



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CAMPUS FLORIANÓPOLIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Danilo Camara Caretta

**Regimes socioeconômicos, democracia e o projeto inacabado  
da justiça como equidade**

Florianópolis

2024

Danilo Camara Caretta

**Regimes socioeconômicos, democracia e o projeto inacabado  
da justiça como equidade**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa  
Catarina como requisito parcial para a obtenção do  
título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Denilson Luís Werle, Dr.

Florianópolis

2024

Caretta, Danilo Camara

Regimes socioeconômicos, democracia e o projeto  
inacabado da justiça como equidade / Danilo Camara  
Orientador, Denilson Luís Werle, 2024.

159 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia Política. 3. Filosofia  
Política Contemporânea. 4. Teorias da Justiça. 5.  
Democracia. I. Werle, Denilson Luís. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.

Danilo Camara Caretta

**Regimes socioeconômicos, democracia e o projeto inacabado  
da justiça como equidade**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado em  
16 de agosto de 2024 pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Charles Feldhaus, Dr.

Universidade Estadual de Londrina

Profa. Julia Sichieri Moura, Dra.

Universidade Federal do Paraná

Prof. Nunzio Ali, Dr.

Università degli Studi di Catania

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado  
adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia na Área de Concentração Ética e  
Filosofia Política.

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Prof. Jerzy André Brzozowski, Dr.

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2024

*Dedicado à Fran,  
minha companheira de vida,  
por fazer tudo ter sentido.*

## AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas e as instituições que contribuíram não apenas para confecção desta tese, mas também para o meu crescimento pessoal e profissional durante os anos de Doutorado. Por lições, auxílios e oportunidades tão valiosas, registro meus agradecimentos:

a todo o corpo docente e técnico-administrativo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, por terem me oportunizado a realização do Mestrado e do Doutorado em Filosofia em um programa de excelência;

à CAPES, pela indispensável bolsa de estudos que, durante a pandemia de Covid-19, foi a minha única fonte de renda;

aos companheiros e companheiras do grupo de estudos “Projetos Inacabados”, em especial a Felipe Morales, Raquel Cipriani, Thor Veras e Julio Tomé, com quem tive valiosíssimos encontros e discussões em grupos de estudos e em disciplinas que cursamos juntos;

a Paulo Thiago Bertucci Schmitt e Yuri José Victor Madalosso, amigos que tive o prazer de conhecer ainda na Graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina e com quem pude dividir todas as dificuldades e conquistas durante minha trajetória acadêmica;

à equipe de servidores da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em especial à equipe da Secretaria de Pós-Graduação Stricto Sensu, por dividirem comigo um ambiente de trabalho alegre e colaborativo, pela compreensão diária e pelo suporte na reta final da redação deste trabalho;

a André Simões Chacon Bruno, pelos esclarecimentos sobre Direito Constitucional e pelas valiosas ideias que surgiram de nossos diálogos;

a Claver Rieger e Henrique Guimarães, amigos a quem tive o privilégio de lecionar e a quem sou imensamente grato pelas revisões do texto e pelo estímulo ao desenvolvimento da pesquisa, e também a Karen Borges e Clenir Rieger, pelo acolhimento em Campo Grande - MS;

aos professores e pesquisadores Nunzio Alì, Julia Sichieri Moura e Charles Feldhaus, pelos valiosos apontamentos oferecidos no exame de qualificação e por aceitarem compor a banca de avaliação de defesa da tese;

ao meu orientador, professor Denilson Luís Werle, pela excepcional orientação oferecida durante os anos de Doutorado, pelos valiosíssimos ensinamentos que levarei para toda a vida, por sua paciência e compreensão e por ser o espelho de profissional que almejo ser um dia;

a Salvador Caretta, Iracema Dias de Oliveira Caretta, Talita de Oliveira Caretta e Gabriela Caretta Andrade, minha família, por serem a representação mais pura e plena das palavras amor e união;

à minha esposa, Franciely Camara Caretta, cujo amor incondicional e suporte nos momentos difíceis foram essenciais para a conclusão deste trabalho.

