargos e posições sociais, e (b) um direito igual de participar em todos os processos de tomada de decisões sociais no seio das instituições de que faz parte.

(4) As desigualdades sociais e econômicas são justificadas se e somente se beneficiarem os menos favorecidos, de acordo com o princípio da poupança justa, mas não devem exceder níveis que prejudiquem seriamente a igualdade de liberdade ou o bem do autorrespeito.

Rawls, no *PL*, afirma que, apesar de concordar com a maior parte das afirmações de Peffer, rejeita o 3 (b), que parece exigir uma forma socialista de organização econômica. Rawls (1996) afirma que a dificuldade não é com o socialismo em si, mas que a justiça como equidade não inclui a exigência do socialismo nos primeiros princípios da justiça política, pois a escolha do regime econômico depende das tradições e das circunstâncias da sociedade em questão. Assim, pode-se considerar que alguma forma de socialismo é justificada, mas não pode ser exigida por meio dos princípios da justiça como equidade. Como destacado por Martin O'Neill (2008a), se o argumento das liberdades fundamentais for bem-sucedido, um direito básico de estar envolvido na tomada de decisões no local de trabalho deve ser acrescentado à lista de direitos básicos que devem ser protegidos sob um regime constitucional justo no pensamento de Rawls. Todavia, o autor de *TJ* rejeitou esse tipo de “emenda” à interpretação de seu P1.

Para O'Neill (2008a), no entanto, a ideia por trás do acréscimo feito por Peffer não é o socialismo propriamente dito, como pensou Rawls, mas o direito de participação nas tomadas de decisões nos locais de trabalho como direitos básicos protegidos pela constituição. Essa ideia faz Neuhäuser

(2021) endossar a possibilidade de se casar a democracia de cidadãos-proprietários com a democracia obrigatória no local de trabalho de Peffer, o que geraria cinco diferentes tipos de regimes econômicos, a saber, além dos regimes *originais* de Rawls e o regime de Peffer, as perspectivas de Rawls e Peffer misturadas, i.e., a democracia de cidadãos-proprietários com a democracia obrigatória no local de trabalho e o socialismo democrático liberal com a democracia obrigatória no local de trabalho. Sublinha-se que autores como Hsieh (2009, 2012)⁸ e Hussain (2012)⁹ também exploram e defendem uma extensão da democracia de cidadãos-proprietários, incluindo a

8 Para Hsieh (2012), permitindo-se que os trabalhadores votem em decisões gerenciais que resultam em formas graves de interferência, eles são capazes de se proteger contra interferências arbitrárias. A proteção concedida pela democracia no local de trabalho é especialmente importante, segue o autor, quando o custo para buscar soluções externas é proibitivamente caro ou quando a interferência é difícil de ser retificada *ex-post*. Outra maneira de os trabalhadores serem protegidos, coloca Hsieh (2012), é por meio da propriedade generalizada de ativos produtivos, pois a democracia de cidadãos-proprietários, ao reduzir o grau de dependência dos indivíduos de seu trabalho em relação à renda, ajuda a reduzir o grau em que os indivíduos estão sujeitos à capacidade de interferência arbitrária no trabalho (e os trabalhadores não ficam dependentes de seus trabalhos para desfrutarem de um alto padrão de vida como em um estado de bem-estar social).

9 Hussain (2012) afirma que pode haver dois tipos de democracia de cidadãos-proprietários, uma que faz uso do mercado liberal e outra que pode ser chamada de democrática corporativista (para o autor, o segundo tipo é que seria escolhido por Rawls). A tese de Hussain (2012) é que, se uma maior participação na tomada de decisões coletivas no trabalho melhora o senso geral de eficácia de uma pessoa, então se tem mais uma razão para pensar que uma democracia de cidadãos-proprietários em sua leitura democrática corporativista será mais estável pelas razões certas, pois os cidadãos e as cidadãs acreditarão mais fortemente que podem fazer a diferença e, portanto, terão mais probabilidade de agir de acordo com seu senso de justiça quando virem alguma injustiça fundamental em suas instituições básicas. Ao participar com outros na regulação das partes da economia nas quais estão mais envolvidos, segue Hussain (2012), os cidadãos e as cidadãs passam a apreciar como a ordem social contribui para seu bem e para o bem daqueles com os quais se preocupam.

democracia no local de trabalho como uma exigência decorrente dos dois princípios de justiça¹⁰.

Contra as visões que acreditam que Rawls exige (exigir é diferente de ser compatível, destaca-se) a democracia no local de trabalho, sublinha-se que, no pensamento de Rawls, o trabalho não se limita à eficiência econômica, mas fornece os meios pelos quais as pessoas podem adquirir os bens primários, inclusive o bem-primário do autorrespeito (Festl, 2013). Freeman (2020b) destaca que os indivíduos não têm a liberdade de se engajar em ocupações ou de aderir a formas de associação econômica que minam o sistema econômico projetado para realizar o segundo princípio de justiça, incluindo o princípio da diferença. E isso é diferente da liberdade de consciência e da liberdade de pensamento e expressão. Para Freeman (2020b), o que Rawls defende é que os indivíduos devem ter claramente uma liberdade pessoal básica para determinar sua escolha de ocupação e local de trabalho, ou, se trabalharem e tiverem a liberdade de deixar um determinado cargo (direito de saída), poderem aceitar trabalho em outro lugar a qualquer momento. Essas são as liberdades básicas da pessoa junto com a liberdade de movimento, e são protegidas como essenciais constitucionais. Freeman (2020b) destaca que, em qualquer regime, seja uma democracia de cidadãos-proprietários, seja um socialismo liberal, os indivíduos devem ter a liberdade de trabalhar como trabalhadores-proprietários individuais, trabalhadores independentes para contratação, ou como empresários que querem criar e administrar um negócio próprio, que é devidamente regu-

10 Sublinha-se que Petroni (2019), contra Edmundson – que defenderia uma política convencional –, afirma ser possível apelar para mecanismos como a democracia no local de trabalho, além de outros mecanismos de participação, orçamento participativo e acesso direto aos dividendos da propriedade social.

lado pelas exigências do princípio da diferença. Além disso, a liberdade de formar parcerias comerciais com outros, em livre associação, é protegida e devidamente regulada pelo segundo princípio de justiça.

Freeman (2020b) não defende que as empresas acionistas ou fundações privadas, independentemente do tamanho, exijam medidas de codeterminação que incluam uma porcentagem substancial de seus trabalhadores/empregados, mas que, em uma democracia de cidadãos-proprietários, as propriedades privadas podem ser administradas (i) pelos próprios trabalhadores; (ii) em acordos de codeterminação com representantes de acionistas privados; ou (iii) por curadores de fundações privadas que exercem funções fiduciárias, no modelo das universidades privadas. Assim, segue Freeman (2020b), em uma democracia de cidadãos-proprietários, não haveria questões sobre a liberdade de ocupação e associação no local de trabalho, e, se houver, elas serão em menor número do que no arranjo híbrido permitido nos negócios menores por Edmundson.

Grifa-se que, levando em conta uma das principais críticas socialistas, a saber, aquela que afirma que todas as instituições do mercado são inerentemente degradantes e deve-se criar uma economia em que as pessoas sejam movidas em grande parte por preocupações sociais e altruístas, Rawls (1999a) afirma que, apesar de o mercado não ser um arranjo ideal, deve-se levar em conta as instituições de base requeridas e que os piores aspectos da escravidão salarial são removidos, fazendo com que não haja nenhuma razão para a direção forçada e central do trabalho – tornando os regimes de mercados alternativas possíveis, portanto. Com isso, não se elimina a divisão social do trabalho, no sentido mais geral. Rawls (1999a) coloca que o que se pode esperar é que os piores aspectos sejam superados, assim, ninguém

precisará ser servilmente dependente dos outros e fazer a escolha entre ocupações monótonas e rotineiras que são mortais para o pensamento humano e a sensibilidade.

De acordo com o filósofo estadunidense, será ofertada a cada pessoa uma variedade de tarefas para que os diferentes elementos de sua natureza encontrem uma expressão adequada, porém, mesmo quando o trabalho é significativo para todos, não se pode superar, nem se deve desejar, a independência das outras pessoas. Segundo Rawls (1999a), em uma sociedade plenamente justa, as pessoas procuram os seus bens de maneiras peculiares a si mesmas, todavia, elas contam com os seus companheiros e companheiras de cooperação para realizarem coisas que não poderiam ter feito sozinhas, assim como coisas que poderiam ter realizado, mas não o fizeram.

A atividade coletiva da sociedade, as muitas associações e a vida pública da maior comunidade que as regulamenta, sustenta nossos esforços e desperta nossa contribuição. No entanto, o bem alcançado a partir da cultura comum excede em muito nosso trabalho no sentido de que deixamos de ser meros fragmentos: aquela parte de nós mesmos que percebemos diretamente está unida a um arranjo mais amplo e justo, cujos objetivos afirmamos. A divisão do trabalho é superada não para cada um se tornar completo em si mesmo, mas por um trabalho voluntário e significativo dentro de uma união social justa de uniões sociais, na qual todos podem participar livremente, pois se inclinam assim (Rawls, 1999a, p. 464).

Para Rawls, na democracia de cidadãos-proprietários, uma vez que o objetivo é realizar, nas instituições básicas, a ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação entre cidadãos e cidadãs considerados/as livres e iguais, tem-se que as instituições devem, desde o início, colocar nas mãos dos cidadãos e cidadãs em geral, e não apenas de alguns/algumas poucos/as,

meios produtivos suficientes para que eles/elas possam ser membros plenamente cooperantes da sociedade em uma base de igualdade, em que tanto o capital humano quanto o capital real estão disponíveis a todas as pessoas. Assim, contra a objeção de que a democracia de cidadãos-proprietários não considerou a importância da democracia no local de trabalho, Rawls afirma que a ideia de firmas *worker-managed* apresentada por Mill é inteiramente compatível com a democracia de cidadãos-proprietários, desde que tais empresas não sejam detidas ou controladas pelo Estado. E, para Rawls, os traços estreitos e humilhantes da divisão do trabalho, sob uma economia capitalista, são amplamente superados quando as instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários se realizam.

Destaca-se, contra Edmundson e Thomas, que Rawls (1999c [1974], 1999, 2001, cap. 3) reconhece que duas concepções mais amplas do direito à propriedade, comuns ao *laissez-faire*, não são tomadas como básicas: (i) o direito à propriedade privada em recursos naturais e meios de produção em geral, incluindo direitos de aquisição e legados; (ii) o direito à propriedade como incluindo o direito igualitário de participar do controle dos meios de produção e dos recursos naturais, ambos de propriedade social e não privada. Essas concepções mais amplas de propriedade, de acordo com Rawls (2001, cap. 3), não podem ser utilizadas porque não são necessárias para o desenvolvimento adequado e o pleno exercício do poder moral, não sendo, portanto, uma base social essencial de autorrespeito. Elas podem, como sempre, ainda ser justificadas. Isso depende das condições históricas e sociais existentes.

Para Rawls (2001), a especificação dos direitos de propriedade deve ser feita na fase legislativa, assumindo que os direitos e liberdades funda-

mentais sejam mantidos. De acordo com o autor: “[...] como concepção política pública, a justiça como equidade, deve ser uma base compartilhada para ponderar a favor e contra várias formas de propriedade, inclusive o socialismo. Para isso, procura-se evitar o preconceito, no nível fundamental dos direitos básicos, da questão da propriedade privada nos meios de produção [...]” (Rawls, 2001, cap. 3, §32, p. 114).

O mesmo ocorria no *PL*. Rawls (1996, conf. VIII) afirma que a justiça como equidade, como concepção política, apesar de incluir um direito à propriedade pessoal como necessário para a independência e a integridade dos cidadãos e cidadãs, não afirma nenhum direito natural de propriedade privada dos meios de produção – nem o seu inverso, i.e., a propriedade pública dos meios produtivos a partir de um direito natural a empresas operárias e/ou geridas pelos trabalhadores. Portanto, para Rawls, tanto um socialismo liberal quanto uma democracia de cidadãos-proprietários poderiam estabelecer, de modo justo e equitativo, uma sociedade bem ordenada, e a questão da propriedade ficaria aberta para ser resolvida dentro das condições históricas e das tradições de cada país ou nação, levando em conta as instituições e as forças sociais dentro de cada país. A justiça como equidade apenas ofereceria uma concepção de justiça pela qual essas questões poderiam ser decididas levando em conta as circunstâncias particulares de cada Estado. Essa ideia, é verdade, já poderia ser encontrada em *TJ*.

Para Rawls, portanto, quando uma decisão prática deve ser tomada entre esses dois regimes, deve-se olhar para as circunstâncias históricas da sociedade, para as suas tradições de pensamento e prática política etc., não cabendo à justiça como equidade decidir entre eles, mas tentando estabelecer orientações sobre a forma como a decisão pode ser razoavelmente

tomada. A grande diferença entre um regime econômico socialista e um regime que permite a propriedade privada dos meios de produção, como a democracia de cidadãos-proprietários, é que se supõe que os meios de produção sejam públicos e que as empresas são geridas por conselhos de trabalhadores, ou por agentes por eles nomeados. Desse modo, seria necessário distinguir o setor público em dois aspectos: (i) diferenciar uma sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção e o socialismo (que não permite); (ii) a proporção do total dos recursos sociais dedicados aos bens públicos, cuja ideia principal é que um bem público tem duas características, a indivisibilidade e a publicidade.

Sobre o primeiro ponto, tem-se que a distinção clássica afirma que o setor público sob o socialismo é muito maior do que em uma economia que permite a propriedade privada, pois, em um regime de propriedade privada dos meios produtivos, o número de empresas públicas é presumivelmente pequeno e limitado a casos especiais, como os serviços públicos e o transporte. Já o segundo o ponto levantado é o de que há muitos indivíduos – um público – que desejam mais ou menos os mesmos bens públicos, porém, para poderem desfrutar deles, é necessário que sejam divididos em uma mesma quantidade. Essa quantidade produzida não pode ser dividida como os bens particulares, já que existem vários tipos de bens públicos, dependendo do seu grau de indivisibilidade e do tamanho do público em questão. Rawls (1999a) discorda da definição clássica e afirma que não há uma ligação entre os bens públicos e a questão da propriedade pública dos meios de produção, pois uma economia de propriedade privada pode alocar uma grande parcela da renda nacional para esses fins enquanto uma

sociedade socialista pode alocar apenas uma pequena parte, alterando a pressuposição inicial.

De acordo com Rawls (1999a), um regime socialista liberal pode se fazer valer de uma economia de mercado e de suas vantagens, como a eficiência, pois, dessa forma, seria consistente com a igual liberdade e igualdade equitativa de oportunidades, dadas as instituições de base necessárias, e deixaria na responsabilidade de cada pessoa a liberdade de escolher carreiras e profissões. Para Rawls (1999a), portanto, tanto os sistemas privados de propriedade privada quanto os regimes socialistas permitem a livre escolha da ocupação e do local de trabalho. Segundo Rawls (1999a), um sistema de mercados descentraliza o exercício do poder econômico, de maneira que, independentemente da natureza interna das empresas (se são privadas ou públicas, geridas por empresários ou gestores eleitos pelos trabalhadores), tomam os preços dos produtos e das entradas como dados e elaboram os seus planos em conformidade.

5.3 PREENCHENDO A LACUNA: O SOCIALISMO PARTICIPATIVO

Já se falou que Rawls deixou uma lacuna quando não especificou de modo detalhado o seu conceito de socialismo liberal. Edmundson (2017) tentou preencher essa lacuna com o socialismo clássico, marxista, por assim dizer – além disso, argumentou que apenas esse regime é que efetivamente seria aceito por Rawls. Julga-se que ambos os pontos de Edmundson não se seguem. Mais do que isso, acredita-se que Piketty apresentou um regime econômico que conseguiria preencher esse espaço deixado por Rawls em

sua teoria. Sublinha-se que, como visto, a partir do diagnóstico econômico apresentado por Piketty (2014) sobre as desigualdades socioeconômicas enquanto um processo da dinâmica de acumulação de capital, que pode ser explicado por meio das duas leis gerais do capitalismo mais a regularidade $r > g$, tem-se por objetivo destacar que o grande problema das desigualdades socioeconômicas contemporâneas não é apenas econômico, mas moral e político – que não pode ser resolvido sem a mudança radical do sistema econômico (capitalista) para um regime mais equitativo e justo, que respeite o *status* moral de igualdade das pessoas, como afirmado pelos igualitaristas sociais.

Para Piketty (2019), esse regime seria o socialismo participativo: dada a experiência histórica que se tem hoje, e, em particular, com os êxitos e fracassos observados durante o século XX, é possível que se estabeleça limites para as propriedades, que não devem ficar à mercê de “verdades matemáticas”, mas devem ser objetos de deliberação e experimentação permanentes, visando ir mais longe, sobretudo, na delimitação de um socialismo participativo e da propriedade temporária e partilhada, que permitem superar tanto o capitalismo como o *sovietismo*. Segundo Piketty (2019), o socialismo participativo recebe essa denominação porque há uma preferência pela participação e descentralização, assim como uma distinção entre o seu projeto e o socialismo real – planejado e centralizado. O autor acredita ser possível recorrer a iniciativas descentralizadas levadas a cabo por propriedades privadas de dimensão razoável, evitando a concentração de participações patrimoniais excessivas.

Piketty (2019) julga que a propriedade privada, devidamente regulamentada e limitada no seu âmbito, é um dos elementos da descentraliza-

ção e da organização institucional que permite que diferentes aspirações e características individuais sejam expressas e desenvolvidas ao longo do tempo. Assim sendo, deve-se (i) debater a extensão da propriedade privada, visando garantir a justiça social; (ii) contar com um imposto altamente progressivo sobre a propriedade; e (iii) com a repartição universal do capital e o equilíbrio entre os direitos de voto dos trabalhadores e os dos acionistas dentro das empresas.

No pensamento de Piketty (2019), há três maneiras de se ver a propriedade, para além do sistema baseado na propriedade privada dos meios de produção e na onipotência dos acionistas. A primeira é a propriedade pública, em que o Estado central – ou uma autoridade local, ou ainda uma agência sob o controle das autoridades públicas – torna-se proprietária de uma empresa, em lugar dos acionistas privados, visando equilibrar o poder do proprietário privado com o do Estado (esse era o tipo de propriedade na URSS). O segundo modo é a propriedade social, modelo no qual os trabalhadores participam da gestão das empresas e partilham o poder com acionistas privados, podendo inclusive expulsá-los por completo da empresa, e objetiva-se partilhar o poder e o controle sobre os meios de produção ao nível das empresas (esse é o modelo nórdico e germânico de cogestão e autogestão dos trabalhadores). Por último, há o modelo de propriedade temporária, i.e., os proprietários privados mais ricos devem devolver anualmente à comunidade uma parte do que possuem, para permitir a circulação de bens e uma menor concentração da propriedade privada e do poder econômico.

Piketty (2019) argumenta que essas três formas de superar a propriedade privada são complementares entre si, e que é possível optar por

usar uma mistura delas, para realmente – e de forma sustentável – *superar* o capitalismo. Para Piketty (2019), a propriedade social do capital partilhado entre acionistas e trabalhadores e a ideia de propriedade temporária são os pilares do socialismo participativo e do social-federalismo, e formam o conceito de propriedade justa. Elas, sozinhas, porém, não conseguiriam superar o capitalismo, portanto, para evitar a concentração das propriedades, torna-se necessário instituir também um imposto progressivo sobre a propriedade, visando assegurar a verdadeira circulação de capital.

O imposto anual progressivo sobre a propriedade é cobrado com base no total dos ativos detidos, que pode ser considerado como um índice de capacidade de pagamento mais revelador e sustentável (e, em certa medida, menos facilmente manipulado) do que a renda anual. Piketty (2019) realça que o imposto anual progressivo sobre a propriedade, em comparação com o imposto sobre a renda, é mais difícil de ser manipulado, especialmente pelos mais ricos, cujo rendimento, no sentido fiscal, representa frequentemente apenas uma fração insignificante dos ativos, enquanto a maior parte do rendimento, no sentido econômico, se acumula em explorações familiares ou estruturas específicas. Além disso, não se considera isentar os grandes proprietários. O imposto anual progressivo pode, em comparação com o imposto progressivo sobre heranças, se adaptar muito mais rapidamente às alterações da riqueza e da capacidade contributiva de cada um.

Piketty (2019) alega que a tributação progressiva da propriedade parece ser um instrumento indispensável para assegurar uma maior circulação e difusão da propriedade e julga que seu projeto cria um sistema público de herança para todos, de modo que, por exemplo, pode permitir que todos os jovens adultos, aos 25 anos, tenham um capital. Esse sistema público de

heranças seria preferível, dado que, enquanto a herança privada conduz a uma considerável incerteza quanto à idade em que se receberá a herança, há também o fato de que nem todos partilham dessa *loteria natural* de nascerem em uma família que tem heranças para os seus novos membros.

O autor acredita que o sistema público de heranças seria responsável por permitir um rejuvenescimento muito forte do patrimônio, o que seria um excelente fator de dinamismo social e econômico. Sua principal novidade seria o fato de utilizar tanto as receitas de impostos sucessórios como de um imposto anual e progressivo sobre a propriedade para financiar a dotação de capital, o que permitiria alcançar montantes muito maiores e uma circulação substancial e permanente de propriedade. O economista francês acredita que sua ideia de um sistema público de heranças serviria para a verdadeira difusão da propriedade, permitindo que os 50% mais pobres detenham uma parte significativa dos bens e participem plenamente na vida econômica e social. Segundo o autor, tem-se com o sistema público de heranças uma generalização da noção de reforma agrária, transformando-a em um processo permanente de todo o capital privado.

Para Piketty (2019), as reformas agrárias experimentadas, sobretudo no século XX, possuíram uma grande relevância sociopolítica, pois elas eram uma forma excepcional de imposto sobre a propriedade privada, e visavam a ocupação de algumas das superfícies mais extensas (até 40%-50%, ou mesmo quase todas, no caso de propriedades que, por vezes, cobrem regiões inteiras) e a sua redistribuição em pequenas parcelas para agricultores individuais.

Dessa forma, o autor julga que não é surpreendente que elas sejam objeto de intensas lutas sociais e políticas, tendo como exemplos as refor-

mas agrárias do Japão e da Coreia do Sul, em 1947 – 1950, que foram extremamente bem-sucedidas, pois permitiram estabelecer uma distribuição relativamente igualitária das terras agrícolas e foram acompanhadas de estratégias de investimento social e educativo que permitiram o arranque econômico e o consenso político em torno da estratégia de desenvolvimento. Já as reformas tentadas na América Latina, em particular no México, desde a Revolução de 1910, têm encontrado forte resistência por parte dos proprietários e têm sido acompanhadas por processos políticos muito longos e, muitas vezes, caóticos.

O economista francês, porém, alega que elas são mecanismos limitados, pois apenas resolvem temporariamente a questão da concentração da propriedade e do poder econômico e político. Segundo Piketty (2019), a experiência histórica mostra que novas desigualdades são constantemente recriadas a partir de novas formas de propriedade. Por isso, é necessário utilizar um imposto predial progressivo em uma base anual e permanente, com taxas aplicáveis às maiores detenções de ativos, que são naturalmente mais limitadas do que as utilizadas no contexto de uma imposição excepcional, mas suficientemente elevadas para permitir uma verdadeira mobilidade da riqueza e evitar a reconstituição de uma concentração excessiva. Dessa maneira, se esse imposto for usado para financiar uma dotação de capital universal para cada jovem adulto, será uma forma de reforma agrária permanente e contínua, aplicável a todo o capital privado e não apenas à terra agrícola.

A ideia do economista francês é que, com a dispersão da propriedade, mais pessoas possuirão meios próprios de subsistência e não precisarão se submeter a trabalhos exploratórios ou degradantes. A distribuição

equitativa da propriedade dos meios de produção (assim como da renda e da riqueza) não é, portanto, justificada como uma maneira de redistribuir a propriedade (mais pessoas terão mais propriedades, por meio de uma divisão mais equitativa), mas como uma característica moral, antiarbitrária, i.e., o fato de que, com os meios produtivos mais dispersos, ninguém é tão poderoso ao ponto de poder degradar seus companheiros ou companheiras de cooperação social.

Essa ideia assemelha-se ao pensamento expresso por Rousseau, segundo o qual nenhum cidadão e cidadã pode ser suficientemente rico/a para poder comprar outro/a, nem ninguém pode ser tão pobre a ponto de ser obrigado/a a se vender¹¹. Esse passo além, como argumentou Rawls, não é dado pelo estado de bem-estar social. Nem mesmo a social-democracia europeia do século XX, como mostrou Piketty (2019), avança nessa direção: falhou (i) nas tentativas de instituir novas formas de partilha do poder e de propriedade social corporativa; (ii) em oferecer respostas eficazes à profunda necessidade de igualdade de acesso à formação e ao conhecimento; e (iii) na possibilidade de ultrapassar os limites da tributação.