A justiça deve sempre ser concebida como o resultado de uma deliberação coletiva em andamento. Nenhum livro, nenhum ser humano sozinho poderá algum dia definir o regime de propriedade ideal, o sistema de votação perfeito ou a tabela de tributação milagrosa. O progresso em direção à justiça poderá ocorrer apenas enquanto for o resultado de uma vasta experiência coletiva. E, na medida em que a história se desenvolve, a experiência de cada indivíduo deve ser considerada para dar suporte à mais ampla deliberação possível.

Thomas Piketty em *Capital e Ideologia*



## RESUMO

A presente tese investiga as dimensões práticas e institucionais da concepção política da justiça como equidade de John Rawls, examinando a viabilidade de sua consecução em diferentes regimes socioeconômicos e buscando realçar seu potencial de revigorar as energias utópicas de transformação social nas democracias constitucionais contemporâneas. De início, a tese explora as ideias fundamentais da justiça como equidade, a interpretação dos dois princípios de justiça, o fato da dominação em sua relação com o valor equitativo das liberdades políticas e a conexão entre justiça como equidade e democracia. Na sequência, aborda o modo como as diferentes vertentes de capitalismo e de socialismo podem ser compreendidas à luz da teoria rawlsiana e analisa as razões que sustentam a preferência por regimes socioeconômicos específicos em detrimento de outros. Argumenta-se que mesmo uma vertente robusta de capitalismo de bem-estar social não atenderia as exigências da justiça como equidade, em especial no que se refere ao valor equitativo das liberdades políticas e ao sentido profundo de reciprocidade expresso pelo princípio da diferença. Por outro lado, não há razões suficientes para conceber que somente uma forma de socialismo democrático liberal seja capaz de realizar institucionalmente essa concepção de justiça. Considerando que está profundamente ancorada na normatividade latente na cultura política pública das democracias constitucionais, argumenta-se que a justiça como equidade não deprecia os valores da autorregulação coletiva e da autonomia política, mas oferece diretrizes sólidas para a deliberação democrática acerca do regime socioeconômico mais apropriado à sua realização, deliberação que deve ser levada a cabo por cidadãos e cidadãs reais, que consideram as circunstâncias históricas, econômicas e sociais vigentes em sua sociedade. Por esses motivos, argumenta-se em favor do seu entendimento como um projeto inacabado, que tem como uma de suas funções servir como um esquema de orientação para as transformações sociais necessárias para a consecução de uma sociedade democrática melhor e mais justa.

**Palavras-chave:** Justiça como Equidade; Regimes Socioeconômicos; Capitalismo; Socialismo; Democracia.

## ABSTRACT

This thesis investigates the practical and institutional dimensions of John Rawls's political conception of justice as fairness. It examines the feasibility of achieving this conception within various socioeconomic systems and explores its potential to revitalize utopian aspirations for social transformation in contemporary constitutional democracies. Initially, the thesis delves into the fundamental ideas of justice as fairness, the interpretation of Rawls's two principles of justice, the fact of domination in its relation to the fair value of political liberties, as well as the connection between justice as fairness and democracy. Subsequently, the thesis analyzes how different forms of capitalism and socialism can be understood through the lens of Rawlsian theory, and explores the reasons underlying preferences for specific socioeconomic regimes. The thesis argues that even a robust form of welfare-state capitalism would fall short of fulfilling the demands of justice as fairness, particularly regarding the fair value of political liberties and the deep sense of reciprocity as expressed by the difference principle. Conversely, it is not sufficiently justified to assert that only a form of liberal democratic socialism can institutionally realize justice as fairness. Given its deep roots in the latent normativity within the public political culture of constitutional democracies, the thesis posits that justice as fairness does not undermine the values of collective self-regulation and political autonomy, but provides a robust framework for democratic deliberation on the most suitable socioeconomic regime for its realization. Such deliberation should be conducted by citizens who consider the specific historical, economic and social circumstances of their society. For these reasons, the thesis advocates understanding of justice as fairness as an ongoing project, which serves as an orientation framework for the social transformations necessary to achieve a more just democratic society.