De acordo com Piketty (2019), para os problemas persistentes das desigualdades em sociedades capitalistas, deve-se adotar o imposto anual progressivo sobre a propriedade, a partilha das propriedades privadas por meio da propriedade temporária, e a divisão justa do capital e dos votos entre os acionistas e a classe trabalhadora. Dessa maneira, além de se superar o capitalismo, chega-se a uma sociedade justa, que deve ser entendida en-

11 Dessa forma, discorda-se da leitura de Brisset e Walraevens (2020), a qual afirma que Piketty está, em última instância, interessado nas desigualdades entre indivíduos, sem analisar os fundamentos socioeconômicos, ou seja, a forma como o sistema econômico produz as desigualdades.

quanto “[...] aquela que permite que todos os seus membros tenham acesso aos bens fundamentais mais amplos possíveis. Estes bens fundamentais incluem a educação, a saúde, o direito de voto e, de um modo mais geral, a plena participação de todos nas diversas formas de vida social, cultural, econômica, cívica e política [...]” (Piketty, 2019, p. 1228). Segundo o autor, uma sociedade justa organiza as relações socioeconômicas, as relações de propriedade e a distribuição de renda e bens, a fim de permitir que os membros menos favorecidos desfrutem das mais altas condições de vida possíveis. Ela não implica em uniformidade ou igualdade absoluta, de modo que, visando assegurar diferentes aspirações e opções de vida, vê as desigualdades de renda e de propriedades como justas, desde que ajudem a melhorar as condições de vida e aumentem o leque de oportunidades disponíveis para os menos favorecidos. E é por isso que a propriedade privada não é excluída da sociedade justa. Porém, isso não pode servir para justificar qualquer nível de desigualdade¹².

Cabe destacar que, no pensamento do economista francês, a introdução de um imposto progressivo sobre a propriedade, permitindo o financiamento de uma dotação de capital universal, não teria sua influência restrita ao nível local – seja dentro de uma cidade, país ou até mesmo continente –, mas poderia contribuir, também, para enfrentar os abusos da desigualdade e de identidade do atual capitalismo globalizado. Para o autor, portanto, é necessário o desenvolvimento de uma nova forma de organização da globalização, com tratados de codesenvolvimento que coloquem em seu centro objetivos quantificados de justiça social, fiscal e climática e condicionem a busca de fluxos comerciais e financeiros à sua realização.

12 Esse ponto de Piketty soa bastante próximo do pensamento rawlsiano.

Enfatiza-se que, para Piketty (2019), a questão climática só pode ser vista como uma questão complementar da justiça social, julgando-se ser uma melhor solução aquela que tem por objetivo tributar de forma progressiva as emissões de carbono a nível dos consumidores individuais. Essa redefinição do quadro jurídico exige a retirada de uma série de tratados existentes, nomeadamente os acordos de livre circulação de capitais em vigor desde os anos 80 e 90, que impedem a realização de tais objetivos, em vista de regras baseadas na transparência financeira, na cooperação fiscal e na democracia transnacional. Contra o avanço dos discursos nacionalistas xenófobos, Piketty (2019) frisa ser necessário articular uma teoria transnacional da democracia, baseada no federalismo democrático e na construção de padrões de justiça socioeconômica nos níveis regional e, depois, global.

Para o autor, se gregos, húngaros, bávaros e britânicos fossem considerados parte da mesma comunidade política, com os mesmos direitos de deliberar e estabelecer regras sociais, jurídicas e fiscais comuns, como a fixação de salários, a progressividade do imposto sobre a renda e o imposto predial etc., seria possível ultrapassar essas divisões de identidade e redefinilas em uma base socioeconômica pós-nacional. Piketty (2019) afirma que o regime de concorrência fiscal exacerbada e de liberalização dos fluxos de capitais sem coordenação política e sem troca automática de informações bancárias, introduzido por iniciativa da Europa e dos Estados Unidos desde os anos 80 e 90 – i.e., a globalização financeira – tem tido consequências extremamente indesejáveis e prejudiciais para os países pobres, particularmente os países africanos. Desse modo, é necessária uma cooperação jurídica e fiscal ambiciosa dos países ricos e uma maior transparência internacional sobre os ativos financeiros e os lucros das multinacionais, sendo que esses

mecanismos poderiam permitir aos países mais pobres o desenvolvimento de suas regras fiscais e estatais em condições muito melhores.

O economista francês afirma que, no plano ideal ao menos, a devolução da progressividade fiscal e o desenvolvimento de um imposto progressivo sobre a propriedade devem ser realizados no quadro da maior cooperação internacional possível, sendo que a melhor solução seria a criação de um registro financeiro público que permita aos Estados e às administrações fiscais trocar todas as informações necessárias sobre os detentores finais dos ativos financeiros emitidos nos diferentes países. Isso significa que, em termos mais gerais, a autoridade pública poderia exigir que todas as empresas com atividade ou interesses – por exemplo, na França – transmitissem informações sobre os seus titulares, na medida em que essas informações sejam úteis para a aplicação da legislação fiscal que decidiu adotar, de forma que a transparência dos ativos tornaria possível a criação de um imposto predial progressivo e unificado. Recordar-se, nesse ponto, a ideia de Piketty dos *vouchers* de participação democrática, cujo objetivo central é promover a democracia participativa e igualitária. Acredita-se que o principal ponto em favor dessa ideia de *vouchers* de participação democrática é o fato de acabar com a influência política dos mais ricos por meio do financiamento privado, seja empresarial ou pessoal, em partidos políticos e candidatos, que desrespeita a igualdade de participação e influência das pessoas.

Piketty (2019) visa evitar a concentração da propriedade por meio de um equilíbrio entre propriedades públicas, sociais e temporárias, sendo que, junto ao equilíbrio entre os três tipos de propriedades, há um imposto progressivo que visa uma maior circulação e difusão da propriedade. A partir desse imposto, o economista francês afirma que é possível financiar um

sistema público de herança para todas as pessoas de uma sociedade, que rejuvenesceria o patrimônio e alcançaria montantes de circulação substancial e permanente das propriedades. O autor, recorda-se, afirma que, a partir de um sistema público de heranças, seria possível chegar ao pagamento de um dividendo social a todas as pessoas no 25º aniversário. Esse sistema público de heranças seria justificado pelo fato de que, ao se permitir o sistema privado de heranças, o *status* de igualdade moral entre as pessoas é desrespeitado, pois, quando algumas pessoas têm expectativas iniciais de vida superiores a outras, decorrentes não de suas escolhas, mas da *loteria natural*, a ideia de igualdade moral não está sendo verdadeiramente respeitada¹³.

O sistema público de heranças também serviria para a verdadeira difusão da propriedade, pois, a partir dele, haveria uma generalização da noção de reforma agrária, que seria vista enquanto um processo permanente de todo o capital privado. Desse modo, no pensamento de Piketty (2019), pode-se chegar a uma sociedade justa. Acredita-se, assim, que o dividendo social de Piketty não estaria dentro do escopo da renda básica e, dessa forma, o esquema público de heranças e a própria ideia de propriedade temporária seriam necessárias, porque apenas medidas redistributivas não seriam suficientes para resolver os problemas das desigualdades, devendo-se recorrer às medidas de políticas públicas pré-distributivas (*ex-ante*) do capital. Piketty (2016, p. 12) já afirmava:

Como Meade, acredito que a tributação progressiva da renda, herança e riqueza é importante tanto para a redistribuição quanto para a pré-distribuição: é claro que é uma ferramenta indispensável para limitar *ex-post* a desigualda-

13 Esse ponto estaria em consonância com o pensamento de Scanlon (2003b [1996]), segundo o qual se deve preservar a igualdade dos pontos de partida, que é exigida pela equidade processual.

de induzida pelo mercado; mas também reduz *ex-ante* a desigualdade de ativos e, mais importante ainda, ajuda a promover a transparência financeira, sem a qual a democracia econômica e formas alternativas de propriedade não podem florescer [...].

No pensamento de Piketty, assim como no de Rawls, as redistribuições *ex-post* são necessárias e importantes, mas deve-se procurar, sobretudo, políticas que alterem a distribuição primária da renda, i.e., as alterações fundamentais do sistema jurídico, fiscal e educativo, que permitem aos 50% mais pobres ascender a empregos mais remunerados e bens melhores. Desse modo, se em 2013/14 o economista francês argumentou em favor de um imposto mundial sobre o capital, quer dizer, de uma medida redistributiva que pode ser colocada dentro do escopo da social-democracia, depois da publicação e reverberação d'*O capital no século XXI*, Piketty ultrapassa os limites do capitalismo em favor de uma mudança no regime econômico. Além de adotar medidas redistributivas, adota também políticas públicas *ex-ante* (i.e., pré-distributivas) como Rawls. Portanto, julga-se que o socialismo participativo de Piketty pode caminhar ao lado da democracia de cidadãos-proprietários em busca da justiça social, enquanto alternativas ao capitalismo, justificadas a partir da justiça como equidade.

Acredita-se, assim, que o socialismo participativo de Piketty (2019) – por meio de políticas pré-distributivas de capital, com as mudanças do caráter da propriedade, o sistema público de heranças e os *vouchers* de participação democrática etc. – pode ser caracterizado para além do estado de bem-estar social, pertencendo ao escopo do socialismo democrático liberal de Rawls. O que faria esse regime ultrapassar os limites do estado de bem-estar, e do capitalismo, de um modo geral, é o fato de as propriedades

dos bens produtivos não fiquem concentradas nas (poucas) mãos dos proprietários privados, mas serem amplamente dispersas, impedindo, inclusive, a criação de uma classe social privilegiada e que poderia exercer influência econômica nas decisões políticas e democráticas da sociedade.

Reconhece-se, obviamente, que ainda não se tem elementos (empíricos) efetivos para julgar como uma sociedade regida por meio de um socialismo participativo efetivamente irá funcionar, porém, acredita-se que se está diante de uma das propostas mais significativas, ao lado da democracia de cidadãos-proprietários, para um mundo mais justo e equitativo. Portanto, acredita-se que Piketty e Rawls apresentam, de modo complementar, as propostas mais robustas para se enfrentar o capitalismo neoproprietarista (ou neoliberal) do século XXI. Para se evitar o colapso cada vez mais eminente do planeta Terra, julga-se que se deve lutar em favor da implementação da democracia de cidadãos-proprietários e/ou do socialismo participativo (dependendo das circunstâncias históricas e das tradições de cada país), objetivando um rompimento do crescimento econômico constante, visando a satisfação das necessidades humanas básicas e compatível com uma economia sustentável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Piketty (2014) afirma que o século XXI está experienciando dois tipos de desigualdades que não são opostas entre si, i.e., sociedades hiperpatrimoniais e hipermeritocráticas, nas quais a herança domina o trabalho e o trabalho domina a herança, fazendo com que o século nascente seja o mais desigual já experienciado, se nada for feito. O autor sublinha que não se vive mais sob o capitalismo produtivo, como na época de Marx, mas sob um capitalismo especulativo e proprietarista, e cabe ao século XXI inventar novos instrumentos para controlar o capitalismo, que está enlouquecido, visando renovar e modernizar o sistema social e fiscal. Na obra que deixou o economista francês mundialmente famoso, *O capital no século XXI*, o autor defende que a saída seria a criação de um imposto mundial sobre o capital.

O livro de Piketty foi interpretado por muitos leitores como uma obra que, apesar de colocar o caráter político das desigualdades no centro das discussões, esquece que as desigualdades são frutos de ações políticas

e institucionais. Essa leitura ficou particularmente clara pela afirmação do economista francês de que as Guerras Mundiais foram as responsáveis pela tábula rasa das desigualdades no século XX. Piketty reconheceu que sua leitura estava essencialmente incorreta. Na tentativa de suprir essa falha, em 2019, publicou a obra *Capital e ideologia*, cujo foco é justamente explicitar os fenômenos políticos e ideológicos que estão por trás – justificando e dando sustentação – das desigualdades do século XXI. No livro de 2019, Piketty percebe que as guerras não foram as responsáveis pela diminuição das desigualdades no século XX. Esse processo decorreu, em partes, da construção daquilo que se chamou de social-democracia europeia.

Com isso, o autor afirma que as desigualdades são constructos ideológicos e políticos e salienta que se deve levar em conta as diversidades institucionais das sociedades. As coisas nem sempre foram assim. E não precisam ser sempre assim. Todas as sociedades resultam do modo como as suas instituições políticas e sociais são organizadas. Piketty, assim como Rousseau, acredita que as desigualdades são resultado de construções ideológicas que permeiam as sociedades de algum modo, são vistas como legitimadas pelas pessoas, ou melhor, são de algum modo consentidas (autorizadas) pelas próprias pessoas concernidas. Assim, para o economista francês, o que daria a cola social para que as desigualdades sociais pudessem ser aceitas e perpetuadas é a ideologia. A ideologia cumpre o papel de fazer com que as pessoas aceitem as desigualdades sociais, por maiores e mais injustas que elas sejam, fazendo-as pensar que não é possível alterar o modo de funcionamento do sistema, ou que, se for possível alterar, será para pior.

Sublinha-se que, no pensamento de Rousseau, as desigualdades sociais nada têm a ver com as desigualdades naturais; são desigualdades

de tipos diferentes, e, mais do que isso, as desigualdades naturais não necessariamente levariam às desigualdades sociais. O filósofo genebrino, com essas ideias, inaugura aquilo que hoje é chamado de igualitarismo relacional (como intitulou Anderson).

Os igualitaristas relacionais ou sociais veem as desigualdades sociais como injustas pelo fato elas representarem uma estratificação entre as pessoas, i.e., as desigualdades sociais desrespeitam o *status* de igualdade que é inerente a todas as pessoas de modo semelhante. Porém, os igualitários sociais, apesar de se darem conta de que as desigualdades são vistas no imaginário popular como algo que não é possível superar, não se resignam ao papel da mera crítica.

Rousseau apresenta, em seu *Contrato social*, os caminhos institucionais para a superação das desigualdades. Rawls e Piketty também se esforçam nessa direção. Isso fica particularmente claro quando os autores expõem os regimes econômicos que conseguiriam superar o capitalismo e as desigualdades inerentes do regime econômico vigente. Como se sabe, Piketty defendeu o socialismo participativo – que, neste trabalho, é visto como o regime que preenche a lacuna deixada por Rawls no socialismo liberal –, e Rawls defende, além do socialismo liberal, a democracia de cidadãos-proprietários.

Deve-se frisar que John Rawls é um dos filósofos políticos mais importantes do século XX. Chamando a atenção para a estrutura básica das sociedades e estipulando o princípio de justiça para instituições sociais, Rawls altera todo o *status quo* da filosofia até então vigente. Buscando distribuir igualmente os valores políticos e sociais, Rawls apresenta seus dois princípios da justiça como equidade, a saber, (P1) a igual liberdade e (P2) o prin-

cípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Assim, no primeiro princípio, no qual defende-se que as liberdades básicas iguais devem ser organizadas de modo que as pessoas possam usufruir de suas liberdades em um regime plenamente adequado, Rawls procura apresentar a ideia de que as liberdades básicas fundamentais devem ser, de algum modo, equilibradas em uma sociedade plural e liberal.

A preocupação de Rawls com as desigualdades é a mesma de Piketty. Ela decorre sobretudo do fato de que os rendimentos desiguais permitem que as pessoas que estão no topo da pirâmide social, o 0,1%, além de terem um poder econômico superior a seus concidadãos e concidadãs, também possam ter em suas mãos poderes e influências políticas superiores aos das demais pessoas, de forma que podem influenciar de modo decisivo em uma eleição, sem que essa oportunidade esteja disponível aos/às menos favorecidos/as, desrespeitando o *status* de igualdade entre as pessoas.

Desse modo, as desigualdades socioeconômicas são, além de um problema econômico, um problema político. Realça-se que, se as desigualdades são produtos ideológicos, pode-se dizer que aqueles que mais se beneficiam dessa ideologia conseguem interferir de modo decisivo na política institucional, expressando suas visões de mundo, visando a manutenção de seus privilégios e fazendo com que se tenha a ideia de que o mundo atual com sua organização é o único caminho possível. Para Rawls, com as desigualdades exorbitantes, não é possível assegurar o valor equitativo das liberdades políticas, e, por isso, desde o seu primeiro princípio de justiça como equidade, já haveria restrições econômicas às desigualdades, ou melhor, exigências pré-distributivas.

Sublinha-se que, para Rawls, não basta apenas que as pessoas possam escolher democraticamente os políticos em suas sociedades, pois os desejos são mais ambiciosos e radicais que isso. A ideia é que uma pessoa que pode votar e escolher um partido político, ou causa para apoiar, também pode ser votada, levantar a sua bandeira e ter sua voz escutada pelas suas parceiras de cooperação social. O mesmo se dá para Piketty, que, a partir do preceito “uma pessoa, um voto”, defende os *vouchers* de participação democrática. Essa ideia, que advém de Julia Cage, ressalta que, em todos os anos, seriam distribuídos *vouchers* de iguais valores a todas as pessoas para que pudessem escolher causas e partidos políticos para depositarem a sua contribuição. Se o ocidente não conseguiu ainda equalizar a democracia e o dinheiro, isso não significa que se deva jogar fora os preceitos democráticos e optar-se por um regime de partido único, como o caso chinês.

Se o P1 rawlsiano objetiva a igualdade das liberdades básicas, o segundo princípio da justiça diz respeito ao modo como as relações econômicas devem ser ordenadas em uma sociedade justa. Diferentemente de uma visão que, infelizmente, se tornou senso comum, defende-se que Rawls não aceita, com o princípio da diferença, desigualdades exorbitantes e nem que a justiça como equidade seja uma defesa do *status quo* e do estado de bem-estar social. Isso fica nítido quando se analisa o igualitarismo subjacente ao pensamento de Rawls, que, enquanto igualitarista social, não está preocupado apenas em assegurar a igualdade de renda e riqueza entre as pessoas.

O objetivo de Rawls é, como Rousseau, assegurar o *status* de igualdade entre as pessoas, de modo que se exclui, inclusive, a possibilidade de uma sociedade que seja distributivamente igualitária, mas que é opressora politicamente, organizada, por exemplo, a partir de castas. A ideia por trás

do igualitarismo rawlsiano, portanto, é que o *status* moral de igualdade das pessoas estaria sendo desrespeitado em uma sociedade de castas, que, embora fosse economicamente igualitária, permitiria que as pessoas fossem diferenciadas por outras considerações que não econômicas (cor, sexo, gênero etc.), e isso seria inaceitável em uma sociedade justa e bem ordenada por meio dos princípios de justiça como equidade.

O segundo princípio da justiça como equidade não diz respeito a um princípio de reparação, logo, não se objetiva, com o princípio da diferença, reparar as desigualdades oriundas do capitalismo. O princípio expressa um critério de reciprocidade, a ideia de que, em uma vida em sociedade, todos devem fazer a sua parte. Rawls, apesar de rejeitar uma igualdade absoluta na justiça distributiva, procura, com o princípio da diferença, defender uma vida melhor aos menos favorecidos, a possibilidade de que seus destinos serão independentes de suas contas bancárias, classes sociais, cor, sexo, gênero etc. Assim, cabe ao princípio da diferença, em conjunto com os demais princípios da justiça como equidade, organizar a estrutura básica da sociedade, de modo que as desigualdades existentes contribuam efetivamente para o benefício dos menos favorecidos. Com isso não se quer maximizar a posição de qualquer grupo, nem se exige a eficiência econômica (apesar de ela ser importante).

Dessa forma, associou-se o pensamento rawlsiano ao igualitarismo relacional de Rousseau. A partir da ideia de que os regimes econômicos e os sistemas sociais são produtos das ações humanas, pensa-se nas possibilidades de modificação da realidade no sentido de melhorar as condições socioeconômicas daquelas pessoas que mais sofrem, uma vez que o problema das desigualdades não é a desigualdade em si, mas o fato de elas desres-

peitarem o autorrespeito das pessoas, de as desigualdades desrespeitarem a igualdade de *status* que é inerente a todos os seres humanos. As desigualdades, assim, são um problema porque causam a dominação, sobretudo política. Rawls, visando evitar que a dominação prevaleça em uma sociedade bem ordenada, defende o valor equitativo das liberdades como uma maneira de assegurar que as pessoas tenham o seu *status* de igualdade respeitado.

Os princípios da justiça como equidade funcionam e devem ser avaliados a partir de uma visão holística, pois funcionam em conjunto e não devem ser vistos de modo separado. Como consequência, tem-se a igualdade equitativa de oportunidades, visando assegurar o autorrespeito e a independência das pessoas. Dessa forma, assegura-se aos menos favorecidos uma igual chance de competir com os demais membros da sociedade em um cargo ou posição de prestígio. Não se trata de uma igualdade meramente formal, mas se assegura a possibilidade de ação igual, uma igualdade real (substancial). Ao se depararem com essa ideia, muitos teóricos e críticos de Rawls pressupuseram uma leitura meritocrática no autor de *TJ*. Segundo essa visão, o real objetivo de Rawls com a igualdade equitativa de oportunidades seria assegurar um mundo no qual as pessoas são as únicas responsáveis por seus sucessos ou fracassos, onde as condições externas são isoladas e tudo o que conta é a força de vontade, a dedicação e o mérito.

Rawls, diferentemente do que essa leitura oferece, não é um defensor do mérito e da meritocracia como critérios de justiça social. Segundo Rawls, não é possível definir o que é o mérito e o merecimento de uma pessoa, ou melhor, não é possível delimitar onde começam ou terminam essas ideias na vida de uma pessoa. Por isso, o mérito não pode ser visto como um critério de justiça social e de distribuição de ônus e bônus sociais.

Piketty, assim como Rawls, afirma que as desigualdades devem ser justificadas no interesse comum. Para o economista francês, as ideias meritocráticas servem para esconder a realidade das desigualdades, que é muito menos decorrente do mérito e do bom trabalho do que querem os apologetas do neoproprietarismo (para usar o termo do autor). Com o mérito, encobre-se o *background* institucional que possibilita que algumas pessoas possuam muito mais renda e riqueza do que as outras, de forma que aquelas que menos têm ainda são vistas como as responsáveis pelas suas condições.

Com a glorificação dos *vencedores* e culpabilização dos *perdedores*, esconde-se que aqueles que perderem nunca tiveram a chance de competir de igual para igual, e, mesmo que tivessem tido essa chance, para que não fosse possível voltar ao mundo desolador das desigualdades, seria necessário que, constantemente, houvesse uma grande redistribuição. Por isso, os autores se colocam ao lado dos regimes pré-distributivistas.

Sublinha-se que, no pensamento de Rawls, o objetivo do princípio da diferença – que deve ser lido em conjunto com o P1 e com a igualdade equitativa de oportunidades – é, antes de tudo, assegurar a igualdade democrática. É um princípio de reciprocidade segundo o qual as relações entre os cidadãos e cidadãs de uma sociedade não podem ser vistos/as de modo hierárquico, e o respeito ao *status* de igualdade deve ser sempre respeitado.

Recorda-se que, ao defender a igualdade democrática, Rawls se colocou contra a liberdade natural e a igualdade liberal, i.e., contra o *laissez-faire* e o estado de bem-estar social. Assegura-se, portanto, que as pessoas serão igualmente respeitadas enquanto cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática. Com a igualdade democrática, Rawls escapa do dilema

“reforma ou revolução”, tão comum nas discussões dos anos 80 do século passado, e crava sua posição como um defensor da democracia radical.

Após o lançamento de *TJ*, tornou-se comum a leitura de que Rawls era um defensor do estado de bem-estar social. A ideia é que Rawls, com seus princípios, sobretudo o princípio da diferença, desejava meramente reparar as injustiças do mundo capitalista; era, por conseguinte, um reformista, um defensor do *status quo* que estava preocupado com as injustiças do mercado, e julgava que era papel do Estado, por meio de uma série de políticas públicas, corrigir essas imperfeições. Para essas leituras, Rawls não só é um defensor do capitalismo, como é o principal defensor, aquele autor que apresentou a principal defesa do modelo capitalista no século XX. No entanto, julga-se que essa leitura de que a *TJ* é uma obra de apologia ao capitalismo não passa no crivo de uma leitura atenta da própria obra de 1971, apesar de a rejeição de Rawls ao estado de bem-estar social só ficar mais evidente com a publicação de *JFR* em 2001.

Apesar de reconhecer que não foi claro na sua rejeição ao estado de bem-estar, e finalmente apresentar, na obra de 2001, aqueles regimes que satisfariam os princípios da justiça como equidade, Rawls afirma que o capitalismo, tanto nas versões bem-estaristas quanto nas neoliberais, não consegue satisfazer os princípios da justiça como equidade, pois não consegue assegurar o valor equitativo das liberdades políticas, garantir a igualdade equitativa de oportunidades e não possui um princípio de reciprocidade. Os únicos regimes econômicos que conseguiriam, em suas leituras ideais, cumprir com esses objetivos eram a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático liberal, termos que Rawls retira das obras do economista britânico James Meade. Sublinha-se que o fato de Rawls ter sido lido

como um defensor do capitalismo, mais uma vez, o aproxima de Piketty, que também foi visto como um apologeta do regime econômico vigente. Para ser livrar dessa pecha, como se viu, Piketty lançou *Capital e ideologia*, em que apresentou o seu socialismo participativo.