**Keywords:** Justice as Fairness; Socioeconomic Regimes; Capitalism; Socialism; Democracy.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de John Rawls:

*TJ* – A Theory of Justice

*LHPP* – Lectures on the History of Political Philosophy

*JAF* – Justice as Fairness: A Restatement

*PL* – Political Liberalism

*TLOP* – The Law of Peoples

Regimes socioeconômicos:

WSC – Welfare-state capitalism (capitalismo de bem-estar social, estado de bem-estar social ou estado capitalista de bem-estar social)

LFC – Laissez-faire capitalism (capitalismo de *laissez-faire* ou capitalismo de livre-mercado)

LDS – Liberal democratic socialism (socialismo democrático liberal ou socialismo liberal)

POD – Property-owning democracy (democracia de cidadãos-proprietários)

CCS – Central command socialism / state socialism with a command economy supervised by a one-party (socialismo de comando central / socialismo de estado com comando econômico supervisionado por um único partido)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>1 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: VALORES POLÍTICOS, PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E DEMOCRACIA .....</b>	<b>26</b>
1.1 SEIS IDEIAS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	26
1.2 A APLICAÇÃO INSTITUCIONAL DOS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA.....	38
1.2.1 Os dois princípios e seu significado .....	38
1.2.2 A aplicação institucional dos princípios através da sequência de quatro estágios.....	45
1.2.3 O valor equitativo das liberdades políticas.....	53
1.2.4 O fato da dominação .....	57
1.3 JUSTIÇA COMO EQUIDADE E DEMOCRACIA.....	64
<b>2 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE E O CAPITALISMO .....</b>	<b>72</b>
2.1 O CAPITALISMO À LUZ DA TEORIA IDEAL .....	72
2.1.1 Crescimento econômico, classes sociais e justiça procedimental .....	80
2.2 RAWLS E O CAPITALISMO DE <i>LAISSEZ-FAIRE</i> .....	87
2.2.1 O sistema de liberdade natural e o capitalismo <i>laissez-faire</i> .....	87
2.2.2 <i>Laissez-faire</i> e realização da “justiça equitativa” .....	89
2.2.3 Uma resposta rawlsiana ao capitalismo de livre-mercado .....	95
2.3 O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....	99
2.3.1 A Rejeição de Rawls do Capitalismo de Bem-Estar .....	99
2.3.2 O Capitalismo de Bem-Estar Social Ideal e a Socialdemocracia .....	106
2.3.3 Por que não o capitalismo?.....	111
<b>3 O SOCIALISMO RAWLSIANO .....</b>	<b>117</b>
3.1 SOCIALISMOS: TIPOS E TRAÇOS PRINCIPAIS .....	117
3.2 COMPREENDENDO O SOCIALISMO DEMOCRÁTICO LIBERAL .....	119
3.2.1 Propriedade pública ou social <i>versus</i> propriedade estatal: distinção e preferência .....	125

<b>3.2.2</b>	<b>Meios de produção, ou os setores-chave de uma economia socialista rawlsiana .....</b>	<b>129</b>
3.2.2.1	<i>Os meios de produção segundo Edmundson .....</i>	131
3.2.2.2	<i>Critérios de delimitação .....</i>	135
3.3	POR QUE O SOCIALISMO?.....	141
3.4	POR QUE NÃO O SOCIALISMO?.....	147
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>151</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>153</b>

## INTRODUÇÃO

Em seu escrito intitulado “A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”, Jürgen Habermas destaca o estabelecimento, na modernidade, de uma nova consciência do tempo marcada pela constante cisão do presente em direção ao novo e inexplorado. Para Habermas, essa nova consciência impõe à modernidade a tarefa de “extrair de si mesma sua normatividade” (Habermas, 2015, p. 210), isto é, de projetar sobre si as transformações às quais deverá se submeter, sem recorrer, para tanto, ao louvor de um passado exitoso, seja este real ou fictício.