Cabe, nesse ponto, lembrar que o conceito de democracia de cidadãos-proprietários não possui uma história retilínea e nasce no seio do conservadorismo britânico, em contraposição justamente ao socialismo marxista. A ideia dos conservadores, ao cunharem o termo democracia de cidadãos-proprietários, era mostrar seus apoios à propriedade privada, mas sem se mostrarem insensíveis às lutas dos trabalhadores, assim, acreditavam que, com uma ampla distribuição da propriedade, conseguiriam apoio dos trabalhadores e, ao mesmo tempo, fazer frente à esquerda marxista, assim como ao *Labour Party*. Contudo, a democracia de cidadãos-proprietários não ficou presa às ideias conservadoras, não sendo um exagero afirmar que, no século XX, as mais variadas correntes filosóficas dos mais variados campos políticos defenderem alguma interpretação desse regime econômico. Dentro do campo progressista, ou de esquerda, James Meade é quem primeiro apresenta uma perspectiva da democracia de cidadãos-proprietário, que toma de assalto as discussões, sobretudo, do partido trabalhista britânico – e que, posteriormente, Rawls julgou ser o caminho para efetivar os princípios da justiça como equidade.

Enquanto um keynesiano que procurava equalizar a liberdade, a equidade e a eficiência, Meade defende um novo regime de propriedade para as sociedades. É assim que o autor chega ao socialismo liberal e à democracia de cidadãos-proprietários. Na visão do autor, não seria necessário optar por um ou outro regime; eles poderiam ser de algum modo coaduna-

dos nas práticas sociais e nas instituições de uma sociedade justa. Mais do que isso, Meade acredita ser possível juntar o melhor do capitalismo com o melhor do socialismo. Assim, apesar de ser um economista de esquerda, Meade não demonizava o capitalismo, e julgava ser possível fazer dos mercados uma ferramenta em favor da igualdade social. O economista britânico, contudo, se mostrava eticamente contrário às grandes desigualdades decorrentes dos mercados, e é nesse sentido que Meade defende os novos regimes econômicos. Meade também julga ser necessário um esquema de impostos, sobretudo, progressivos sobre o capital, a propriedade e a riqueza (assim como Piketty). Portanto, o autor defende medidas fiscais progressivas que devem ser acrescidas de outras medidas que estimularão a poupança dos pequenos proprietários e a poupança pública.

Além disso, Meade defendeu a renda básica a todas as pessoas, visando que a automação não se tornasse um problema que agravasse ainda mais as desigualdades de renda e riqueza entre as pessoas. Ele acreditou que sua ideia não era uma utopia, seu objetivo era pensar em instituições e políticas públicas que pudessem ser aplicadas para pessoas imperfeitas. Essa sociedade de pessoas imperfeitas, tentando viver uma boa vida, o autor chamou de Aghatopia (um bom lugar para se viver).

Acredita-se que aquilo que Meade chama de Aghatopia, Piketty chama de utopia útil, e Rawls, de utopia realizável. Nessa sociedade, Meade julga que se poderia equilibrar os valores de liberdade, equidade e eficiência econômica, e, mais do que isso, haveria uma alternativa *para o* capitalismo, i.e., na Aghatopia, seriam corrigidas as deficiências do sistema capitalista de mercado; portanto, o capitalismo precisa ser reformado – não derrubado. Meade não é um marxista revolucionário, o que é fácil de compreender

enquanto um keynesiano. Contudo, isso não significa que não se possa, a partir das ideias de democracia de cidadãos-proprietários e socialismo democrático, tirar conclusões mais amplas, abrangentes e revolucionárias (sem que, com isso, se defenda a revolução dos proletários).

Quem melhor consegue cumprir esse papel é John Rawls. O autor de *TJ* é muitas coisas, mas não um revolucionário, é verdade. Mas isso não o impediu de apresentar uma perspectiva mais radical da democracia de cidadãos-proprietários do que aquela apresentada por Meade. Apesar de reconhecer sua dívida com o economista britânico, julga-se que o objetivo rawlsiano com a democracia de cidadãos-proprietários é dar um passo mais longo que Meade. Mais do que isso, julga-se que Rawls deseja romper com o modo de produção capitalista, ao mesmo tempo que assegura o valor equitativo das liberdades políticas, a igualdade equitativa de oportunidades e um princípio de reciprocidade, i.e., Rawls quer romper com o capitalismo, mas visa assegurar uma democracia liberal; é um democrata radical. Desse modo, para o autor, os mercados competitivos também são assegurados, e dois regimes econômicos satisfazem as suas exigências, como se sabe, o socialismo liberal e a democracia de cidadãos-proprietários. A despeito de serem originalmente pensados por Meade, possuem leituras bastante divergentes, começando pelo fato de que as sociedades devem escolher uma das alternativas.

A democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana realiza a justiça procedimental pura de uma geração para a outra, assim os cidadãos e cidadãs de uma sociedade bem ordenada são sempre vistos/as como coparceiros/as da cooperação social. A sociedade é o empreendimento em comum que as pessoas se orgulham de levar a frente. Não há uma subclasse, como

pode ocorrer no estado de bem-estar social, pois todas as pessoas possuem um *status* moral de igualdade que é respeitado, evitando tanto a concentração da renda e das propriedades como do poder político. Faz-se isso generalizando a propriedade e o capital humano, impedindo o monopólio. Assim, a democracia de cidadãos-proprietários é um regime econômico pré-distributivista que não espera as pessoas terem um problema econômico para resolver, mas já impede de antemão que o problema ocorra (não deixa o leite ferver e derramar sobre o fogão). Rawls defende a taxaço de heranças e legados, e acredita que se deveria adotar um imposto proporcional às despesas, um imposto sobre o consumo a uma taxa marginal constante, impedindo que o sistema tributário desencorajasse diretamente o trabalho e os esforços e contribuiçoes produtivas.

Sublinha-se que Rawls não defende um tipo de capitalismo com sua democracia de cidadãos-proprietários, pois a generalizaço da propriedade privada dos meios produtivos impede que uma sociedade de classes, como no capitalismo de proprietários e proletários, surja e se desenvolva. Assim, a propriedade sendo constantemente distribuída no início de cada período, com impostos sobre legados e heranças, faz com que as classes capitalistas no sentido diagnosticado por Marx desapareçam. Faz também com que a noço de mais-valia perca sentido. Nenhuma pessoa poderá lucrar sobre outra pessoa. Nenhum trabalho cooperativo poderá servir para o mero enriquecimento pessoal. Com isso, Rawls não afirma que não haverá classes sociais em uma sociedade bem-ordenada. Pelo contrário, o autor pensa ser impossível uma sociedade sem classes. A afirmaço é de que as classes agora não são mais de possuidores e despossuídos. A democracia de cidadãos-proprietários de Rawls é, pois, mais que uma alternativa ao capitalismo,

é um regime anticapitalista, antimonopolista, que não aceita a mais-valia e trabalha para impedir a exploração de classes.

Sublinha-se que, com isso, Rawls não deslegitima as conquistas sociais da social-democracia europeia, nem os ganhos do estado de bem-estar social. A ideia do autor é dar um passo maior, um passo em caminho à superação do regime capitalista. A democracia de cidadãos-proprietários não é um regime exclusivamente pré-distributivo, mas também faz uso dos mecanismos redistributivos, mas sem se prender a eles, e sabendo que eles não conseguirão resolver o problema efetivo, apenas esconder a real dificuldade.

Rawls reconhece que o capitalismo sempre levará à acumulação desenfreada, de modo que a democracia de cidadãos-proprietários é plenamente compatível com o estado estacionário de Mill, no qual a eficiência é levada em conta, mas não é o princípio norteador da sociedade. O objetivo é antes suprir as necessidades humanas. Assim, no regime rawlsiano, pode ser que os menos favorecidos tenham menos renda e riqueza em comparação com uma sociedade capitalista, mas eles terão maiores poderes e oportunidades, incluindo uma maior e mais igual influência política e um *status* social igual ao dos mais favorecidos, terão o autorrespeito assegurado, e seus índices dos bens primários serão efetivados de modo mais abrangente.

Rawls, como se viu, dá muito mais atenção à democracia de cidadãos-proprietários do que ao socialismo democrático liberal. Alguns autores viram nesse fato uma preferência pelo regime que permite a propriedade privada dos meios de produção. Alan Thomas talvez seja a principal expressão dessa visão. O próprio Rawls reconheceu que deu mais atenção à democracia de cidadãos-proprietários e afirmou que isso decorreu do fato que

esse regime está mais presente no imaginário das pessoas do que o socialismo liberal. Contudo, Edmundson julgou que esse fato decorre da timidez de Rawls e que, na verdade, entre os dois regimes, haveria uma clara preferência pelo regime socialista, mas que, para reconhecer isso, era necessário olhar as entrelinhas das obras (e vida) de Rawls.

A ideia de Edmundson é que o socialismo, por tirar as discussões sobre a propriedade privada da esfera pública, ao proibi-la, consegue manter uma maior estabilidade entre as pessoas em uma sociedade bem ordenada do que a democracia de cidadãos-proprietários – que mantém a propriedade privada e, portanto, mantém uma discussão que leva à divisão entre as pessoas. A democracia de cidadãos-proprietários, nessa visão, teria mais dificuldades com a reciprocidade e a publicidade, que são fundamentais para a teoria da justiça como equidade, do que o socialismo liberal. Segundo Edmundson, ao permitir a propriedade privada, a democracia de cidadãos-proprietários faz com que o valor equitativo das liberdades políticas seja prejudicado. Assim, a solução seria prever, na constituição, a proibição das propriedades privadas dos meios produtivos e a escolha por um regime socialista.

O problema da visão de Edmundson começa na afirmação do autor de que Rawls não teve coragem de expressar aquilo que verdadeiramente pensava, pois, se isso seguir, significa que Rawls comprometeu sua integridade intelectual. Logo, pode-se acreditar que a ideia de Rawls enquanto um socialista reticente é muito mais uma interpretação (plausível) do pensamento do filósofo estadunidense do que a consequência de uma leitura exegética que procura nas entrelinhas os verdadeiros significados das ideias expressas nas obras de 71, 93 e 2001. Outro ponto possível de destaque é o

fato de a ideia da propriedade privada implicar no fato da dominação. Acredita-se que, devido ao modo como a propriedade é organizada na democracia de cidadãos-proprietários, com a constante distribuição da propriedade, consegue-se evitar que o fato da dominação ocorra (ou, caso ocorra, que se mantenha).

Também pode-se afirmar que o valor equitativo das liberdades políticas será igualmente assegurado em uma sociedade ordenada pelo socialismo liberal e pela democracia de cidadãos-proprietários, frisando que a prioridade do P1 não significa, como parece supor Edmundson, que a justiça social e política exija a maximização do valor da liberdade política ou qualquer outra liberdade específica, ou a própria liberdade, sendo que a crença na constitucionalidade como ponto fundamental para resolver os problemas divisórios das sociedades pode soar como ingênuo, dado que as constituições podem ser emendadas, além de serem a expressão de um grupo político com maior força e expressão. Recordar-se do caso português e se sublinha o que vem ocorrendo com a constituição brasileira de 1998.

Por fim, contra a ideia de Edmundson de que a democracia de cidadãos-proprietários deveria ser preterida em nome do socialismo, tem-se a própria visão que o autor possui de socialismo. Edmundson apresenta uma visão de socialismo clássico, muito próxima à visão marxista e que foi descartada por Rawls em *JFR*. Edmundson tem um grande problema em definir o que contaria como propriedade privada, e julga-se que sua ideia de alto comando da economia (os *Commanding Heights*) não daria conta de solucionar esse problema, de modo que teria como dificuldade aquelas mesmas questões que foram enfrentadas no socialismo real da URSS de entender e definir quais tipos de propriedades privadas individuais seriam aceitas na

sociedade, como elas seriam ordenadas e distribuídas e, principalmente, os seus valores sociais, quem e de que forma teria direitos a essas propriedades. Assim, apesar de se reconhecer o enorme esforço de Edmundson em tentar preencher a lacuna deixada por Rawls de como o socialismo liberal poderia funcionar para satisfazer aos dois princípios da justiça como equidade, julga-se que quem consegue melhor preencher essa perspectiva é o economista francês Thomas Piketty com seu socialismo participativo.

O primeiro ganho de Piketty diz respeito à definição de propriedade. O autor, diferentemente de Edmundson, não possui uma visão restritiva e pensa em uma perspectiva mais abrangente de propriedade, que pode ser modificada e funcionar em um *mix* de tipos diferentes de propriedade, fazendo com que haja uma combinação inovadora e que culminaria em um novo olhar sobre as propriedades privadas dos meios produtivos. Piketty julga que a propriedade pode ser temporária e partilhada. Dessa forma, as propriedades, no socialismo participativo, podem ser públicas (no estilo URSS, de um estado central controlando e organizando os meios produtivos), sociais (como nos modelos nórdicos e germânicos de cogestão e autogestão dos trabalhadores) e temporárias (com altos impostos fazendo com que a distribuição da propriedade seja constante e impedindo a acumulação, usura e perpetuação). Essas propriedades podem ser aplicadas de modo individual ou em conjuntos, assim, a sociedade socialista ganha um mecanismo importante de experimentação política.

Na sociedade de Piketty, além de a propriedade possuir uma definição menos restritiva que a apresentada por Edmundson, há impostos sobre elas que devem ser cobrados progressivamente todos os anos. A herança e o legado particulares seriam extremamente controlados, e a ideia de que uma

família ou um grupo de pessoas se juntaria para se manter no poder – e, em determinado momento, teriam mais poder político – não se seguiria, pois a propriedade não seria transmitida automaticamente para as pessoas de uma mesma família ou grupo, e o valor equitativo das liberdades políticas garantiria que esses casos não conseguissem força o suficiente para serem impostos em uma sociedade justa. Sublinha-se o fato de o sistema público de heranças se fazer presente na sociedade pikettyana, originando uma reforma agrária permanente. Assim, com os meios produtivos mais dispersos ninguém é tão poderoso ao ponto de conseguir humilhar ou vilipendiar seus companheiros ou companheiras de cooperação social.

No socialismo participativo, assim como na democracia de cidadãos-proprietários, não haveria uma classe social dos proprietários e outra dos proletários. Haveria uma comunidade de cidadãos e cidadãs que cooperam uns/umas com os/as outros/as em direção a uma sociedade cada vez mais justa, bem ordenada e que, em algum momento, podem atingir o estado estacionário, uma vez que desejam produzir apenas para a satisfação das necessidades humanas, e a própria ideia de lucro – fundamental para a sociedade capitalista – não possui qualquer sentido em uma sociedade bem-ordenada. Acredita-se que a visão de Piketty é bastante próxima da *Agathopia* meadeana. É uma utopia útil. Uma utopia realizável. Uma alternativa ao capitalismo neoproprietarista do século XXI.

REFERÊNCIAS

ACEMOGLU, D.; ROBINSON, J. A. The rise and decline of general laws of capitalism. **Journal of Economic Perspectives**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 3-28, 2015.

ADAMS, M. Rawls: reticent socialist. **The Philosophical Quarterly**, [s. l.], v. 0, n. 0, 2020. DOI:10.1093/pq/pqaa066.

ALL, N. **Economic inequality and proportionality**: how rich should the 1% be? 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

ALL, N.; CARANTI, L. How much economic inequality is fair in liberal democracies? The approach of proportional justice. **Philosophy & Social Criticism**, [s. l.], v. 47, n. 7, p. 769-788, 2021.

ANDERSON, E. What's the point of equality? **Ethics**, [s. l.], v. 102, n. 2, p. 287-337, 1999.

ANDERSON, E. The fundamental disagreement between luck egalitarians and relation egalitarian. **Canadian Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 36, p. 1-23, 2010.

ARNESON, R. Equality and equal opportunity for welfare. **Philosophical Studies**, [s. l.], 56, p. 77–93, 1989.

ARNESON, R. Primary goods reconsidered. **Noûs**, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 429-454, jun. 1990.

ARNESON, R. Against rawlsian equality of opportunity. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, [s. l.], v. 93, n 1, p. 77-112, jan. 1999.

ARNESON, R. Luck and equality. **Aristotelian Society**, [s. l.], v. 75, n. 1, p. 73-90, 2001.

ATKINSON, A. B. James Meade's vision: full employment and social justice. **National Institute Economic Review**, [s. l.], v. 157, p. 90-96, 1996.

BAPTISTA, A. Transition to socialism, deliberative equality and constitutional essentials. ethical perspectives. **Ethical Perspective**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 338-342, 2019.

BARRY, B. **The liberal theory of justice**: a critical examination of the principal doctrines in *A Theory Of Justice* by John Rawls. Oxford: Oxford University Press, 1973.

BARRY, B. **Liberty and justice**: essays in political theory 2. Oxford: Clarendon Press, 1991a.

BARRY, B. **Theories of Justice**. A treatise on social justice. Vol.1. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991b.

BAYNES, K. Critical theory and Habermas. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (eds.). **A companion to Rawls**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 487-503.

BEITZ, C. **Political theory and international relations**. Princeton: Princeton University Press, 1999 [1979].

- BERCUSON, J. **John Rawls and the history of political thought: the Rousseauvian and Hegelian heritage of justice as fairness.** New York: Routledge, 2014.
- BORBA, E. Cooperação equitativa como *ethos* da democracia. *In*: WERLE, D. L.; XAVIER, Raquel C. B.; ALI, N.; BORBA, E. de; SELL, J. A.; PIROLI, D. (org.). **Justiça, teoria crítica e democracia.** Florianópolis: Nefiponline/UFSC, 2018. v. II. p. 218-241.
- BOUCHER, D. Uniting what right permits with what interest prescribes: Rawls's law of peoples in context. *In*: MARTIN, R.; REIDY, D. A. **Rawls's law of peoples: a realistic utopia?** Oxford: Wiley Blackwell, 2006. p. 19-37.
- BRASIL. Secretaria de política econômica. **Relatório da distribuição pessoal da renda e da riqueza da população brasileira.** Brasília, DF: SPE, 2016.
- BRENNAN, J. "Rawls' Paradox." **Constitutional Political Economy**, [s. l.], v. 18, p. 287-299, 2007.
- BRETTSCHEIDER, C. Public justification and the right to private property: welfare rights as compensation for exclusion. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond.** Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 53-75.
- BRIGHOUSE, H. Political equality in justice as fairness. **Philosophical Studies** 86, [s. l.], p. 155-184, 1997.
- BRISSET, N.; WALRAEVENS, B. Thomas Piketty, le capitalisme et la société juste. **GREDEG WP**, [s. l.], n. 32, 2020.

BUCHANAN, A. Distributive justice and legitimate expectations. *In: RICHARDSON, H. **Opponents and implications of A Theory of Justice***. New York: Garland Publishing, Inc., 1999a.

BUCHANAN, A. Revisability and rational choice. *In: RICHARDSON, H. **Development and main outlines of Rawls's Theory of Justice***. New York: Garland Publishing, Inc., 1999b.

CAGÉ, J. **The price of democracy**: how money shapes politics and what to do about it. Translated by Patrick Camiller. Cambridge: Harvard University Press, 2020.

CARDOSO ROSAS, J. William Edmundson's *John Rawls: Reticent Socialist*. **Ethical Perspective**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 348-351, 2019.

CASAL, P. Why sufficiency is not enough. **Ethics**, [s. l.], v. 117, n. 2, p. 296-326, 2007. <https://doi.org/10.1086/510692>.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CHAMBERS, S. Justice or legitimacy, barricades or public reason? The politics of property-owning democracy. *In: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy**: Rawls and beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 17-32.

CHENEVAL, F. Property-owning democracy and the circumstances of politics. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 255-269, 2013.

CHOI, G. Consolidating property-owning democracy and basic income: an exploration through the reinterpretation of Rawls' Theory of Justice. **The Journal of Inequality and Democracy**, [s. l.], v. 3, n. 1, 2020.

- CLARK, B.; GINTIS, H. Rawlsian justice and economic systems. **Philosophy & Public Affairs**, [s. l.], v. 7, n. 4, p. 302-325, 1978.
- COHEN, G. A. **Rescuing justice and equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- COHEN, J. For a democratic society. In: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. p. 83-138.
- COHEN, J. Deliberation and democratic legitimacy. In: MATRAVERS, D.; PIKE, J. (ed.). **Debates in contemporary political philosophy: an anthology**. London: Routledge, 2003b. p. 342-360.
- COHEN, J. **Rousseau: a free community of equals**. New York: Oxford University Press (OUP), 2010.
- COSTA, M. N. da. Os dilemas de Rousseau: uma leitura crítica d'O *Contrato Social*. **Disputatio - Philosophical Research Bulletin**, [s. l.], v. 6, n. 7, p. 43-80, 2017.
- COUTINHO, C. N. Crítica e utopia em Rosseau. **Lua Nova**, São Paulo, v. 38, 1996.
- DAGGER, R. Property-owning democracy, civic education, and the reasonable surfer. **The Good Society**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 36-46, 2012. DOI: 10.1353/gso.2012.0007.
- DALBOSCO, Claudio Almir. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, jul./set. 2014.

DANIELS, N. Equal liberty and unequal worth of liberty. *In*: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975a.

DANIELS, N. Introduction. *In*: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975b.

DANIELS, N. Merit and meritocracy. *In*: POJMAN, L. P.; McLEOD, O. (ed.). **What do we deserve?: a reader on justice and desert**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 224.

DANIELS, N. Democratic equality: Rawls's complex egalitarianism. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 241-276.

DANIELS, N. **Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DELALANDE, N. Toward a political history of capital? **Annales HSS**, [s. l.], v. 70, n. 1, p. 45-56, jan./mar. 2015.

DENT, N. J. H. **Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory**. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1989.

DIAZ, A. F. John Rawls y el contractualismo. **Revista española de control externo**, [s. l.], v. 5, n. 13, p. 159-186, 2003.

DIMITRIU, C. Crítica moral de Capital e Ideología, de Thomas Piketty. **Revista Latinoamericana de Filosofía Política**, [s. l.], v. IX, n. 1, 2020.

DIQUATTRO, A. Rawls and left criticism. **Political Theory**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 53-78, feb. 1983.

- DWORKIN, R. The original position. *In*: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls' *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975.
- EDMUNDSON, W. **John Rawls: reticent socialist**. New York: Cambridge University Press, 2017.
- EDMUNDSON, W. **Socialism for soloists: spelling out the social contract**. Cambridge: Polity Press, 2021.
- ELSTER, J. Comments on Krouse and McPherson. **Ethics**, [s. l.], v. 97, n. 1, oct. 1986.
- FESTL, M. G. Between sentimentalism and instrumentalism: the societal role of work in John Rawls's property-owning democracy and its bearing upon basic income. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 141-162, 2013.
- FORRESTER, K. **In the shadow of justice: postwar liberalism and the re-making of political philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- FORST, R. How (not) to speak about identity: the concept of the person in a theory of justice. **Philosophy & Social Criticism**, [s. l.], v. 18, n. 3-4, p. 293-312, 1992.
- FORST, R. **Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FORST, R. **Right to justification: elements of a constructivist theory of justice**. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FORST, R. **Justification and critique: towards a critical theory of politics.** Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2014.

FRANCIS, M. a crusade to enfranchise the many’: thatcherism and the ‘property-owning democracy’. **Twentieth Century British History**, [s. l.], v. 23, n. 2, 2012.

FRANKFURT, H. G. **Sobre a desigualdade.** Tradução de Sara Lutas. Lisboa: Gradiva. 2016.

FRASER, E. In the shadow of justice: postwar liberalism and the remaking of liberal philosophy by Katrina Forrester. **Philosophy**, [s. l.], v. 96, issue 1, p. 143-147, 2021.

FREEMAN, S. Congruence and the Good of Justice. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. p. 277-315.

FREEMAN, S. Introduction: John Rawls – an overview. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge companion to Rawls.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003b. p. 1-60.

FREEMAN, S. Distributive justice and the law of peoples. *In*: MARTIN, R.; REIDY, D. A. **Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?** Oxford: Wiley Blackwell, 2006. p. 243-260.

FREEMAN, S. **Justice and the social contract.** Oxford: Oxford University Press (OUP), 2007a.

FREEMAN, S. **Rawls.** Abingdon: Routledge, 2007b.

- FREEMAN, S. G- A. Cohen's critique of Rawls's difference principle. **The Harvard Review of Philosophy**, [s. l.], v. 19, p. 23-45, 2013a.
- FREEMAN, S. Property-owning democracy and the difference principle. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 9-36, 2013b.
- FREEMAN, S. The basic structure of society as the primary subject of justice. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (ed.). **A companion to Rawls**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 88-111.
- FREEMAN, S. Liberalism and distributive justice a précis. **Philosophy and Public Issues** (New Series), [s. l.], v.10, n. 1, p. 3-22, 2020a.
- FREEMAN, S. Replies to critics. **Philosophy and Public Issues** (New Series), [s. l.], v. 10, n. 1, p. 175-347, 2020b.
- GARGARELLA, R. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- GARGARELLA, R. Meditations on William Edmundson and on Socialism. **Ethical Perspective**, [s. l.], v. 26, n.2, p. 328-332, 2019.
- GARTHOFF, J. Rawlsian anti-capitalism and left solidarity. **Philosophy and Public Issues** (New Series), [s. l.], v. 10, n. 1, p. 383-424, 2020.
- GOLDHAMMER, A. The Piketty phenomenon. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty**: the agenda for economics and inequality. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 36-59.

GREGORY, J. How not to be an egalitarian: the politics of homeownership and property-owning democracy. **International Journal of Housing Policy**, [s. l.], v. 16, issue 3, p. 337-356, 2016.

GRENIER, J-Y. The dynamics of capitalism and inequality. **Annales HSS**, [s. l.], v. 70, n. 1, p. 7-20, 2015.