Tal incumbência poderia ser confundida com o utopismo dos “romances políticos”<sup>1</sup> dos primeiros séculos da Idade Moderna, mas uma característica diferencia o espírito moderno: a fusão entre o pensamento histórico e o pensamento utópico. Para Habermas, “essa imigração das energias utópicas para o interior da consciência histórica caracteriza, em todo caso, o espírito da época que marca a esfera pública política dos povos modernos desde os dias da Revolução Francesa” (Ibid., p. 211). Em outras palavras, percebe-se a resignificação do termo “utopia”, que deixa de se referir a uma fantasia desprendida da realidade histórica e das possibilidades políticas concretas para se afirmar como uma perspectiva politicamente possível e profundamente vinculada ao processo histórico em curso.

Entretanto, desde as últimas décadas do século passado, um fenômeno social manifesta-se de modo cada dia mais veemente: o esvanecimento das energias voltadas à imaginação das dimensões sociais, econômicas e políticas do futuro. As razões para isso – o profundo *esgotamento das energias utópicas* – compreendem as expectativas depositadas sobre a ciência e a técnica como instrumentos de emancipação, frustradas pelas experiências catastróficas do século XX, a perda da força de convencimento da utopia ligada à sociedade do trabalho e talvez mesmo a

---

<sup>1</sup> Os livros mencionados por Habermas (2015, p. 211) – “A Utopia” de Thomas Morus, “Cidade do Sol” de Tommaso Campanella e “Nova Atlântida” de Francis Bacon – compartilham de uma mesma estrutura narrativa na qual os personagens se encontram com membros de sociedades utópicas e aprendem sobre sua organização social, leis e costumes. Essas obras descrevem sociedades fictícias apresentadas como modelos ideais, nos quais a harmonia e o bem-estar são perfeitamente realizados de diferentes maneiras.

transformação da consciência do tempo de modo geral, hipótese descartada por Habermas (Ibid., pp. 214-215). Não é a rejeição do potencial emancipatório da razão que se sobrepõe ao espírito moderno, tampouco a não-rara disfuncionalidade ou o papel ideológico desempenhado pela ciência e pela técnica as únicas causas deste fenômeno (cf. Habermas, 2014). O elemento central do esgotamento das energias utópicas reside, isto sim, no esgotamento de uma classe de utopias em especial: a formulada em termos de sociedade do trabalho (Id., 2015, p.215). Mas o que esse esgotamento significa em termos práticos e como tal diagnóstico se relaciona com a urgente tarefa contemporânea de extrair, das práticas políticas existentes, uma nova utopia capaz de *orientar* as transformações institucionais necessárias para a concretização de uma vida social melhor e mais justa?

Na compreensão de Habermas, há uma relação entre o núcleo da utopia da sociedade do trabalho – a emancipação humana do trabalho heterônomo, isto é, da determinação da agência dos trabalhadores por autoridades alheias a eles próprios e sob condições que não materializam ideais de igualdade e autonomia – e as transformações sociais e políticas ocorridas em grande parte das democracias ocidentais a partir de meados do século XX (Ibid., p.217). De acordo com o filósofo frankfurtiano, o Estado de bem-estar social, novo modo de organização dessas sociedades, resulta da apropriação e da transfiguração do potencial revolucionário inscrito na utopia do trabalho e nos movimentos sociais por ela motivados. Assim, às reivindicações por uma nova ordem política, econômica e social, comprometida com a superação das estruturas de controle e dominação das sociedades capitalistas, seguiram-se “medidas de humanização” e “operações compensatórias que devem amortecer os riscos básicos do trabalho assalariado (acidente, doença, perda de postos de trabalho, desamparo na velhice)” (Ibid., p.218). Isto significa que, na medida em que o trabalho heterônomo se circunscreveu de uma ampla rede de auxílio e proteção social, ele ao mesmo tempo conservou-se e esvaziou o potencial de convencimento e de engajamento da utopia ligada à sociedade do trabalho.

Apesar disso, suponhamos, para fins argumentativos, que o Estado de bem-estar social tenha sido o projeto de sociedade justa mais bem-sucedido da história: que motivos nós teríamos para preteri-lo? Não deveríamos sublimar os impulsos revolucionários remanescentes em esforços para a implantação das já conhecidas

instituições e políticas sociais voltadas ao bem-estar, ou suplantar a consciência moderna imaginativa do futuro com uma consciência prática determinada? Neste trabalho, tais questões são consideradas, direta ou indiretamente; ainda cabe, por ora, indagar: há alguma *utopia* com potencial de reabastecer as energias direcionadas à imaginação das dimensões sociais, econômicas e políticas da vida coletiva? Uma utopia capaz de nos *orientar* nas tarefas de identificar as várias formas quotidianas de injustiça e de projetar novos arranjos institucionais capazes de satisfazer uma ideia (ou uma concepção) de justiça, racionalmente justificada e aceitável aos cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática na condição de pessoas livres e iguais?

O presente trabalho se apresenta como uma tentativa de responder afirmativamente às duas últimas questões ao abordar as dimensões práticas e institucionais da concepção política da justiça como equidade de John Rawls. Ao cabo, pretendemos que esta tese explicita algumas das razões que subjazem o entendimento da justiça como equidade como uma alternativa com potencial de reabastecer as energias utópicas de transformação social das democracias constitucionais contemporâneas.

Três principais motivos sustentam a adoção da concepção de justiça de John Rawls como a principal base conceitual e como objeto de escrutínio da presente tese. Em primeiro lugar, isto deve à vasta e profunda influência que o trabalho de Rawls exerceu e ainda exerce em diversas áreas do conhecimento. O argumento de que a publicação de *TJ* em 1971 representa um divisor de águas na história da filosofia e da teoria política contemporânea encontra, mesmo mais de cinquenta anos após sua primeira publicação, poucos opositores. Nela, inspirando-se no clássico roteiro contratualista, Rawls propôs não uma deliberação sobre a origem e os propósitos da sociedade civil e do Estado, mas sobre os princípios de justiça incumbidos da tarefa de regular o funcionamento das principais instituições de uma sociedade democrática. Tais princípios formam o núcleo de uma concepção de justiça que se apresenta como alternativa ao utilitarismo e que busca combinar, em um sistema coerente e praticável, ideias e valores presentes na cultura política pública das sociedades democráticas, como a liberdade, a igualdade política e a reciprocidade.

Tal ancoragem na normatividade latente nas democracias modernas relaciona-se com o segundo motivo de nossa adoção. Enquanto uma resposta à



questão fundamental da filosofia política, a saber, a que versa sobre “a concepção política de justiça mais aceitável para especificar termos equitativos de cooperação entre cidadãos concebidos como livres e iguais, racionais e razoáveis, e (acrescentamos) como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade no decorrer de uma vida completa, de uma geração à outra” (Rawls, 2001, pp.7-8), a adoção da justiça como equidade é devida em razão de seus autodeclarados objetivos: de, respeitando os limites da “possibilidade política praticável”<sup>2</sup>, apresentar-se como uma *utopia realista*, investigando como seria uma sociedade democrática justa sob condições razoavelmente favoráveis e conforme às leis e tendências do mundo social, e de servir como um esquema de orientação para o enfrentamento das questões políticas mais urgentes e divisivas (Ibid., pp.3-4).

Por fim, a adoção da justiça como equidade como objeto de análise desta tese também se dá por razões de natureza teórica e hermenêutica. Por muitos anos a teoria de Rawls foi objeto das mais díspares interpretações, em especial no que se refere à organização dos sistemas político e econômico necessários à sua concretização. Ainda na década de 1960, quando o trabalho de Rawls crescia em reconhecimento acadêmico, James Buchanan e Friedrich Hayek, renomados defensores do liberalismo clássico e do capitalismo de livre-mercado, manifestaram, em mais de uma oportunidade, concordância e simpatia para com as suas ideias – possivelmente em razão de seu emprego comum do método contratualista e da ideia de consentimento (no caso de Buchanan), de suas insatisfações compartilhadas quanto à lógica utilitarista e de sua ênfase, cada um a seu modo, não na agência individual, mas nas estruturas que governam a convivência humana<sup>3</sup>. Tamanha era a estima de Rawls entre esses autores que, em 1968, seu nome fora indicado por Milton Friedman à filiação na Sociedade Mont Pèlerin, tendo sido removido da lista de membros somente em 1971 (cf. Jackson, Stemplyska, 2021).