GREWAL, D. S. The legal constitution of Capitalism. *In*: BOUSHEY, H.; DE-LONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 553-573.

GUTMANN, A. **Liberal equality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GUTMANN, A. Rawls on the relationship between liberalism and democracy. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 168-199.

HABERMAS, J. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translated by William Rehg. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HARSANYI, J. C. Review: can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory. **The American Political Science Review**, [s. l.], v. 69, n. 2, p. 594-606, jun. 1975.

- HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. *In*: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls' *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975.
- HOPKIN, J. The politics of Piketty: what political science can learn from, and contribute to, the debate on *Capital in the Twenty-First Century*. **The British Journal of Sociology**, [s. l.], v. 65, n. 4, p. 678-95, 2014.
- HOWELL, D. The property-owning democracy: Prospects and policies. **Policy Studies**, [s. l.], v. 4, p. 14–21, 1984.
- HOWSON, S. James Meade. **Economic Journal**, [s. l.], v. 110, p. 122–145, 2000.
- HSIEH, N. Justice at work: arguing for property-owning democracy. **Journal of Social Philosophy**, [s. l.], v. 40, issue 3, 2009.
- HSIEH, N. Work, ownership, and productive enfranchisement. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 149-162.
- HUSSAIN, W. Nurturing the sense of justice: the rawlsian argument for democratic corporatism. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 180-200.
- JACKSON, B. Revisionism reconsidered: 'property-owning democracy' and egalitarian strategy in post-war Britain. **Twentieth Century British History**, [s. l.], v. 16, issue 4, p. 416-440, 2005.

JACKSON, B. **Equality and the british left: a study in progressive political thought, 1900–64** (Critical Labour Movement Studies). Manchester: Manchester University Press, 2008.

JACKSON, B. Property-owning democracy: a short history. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 33-53.

JACKSON, B. Social democracy. *In*: FREEDEN, M.; SARGENT, L. T.; STEARS, M. (eds.). **The Oxford handbook of political ideologies**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

JACOBS, E. Everywhere and nowhere: politics in *Capital in the Twenty-First Century*. BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge: Harvard University Press, 2017. p. 597-626.

KAUFMANN, S.; STÜTZLE, I. **Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century: an introduction**. Tradução de Alexander Locascio. Londres: Verso, 2017.

KLOOSTER, J. Central Banking in Rawls's property-owning democracy. **Political Theory**, [s. l.], v. 47, n. 5, p. 674-698, 2019.

KOHL, S. Herrschaftslehren des Kapitals. **Soziopolis**, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://www.soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/herrschaftslehren-des-kapitals/>. Acesso em: 21 maio 2020.

KRASNOFF, L. Kantian constructivism. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (ed.). **A companion to Rawls**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 73-87.

KROUSE, R.; McPHERSON, M. A “Mixed”-property regime: equality and liberty in a market economy. **Ethics**, [s. l.], v. 97, n. 1, oct. 1986.

KROUSE, R.; McPHERSON, M. Capitalism, “Property-Owning Democracy” and the welfare state. *In*: GUTMANN, A. **Democracy and the welfare state**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

KRUGMAN, P. Why we’re in a New Gilded Age. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 72-84.

LEHNING, P. Instituições para uma sociedade equitativa: a teoria da justiça igualitária de Rawls. **Dissertatio**, [s. l.], v. 34, p. 107-133, 2011.

LISTER, A. The difference principle, capitalism, and property-owning democracy. **Journal Moral Philosophy and Politics**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 151-172, 2018.

LITTLE, D. Rawls and economics. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (ed.). **A companion to Rawls**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 504-525.

MACLEOD, C. M. Applying Justice as Fairness to Institutions. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (eds.). **A companion to Rawls**. Malden: Wiley Blackwell, 2014. p. 164-184.

MACPHERSON, C. B. Rawls’ models of man and society. **Philosophy of the Social Sciences**, [s. l.], p. 341-347, dec. 1973.

MAFFETTONE, S. Political liberalism: reasonableness and democratic practice. **Philosophy & Social Criticism**, [s. l.], v. 30, n. 5-6, p. 541-577, 2004.

MAFFETTONE, S. **Rawls: an introduction**. Cambridge: Polity Press, 2010.

MAFFETTONE, S. Rawls: 40 years later (1971–2011). **Philosophy & Social Criticism**, cidade, v. 38, n. 9, p. 901-915, 2012.

MANDLE, J. **Rawls's A Theory of Justice: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MANDLE, J. Desert. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MARTIN, R.; REIDY, D. A. Introduction: reading Rawls's The Law of Peoples. *In*: MARTIN, R.; REIDY, D. A. **Rawls's Law of Peoples: a realistic utopia?** Oxford: Wiley Blackwell, 2006. p. 3-18.

MEADE, J. **Planning and the price mechanism: the liberal-socialist solution**. New York: THE MACMILLAN COMPANY, 1949.

MEADE, J. Poverty in welfare state. **Oxford Economic Papers**, [s. l.], v. 24, issue 3, p. 289-326, 1972.

MEADE, J. **Liberty, equality and efficiency: apologia pro agathotopia mea**. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 1993.

MEDEIROS, M.; SOUZA, P. H. F. G.; CASTRO, F. A. O topo da distribuição de renda no Brasil. **Dados**, São Paulo, v. 58, n. 1, 2015.

MERRILL, A.; BAPTISTA, R. Introduction to Property-Owning Democracy. **Diacrítica**, [s. l.], v. 29, n. 2, 2015.

MILANOVIC, B. The return of “patrimonial capitalism”: a review of Thomas Piketty’s *Capital in the twenty-first century*. **Journal of Economic Literature**, [s. l.], v. 52, n. 2, p. 519–534, 2014.

MILANOVIC, B. Increasing capital income share and its effect on personal income. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 278-304.

MILLER, D. Collective responsibility and international inequality in the law of peoples. *In*: MARTIN, R.; REIDY, D. A. **Rawls’s law of peoples: a realistic utopia?** Oxford: Wiley Blackwell, 2006. p. 196-205.

MILLER, R. Rawls and marxism. *In*: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls’ *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975.

MONNET, É. Money and capital the contributions of capital in the twenty-first century to monetary history and theory. **Annales**, [s. l.], v. 70, n. 1, p. 33-44, 2015. doi:10.1017/S2398568200000935

MURPHY, L. Why does inequality matter? Reflections on the political morality of Piketty’s *Capital in the Twenty-First Century*. **Tax Law Review**, [s. l.], v. 68, n. 3, 2015.

NAGEL, T. Rawls on justice. *In*: DANIELS, N (ed.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls’ *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975.

NAGEL, T. Rawls and liberalism. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 62-85.

NARDI, M.; FELLA, G.; YANG, F. Macro models of wealth inequality. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 378-421.

NARVESON, J. Comment on Tilo Wesche: on property-owning democracy. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 113-119, 2013.

NEUHÄUSER, C. Property-owning democracy, market socialism and workplace democracy. **Review of Social Economy**, [s. l.], v. 79, issue 3, p. 554-580, 2021.

NEUHOUSER, F. **Rousseau's theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition**. New York: Oxford University Press (OUP), 2008.

NEUHOUSER, F. Rousseau's critique of economic inequality. **Philosophy & Public Affairs**, [s. l.], v. 41, n. 3, 2013.

NEUHOUSER, F. **Rousseau's critique of inequality: reconstructing the second discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

NIELSEN, K. On the choice between property-owning democracy and liberal socialism. **Academia.edu**. [S. l., 20--?]. Disponível em: https://www.academia.edu/11726859/On_the_Choice_between_Property_Owning_Democracy_and_Liberal_Socialism. Acesso em: 08 out. 2025.

NIELSEN, K. Class and justice. *In*: ARTHUR, J.; S HAW, W. (ed.). **Justice and economic distribution**. New Jersey: Prentice-Hall, 1978a.

NIELSEN, K. On the very possibility of a classless society: Rawls, Macpherson. **Political Theory**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 191-208, may 1978b.

NIELSEN, K. Rawls and the left: some left critiques of Rawls' principles of justice. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 2, issue 1, 1980.

NOZICK, R. **Anarchy, state and utopia**. New York: Basic Books, 2013 [1974].

O'NEILL, M. Three rawlsian routes towards economic democracy. **Revue de Philosophie Économique**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 29-55, 2008a.

O'NEILL, M. What should egalitarians believe. **Philosophy & Public Affairs**, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 119-156, 2008b.

O'NEILL, M. Liberty, equality and property-owning democracy. **Journal of Social Philosophy**, [s. l.], v. 40, issue 3, p. 379-396, 2009.

O'NEILL, M. Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012a. p. 75-100.

O'NEILL, M. Priority, preference and value. **Utilitas**, [s. l.], v. 24, p. 332-348, 2012b.

O'NEILL, M. Constructing a contractualist egalitarianism: equality after Scanlon. **Journal of Moral Philosophy**, [s. l.], v. 10, p. 429-461, 2013.

O'NEILL, M. Freedom and redistribution. **ISRF Bulletin**, [s. l.], n. 5, p. 17-21, 2014a.

O'NEILL, M. Legitimate expectations. *In*: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (ed.). **The Cambridge Rawls lexicon**. New York: Cambridge University Press, 2014b. p. 428-430.

O'NEILL, M. Piketty, Meade and redistribution. **For a Crooked Timber seminar on Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century**. York: University of York, 2015. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2611614. Acesso em: 12 out. 2021.

O'NEILL, M. What we owe each other: T. M. Scanlon's egalitarian philosophy. **Boston Review**, 2016. Disponível em: <http://bostonreview.net/books-ideas/martin-oneill-tm-scanlon-inequality>. Acesso em: 10 dez. 2021.

O'NEILL, M. Philosophy and public policy after Piketty. **Journal of Political Philosophy**, [s. l.], v. 25, issue 3, p. 343-375, 2017.

O'NEILL, M. Power, redistribution, and social justice. **Philosophy**, [s. l.], v. 95, n. 1, p. 63-91, 2020a.

O'NEILL, M. Social justice and economic systems: on Rawls, democratic socialism, and alternatives to capitalism. **Philosophical Topics**, [s. l.], in press, 2020b.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. Property-owning democracy and the demands of justice. **Living Reviews in Democracy**, [s. l.], v. 1, p.1-10, 2009.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. Introduction. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012a. p. 1-14.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Philosophical foundations for 'good capitalism'? Labour's business agenda, John Rawls, and property-owning democracy**. **Renewal: A Journal of Social Democracy**, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 20-32, 2012b.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. The promise of predistribution. **Policy Network - Predistribution and the Crisis in Living Standards**. York: University of York, 2012c.

OXFAM. **A distância que nos une**: um retrato das desigualdades brasileiras. São Paulo: Oxfam, 2017.

OXFAM. **País estagnado**: um retrato das desigualdades brasileiras. São Paulo: Oxfam, 2018.

OXFAM. **O vírus da desigualdade**: unindo um mundo dilacerado pelo coronavírus por meio de uma economia justa, igualitária e sustentável. São Paulo: Oxfam, 2020.

PEFFER, R. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

PETRONI, L. O argumento da estabilidade no contratualismo de John Rawls. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 136, p. 139-161, 2017a.

PETRONI, L. Igualdade e respeito deliberativo. *In*: WERLE, D. L.; XAVIER, R. C. B.; ALI, N.; BORBA, E. de; SELL, J. A.; PIROLI, D. (org.). **Justiça, teoria crítica e democracia**. 1. ed. Florianópolis: Nefionline/UFSC, 2017b. v. 1, p. 400-424.

PETRONI, L. **A moralidade da igualdade**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017c.

PETRONI, L. Socialization and subordination under rawlsian socialism. **Ethical Perspective**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 333-337, 2019.

PETRONI, L. O que há de errado com o igualitarismo de fortuna? **DADOS**, São Paulo, v. 63, n. 2, e20180094, 2020.

PIKETTY, T. **O Capital no Século XXI**. Tradução de Mônica Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIKETTY, T. Toward a political and historical economics reflections on *Capital in the Twenty-First Century*. **Annales HSS**, [s. l.], v. 70, n. 1, p. 121-133, jan./mar. 2015.

PIKETTY, T. Toward a reconciliation between economics and the social sciences. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 628-652.

PIKETTY, T. **Capital et idéologie**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

POGGE, T. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

POGGE, T. A brief sketch of Rawls's life. **Development and main outlines of Rawls's Theory of Justice**. New York and London: Garland Publishing, 1999.

POGGE, T. The incoherence between Rawls theories of justice. **Fordham Law Review**, [s. l.], v. 72, n. 1739, 2004. Disponível em: <https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/18>. Acesso em: 10 set. 2025.