Ainda que a publicação de *TJ* tenha escancarado as discrepâncias entre o liberalismo igualitário de Rawls e os liberalismos clássicos de Buchanan, Hayek e Friedman, ela engendrou uma série de novas discordâncias interpretativas, tendo sido

---

<sup>2</sup> O termo é de Rawls (2001, p.4).

<sup>3</sup> A respeito da relação entre Hayek e os escritos de Rawls, ver a seção 2.2.2 deste trabalho.

por muito tempo entendida como a fundamentação filosófica mais robusta para o Estado capitalista de bem-estar social (WSC). Em linhas gerais, esta vertente de capitalismo pode ser entendida como um regime socioeconômico favorável tanto à implementação de políticas de distribuição de renda a indivíduos particulares (como auxílios, bolsas e vales, via de regra depois da confirmação de alguma carência do beneficiário-requerente), quanto à destinação de recursos a setores cujo funcionamento considera-se de grande interesse público, como saúde e transportes. Embora manifeste institucionalmente algum grau de sensibilidade às demandas sociais mais urgentes, o WSC não se compromete, obviamente, com o abandono dos elementos essenciais do capitalismo, como o regime de mercados livres e competitivos, o direito à propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais e a busca pela máxima eficiência nos processos produtivos e de alocação de recursos (cf. Freeman, 2011, p.22).

Muito haveria o que se especular acerca do que subjaz essa interpretação “bem-estarista” da teoria de Rawls. Note-se, por exemplo, que o termo “capitalismo” não é empregado uma vez sequer no corpo do texto de *TJ*, ao passo que a expressão “economia de propriedade privada” aparece de forma recorrente, especialmente no Capítulo V da referida obra (cf. Rawls, 1999a, pp. 235-236, 239-242). Talvez as menções ao economista britânico James Edward Meade (1907 – 1995), de manifesta influência keynesiana, e mesmo o princípio da diferença, que autoriza as desigualdades de renda e riqueza sob a condição de que retornem algum benefício aos menos favorecidos, também tenham contribuído, em algum grau, para a disseminação da imagem de Rawls como um apologista de uma vertente capitalista do Estado de bem-estar social. Fato é que a lista de autores que já interpretaram a teoria de Rawls desta maneira é relativamente extensa, e nela figuram importantes autores e intérpretes como Brian Barry, Allen Buchanan, Normal Daniels, Amy Gutman, Carole Pateman, David Schweickart e Rodney Peffer (cf. Krouse e McPherson, 1988, p.79; Peffer, 1990, p.378; Schweickart, 1978, p.1).

Apenas na Introdução à edição revista de *TJ* Rawls veio a oferecer uma abordagem mais clara da sua ideia de Estado de bem-estar social ao distingui-la da ideia de democracia de cidadãos-proprietários (POD) – distinção que, como o próprio filósofo reconhece, não estava suficientemente nítida na edição original da obra

(Rawls, 1999a, p.xiv). Para Rawls, o Estado de bem-estar configura-se como um regime essencialmente assistencialista e redistributivista, comprometido em garantir que nenhuma pessoa fique abaixo de um padrão de vida adequado e que todos os cidadãos possam contar com proteções contra os infortúnios da vida ou, em termos mais enfáticos, “proteções contra acidentes e desgraças – por exemplo, seguro-desemprego e assistência médica” (Rawls, 2008, p. XLI). A ideia é que, ao fim de determinado período, seja possível aferir quem são as pessoas às quais deve-se assistência para que, então, sejam colocados em prática os instrumentos redistributivos adequados e necessários (Ibidem). A isso, acrescentam-se esforços para garantir que a distribuição das oportunidades de acesso aos cargos mais elevados seja mais igualitária através de investimentos públicos ou desonerações fiscais de escolas e universidades, por exemplo.