POGGE, T. Do Rawls's two theories of justice fit together? *In*: MARTIN, R.; REIDY, D. A. **Rawls's law of peoples: a realistic utopia?** Oxford: Wiley Blackwell, 2006. p. 206-225.

POGGE, T. **John Rawls: his life and theory of justice**. Translated by Michelle Kosch. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RAVAL, D. What's Wrong with *Capital in the Twenty-First Century's* model? *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 86-119.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Original edition. Cambridge: Belknap press of Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. Fairness to Goodness. **The Philosophical Review**, [s. l.], v. 84, n. 4, p. 536-554, 1975.

RAWLS, J. Kantian constructivism in moral theory. **The Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980.

RAWLS, J. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996a [1993].

RAWLS, J. The idea of public reason revisited. *In*: RAWLS, J. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996b.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Revised edition. Cambridge: Belknap press of Harvard University Press, 1999a [1971]. RAWLS, J. Justice as reciprocity. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999b [1971].

RAWLS, J. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Erin Kelly (org.). Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- RAWLS, J. Reply to Alexander and Musgrave. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Havard University Press, 1999c [1974].
- RAWLS, J. Social unity and primary goods. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Havard University Press, 1999d.
- RAWLS, J. The domain of the political and overlapping consensus. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Havard University Press, 1999e.
- RAWLS, J. The idea of an overlapping consensus. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Havard University Press, 1999f.
- RAWLS, J. **The law of peoples**. Cambridge: Havard University Press, 1999g.
- RAWLS, J. The priority of right and ideas of the good. *In*: FREEMAN, S. (org.). **Collected Papers**. Cambridge: Havard University Press, 1999h.
- RAWLS, J. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge: Belknap press of Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, J. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Organizado por S. Freeman. Cambridge: Belknap press of Havard University Press, 2007.
- RAWLS, J. **Palestras sobre a história da filosofia política**. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.
- RAY, D. Nit-Piketty: a comment on Thomas Piketty's Capital in the Twenty First Century. **CESifo Forum**, Munich, v. 16, n. 1, p. 19-25, 2015. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.econstor.eu/bitstream/10419/166591/1/cesifo-forum-v16-y2015-i1-p19-25.pdf>. Acesso em: 28 out. 2025.

RAZ, J. **The morality of freedom**. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1988.

REDDY, S. G. Beyond property or beyond Piketty? **The British Journal of Sociology**, [s. l.], v. 72, n. 1, p. 8-25. DOI: 10.1111/1468-4446.12822. PMID:33764513.

REISMAN, D. **James E. Meade**. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2018.

ROUSSEAU, J.-J. **O contrato social**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Clássicos).

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2013.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a economia política**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção Vozes de Bolso).

RUGITSKY, F. Diagnóstico capital: o capital no século XXI. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, v. 99, 2014.

SAEZ, E. The research agenda after *Capital in the Twenty-First Century*. In: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 355-421.

SALVATORE, I. Liberalism, pluralism, justice: an unresolved strain in the thought of John Rawls. **Philosophy & Social Criticism**, [s. l.], v. 30, n. 5-6, p. 623-641, 2004.

SALVATORE, I. Work in property-owning democracy: Freeman, Rawls, and the welfare state. **Philosophy and Public Issues**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 121-174, 2020.

SANDEL, M. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SANTORO, D. Socialism, perfectionist style on William Edmundson's *John Rawls: Reticent Socialist*. **Ethical Perspective**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 359-365, 2019.

SCANLON, T. M. Rawls' theory of justice. DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls' *A Theory of Justice***. New York: Basic Books, 1975.

SCANLON, T. M. Rawls on justification. *In*: FREEMAN, S. (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. p. 139-167.

SCANLON, T. M. The diversity of objections to inequality. *In*: SCANLON, T. M. **The difficulty of tolerance: essays in political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b. p. 202-219.

SCANLON, T. M. **Why does inequality matter?** New York: Oxford University Press, 2018.

SCHEFCZYK, M. Background justice over time: property-owning democracy versus a realistically utopian welfare state. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 193-212, 2013.

SCHEFFLER, S. What is egalitarianism? **Philosophy and Public Affairs**, [s. l.], v. 31, p. 5-39, 2003.

SCHEFFLER, S. Choice, circumstance, and the value of equality. **Politics, philosophy & economics**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 5-28, 2005.

SCHEMMEL, C. How (not) to criticise the welfare state. **Journal of Applied Philosophy**, [s. l.], v. 32, p. 393-409, 2015.

SCHUPPERT, F. Comment on Michael Schefczyk: in search of a just political economy: why we should go beyond Rawls's POD and Schefczyk's RUWS. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 213-217, 2013.

SCHWEICKART, D. Should Rawls be a socialist?: a comparison of his ideal capitalism with worker-controlled socialism. **Social Theory and Practice**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 1-27, fall 1978.

SCHWEICKART, D. Property-owning democracy or economic democracy? *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy**: Rawls and beyond. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 53-75.

SEN, A. **Equality of what?**: the tanner lecture on human values. Stanford: Stanford University, 1979.

SEN, A. **Development and main outlines of Rawls's theory of justice**. New York: Garland Publishing, 1999.

SEN, A. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SHER, G. Effort, ability and personal desert. *In*: RICHARDSON, H. **Opponents and implications of A Theory of Justice**. New York: Garland Publishing, 1999.

SOLOW, R. M. Thomas Piketty is right. BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B. *In*: STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge: Harvard University Press, 2017. p. 60-71.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STEINBAUM, M. I. Inequality and the rise of social democracy: an ideological history. *In*: BOUSHEY, H.; DeLONG, J. B.; STEINBAUN, M. (org.). **After Piketty: the agenda for economics and inequality**. Cambridge: Harvard University Press, 2017. p. 521-552.

STEINBERGER, P. J. Desert and justice in Rawls. **The Journal of Politics**, [s. l.], v. 44, n. 4, p. 983-995, 1982.

STOIAN, V. **Property owning democracy, socialism and justice: rawlsian and marxist perspectives on the content of social justice**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Political Science, Central European University, Budapest, 2014.

THÉVENOT L. You said “capital”? Extending the notion of capital, interrogating inequalities and dominant powers. **Annales** [s. l.], v. 70, n. 1, p. 65-76, 2015. DOI:10.1017/S2398568200000960

THOMAS, A. Cohen’s critique of Rawls: a double counting objection. **Mind**, [s. l.], v. 120, n. 480, p. 1099-1141, 2011.

THOMAS, A. Property-owning democracy, liberal republicanism, and the idea of an egalitarian ethos. *In*: O’NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012a. p. 101-128.

- THOMAS, A. Rawls, Adam Smith, and an argument *from* complexity to property-owning democracy. **The Good Society**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 4-20, 2012b.
- THOMAS, A. Rawls, Piketty and the new inequality. **SSRN**, [s. l.], feb. 2016. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2731618. Acesso em: 28 out. 2025.
- THOMAS, A. **Republic of equals**: predistribution and property-owning democracy. Oxford: Oxford University Press, 2016b.
- THOMAS, A. Rawls and political realism: realistic utopianism or judgement in bad faith? **European Journal of Political Theory**, [s. l.], v. 16, n. 3, p. 304-324, 2017.
- THOMAS, A. Freeman on property-owning democracy. **Philosophy and Public Issues**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 45-68, 2020.
- TOMÉ, J. **Estado versus religião**: as perspectivas liberais de Rawls e Habermas e os argumentos religiosos e não-religiosos na esfera pública. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- TOMÉ, J. **Rawls e a desobediência civil**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- TOMÉ, J. A ideologia de Piketty. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, p. 314, 2021a.
- TOMÉ, J. A organização social como verdadeiro objeto da crítica no Segundo Discurso. **Princípios**, Natal, v. 28, p. 62-90, 2021b.

TOMÉ, J. O problema (moral) da desigualdade. *In*: SERPA, V. *et al.* **Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS: Filosofia Moderna/Hegel/Marx/Filosofia Política**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021c. v. 3. p. 253-268.

TOMÉ, J. A crítica de G. A. Cohen ao pensamento de Rawls: ethos e incentivos. **GRIOT**, Amargosa, v. 22, p. 205-219, 2022.

VALLIER, K. Rawls, Piketty, and the critique of welfare-state capitalism. **The Journal of Politics**, [s. l.], v. 81, n. 1, 2019.

VAN PARIJS, P. Rawlsians, christians and patriots: maximin justice and individual ethics. **European Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 309-342, 1993.

VIROLI, M. **Jean-Jacques Rousseau and the ‘well-ordered society’**. Tradução de Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1988].

VITA, Á. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VITA, Á. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VITA, Á. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, p. 569-608, 2011.

VITA, Á. Teoria política normativa e justiça rawlsiana. **Lua Nova**, São Paulo, v. 102, p. 93-135, 2017.

VON PLATZ, J. Social cooperation and basic economic rights: a rawlsian route to social democracy. **Journal of Social Philosophy**, [s. l.], v. 47, n. 3, p. 288-308, 2016.

VON PLATZ, J. Democratic equality and the justification of welfare-state capitalism. **Ethics**, [s. l.], v. 131, n. 1, 2020.

WALL, S. Rawls and the status of political liberty. **Pacific Philosophical Quarterly**, [s. l.], v. 87, p. 245-270, 2006.

WEALE, A. The property-owning democracy versus the Welfare State. **Analyse & Kritik**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 37-54, 2013.

WEITHMAN, P. **Why political liberalism?:** on John Rawls's political turn. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WERLE, D. L. **Sociedade civil, mercado político e fundamentos da normatividade:** teoria da escolha racional e teoria da sociedade civil de Cohen e Arato. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

WERLE, D. L. Democracia deliberativa e os limites da razão pública. *In:* COELHO, V.S. R. P.; NOBRE, M. (org.). **Participação e deliberação:** teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2004. v. 1, p. 1-368.

WERLE, D. L. Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls. **Dissertatio**, Pelotas, v. 34, p. 183-207, 2011.

WERLE, D. L. O liberalismo contemporâneo e seus críticos. *In:* RAMOS, F. C.; MELO, R. S.; FRATESCHI, Y. (org.). **Manual de filosofia política:** para cursos de teoria do Estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2012a.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. **Dissertatio**, Pelotas, v. 35, p. 141-161, 2012b.

WERLE, D. L. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 19, p. 63-83, 2014a.

WERLE, D. L. Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorespeito. **Ethic@** (UFSC), Florianópolis, v. 13, p. 74-90, 2014b.

WHITE, S. Property-owning democracy and republican citizenship. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012. p. 129-146.

WHITE, S. Republicanism and property-owning democracy: how are they connected? **The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville**, [s. l.], v. 37, n. 2, p. 103-124, 2016.

WIDERQUIST, K. The Piketty observation against the institutional background: how natural is this natural tendency and what can we do about it? **Basic Income Studies**, [s. l.], v. 10, issue 1, 2015.

WILLIAMSON, T. Who owns what? An egalitarian interpretation of John Rawls's Idea of a property-owning democracy. **Journal of Social Philosophy**, [s. l.], v. 40, issue 3, p. 434-453, 2009.

WILLIAMSON, T. An emancipatory interpretation of property-owning democracy: Rawls, Wright, Sen, and politics. **The Good Society**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 74-89, 2012a.

WILLIAMSON, T. Is property-owning democracy a politically viable aspiration? *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012b. p. 287-306.

WILLIAMSON, T. Realizing property-owning democracy: a 20-year strategy to create an egalitarian distribution of assets in the United States. *In*: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Malden: Wiley Blackwell, 2012c. p. 225-248.

WILLIAMSON, T. How (not) to criticise property-owning democracy: a response to Schemmel. **Journal of Applied Philosophy**, [s. l.], v. 32, p. 410-417, 2015.

WOLFF, R. P. **Understanding Rawls: a reconstruction and critique of *A Theory of Justice***. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.



Utopias realizáveis: as alternativas ao capitalismo de Rawls e Piketty procura defender que as utopias realizáveis de Rawls e Piketty visam romper com a lógica de uma sociedade de classes e da acumulação desenfreada de capital, enquanto um projeto igualitarista de alternativa ao capitalismo. A obra argumenta que Rawls e Piketty são essencialmente anticapitalistas. Em Rawls, tal ponto fica claro com a afirmação de que o capitalismo não satisfaria aos princípios de justiça como equidade, com a defesa da democracia de cidadãos-proprietários e do socialismo democrático liberal. Piketty, por sua vez, endossou o socialismo participativo em oposição ao neoproprietarismo do século XXI. Argumenta-se que os regimes econômicos rawlsianos, sobretudo o socialismo liberal, podem ser complementados pelo socialismo pike-tyano. Assim sendo, apresenta-se uma alternativa atual e robusta que privilegia uma comunidade de cidadãos e cidadãs que cooperam uns com os outros em direção a uma sociedade cada vez mais justa e bem ordenada, frente ao regime capitalista de exclusão e individualização.