Apesar de seu aspecto social, o Estado de bem-estar diferencia-se em larga medida da democracia de cidadãos-proprietários (POD), já que este regime não objetiva a maximização do bem-estar agregado, tampouco se utiliza de instrumentos redistributivos com o único propósito de proteger os cidadãos dos acidentes e infortúnios da vida. No âmbito da teoria rawlsiana, seu propósito é consideravelmente mais amplo: realizar a ideia de sociedade como um empreendimento cooperativo ao longo do tempo, na qual os cidadãos são concebidos e reconhecem-se mutuamente como pessoas livres e iguais, racionais e razoáveis, e na qual há o assentimento público e compartilhado à concepção política da justiça como equidade, que efetivamente regula o funcionamento das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Assim, além da preocupação em assegurar um mínimo social decente a todas as pessoas, este regime afirma institucionalmente o compromisso de garantir a ampla dispersão dos direitos de propriedade dos meios produtivos e de capital humano, a fim de evitar a emergência de grandes desigualdades de renda e riqueza, bem como a dominação dos processos políticos e democráticos por interesses particulares, classistas e/ou monetários.

Mesmo despendendo considerável atenção à POD, especialmente examinada no Capítulo V de *TJ* e na parte IV de *Justice as Fairness (JAF)*, Rawls não descarta a possibilidade de que a justiça como equidade também possa ser realizada em um regime socialista democrático liberal (LDS) (cf. Rawls, 2001, p.136).

Novamente, o que diferencia este regime tanto da POD quanto do WSC é o fato de não permitir a propriedade privada dos meios de produção. Estes seriam de propriedade pública ou social, e assim como a POD se compromete em dispersar a riqueza e a propriedade dos ativos produtivos de modo a impedir a transposição de interesses puramente econômicos à esfera política, o socialismo liberal procura evitar que a esfera política seja dominada por interesses classistas e partidários, tal como ocorre em um regime socialista de Estado de partido único e comando econômico centralizado (Rawls, 2001, p.138). Deste modo, além de buscar os meios institucionais necessários à garantia dos direitos e liberdades básicas, especialmente a liberdade de escolha de ocupação e as liberdades políticas com seu valor equitativo, o LDS pode demandar a gestão democrática dos locais de trabalho, seja através de eleições periódicas de categorias representativas, seja pela participação direta dos trabalhadores nos processos de deliberação e tomada de decisão<sup>4</sup>. Por fim, mesmo argumentando que o WSC falha em realizar a justiça como equidade e apontando que apenas a POD e o LDS seriam capazes de fazê-lo (cf. *Ibid.*, pp.135-140), Rawls não dá a sentença final acerca de qual regime socioeconômico seria preferível, sendo tal decisão um encargo dos próprios cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática e devendo ser tomada à luz das condições históricas, sociais e econômicas existentes (cf. *Ibid.*, pp. 114, 139).

Naturalmente, as observações anteriores têm caráter meramente introdutório e servem apenas para indicar de que modo a concepção da justiça como equidade revigora, ao menos no âmbito filosófico, a discussão sobre regimes socioeconômicos ideais. Neste trabalho, buscamos sustentar que, ao fazê-lo, ela se apresenta como uma alternativa capaz de reabastecer as energias utópicas, isto é, aquelas energias direcionadas à transformação social efetiva e comprometidas com os limites do praticável. No cumprimento deste papel, ela (i) sustenta-se em valores presentes na cultura política pública das sociedades democráticas; (ii) oferece uma abordagem tão

---

<sup>4</sup> Ao menos é esta a interpretação do socialismo que se depreende da rejeição de Rawls do princípio 3(b) sugerido por Rodney Peffer, que prescreve “um direito igual de participar em todos os processos decisórios nas instituições em que se participa.” (Peffer, 1990, p.418) Segundo Rawls, tal princípio “parece exigir uma forma socialista de organização econômica. A dificuldade aqui não é com o socialismo como tal, mas não penso que ele possa ser visto como uma exigência de princípios primeiros de justiça política” (Rawls, 2008, p.8).

precisa e detalhada quanto possível dos elementos constitutivos de uma sociedade justa, tanto em seus aspectos positivos (o que uma sociedade justa deve realizar) quanto negativos (o que deve combater ou erradicar); e (iii) abre amplas margens para a deliberação democrática acerca das configurações institucionais necessárias à sua realização. Para destacar de que modo a justiça como equidade cumpre essas três funções, a presente tese tem dois objetivos em específico: oferecer um estudo crítico da abordagem rawlsiana dos regimes socioeconômicos ideais, com ênfase no Estado capitalista de bem-estar social (WSC) e no socialismo democrático liberal (LDS)<sup>5</sup>, e reforçar a tese do próprio Rawls segundo a qual não é possível delinear plenamente, tampouco decidir *a priori*, de uma perspectiva puramente filosófica, qual é o regime socioeconômico apropriado para atender institucionalmente às exigências normativas da justiça como equidade.

Muito embora as posições aqui defendidas alinhem-se, em essência, às defendidas pelo próprio Rawls quando afirma que a “Justiça como equidade não decide entre esses regimes, mas tenta estabelecer diretrizes sobre como a decisão pode ser razoavelmente abordada” (Rawls, 2001, p.139), é oportuno destacar que elas vão na contramão de algumas importantes leituras recentes da teoria da justiça como equidade. Por exemplo, em *John Rawls: Reticent Socialist*, William Edmundson argumenta que a decisão entre a POD e o LDS deve ser feita em favor do socialismo:

O argumento, em suma, é o de que se (1) a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas; (2) o valor equitativo é uma demanda da liberdade igual; (3) a reciprocidade publicamente assegurada é uma condição de estabilidade e está, portanto, dentro do aparato rawlsiano; (4) a preservação do valor equitativo é um elemento constitucional essencial; (5) a escolha entre os tipos ideais de regimes pode e deve ser feita, se houver entre eles um que seja superior aos demais neste e em outros aspectos relevantes; e (6) se o socialismo “domina” a democracia de cidadãos-proprietários em cada um dos pontos de comparação que Rawls está comprometido a fazer. Tais pontos de comparação incluem a receptividade à razão pública, exequibilidade e uma garantia pública e suficiente da reciprocidade para estabilizar uma sociedade bem-ordenada.

---

<sup>5</sup> Decerto há muitas variantes de regimes socioeconômicos não mencionadas, e poder-se-ia argumentar que a abordagem aqui oferecida é demasiado restrita. A experiência histórica dos regimes capitalistas nos últimos dois séculos, com suas formas peculiares de organizar os sistemas jurídico, tributário e social, juntamente com as diferentes experiências socialistas e suas mais diversas concepções teóricas (liberal, de mercado, soviético, chinês etc.) corroboram uma tal afirmação. Nossa preocupação, contudo, é com a abordagem ampla e abstrata oferecida por Rawls acerca do funcionamento ideal dos regimes socioeconômicos em sua relação com a justiça como equidade.

Em cada ponto de comparação, o socialismo liberal satisfaz melhor, ou exclusivamente, a aspiração de Rawls (Edmundson, 2017, p.15).

De modo análogo, Jeppe von Platz desenvolve, em “Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism”, uma concepção de justiça socialdemocrata que interpreta as exigências do princípio da diferença, na qualidade de um princípio de reciprocidade, de maneira ligeiramente diferente da de Rawls. Nas palavras do autor:

[...] um estado de bem-estar social, fundamentado em uma interpretação socialdemocrata do ideal de igualdade democrática, pode assegurar o valor equitativo dos direitos políticos e a igualdade equitativa de oportunidades, bem como atender às exigências da reciprocidade democrática. Com pequenas mudanças, este argumento também estabeleceria que um regime capitalista de bem-estar pode satisfazer as exigências da justiça como equidade de Rawls (von Platz, 2020a, p.32).

Os traços principais de cada regime socioeconômico, bem como os argumentos empregados em favor da capacidade de um ou de outro de realizar a justiça rawlsiana, serão examinados em capítulos separados. É pertinente alertar, contudo, que a presente tese não oferece uma análise minuciosa da POD e dos argumentos que sustentam o seu entendimento como único regime capaz de realizar a justiça rawlsiana<sup>6</sup>. Deixamos este regime de fora, em primeiro lugar, por entendermos que sua concepção não possui uma ancoragem histórica tão forte quanto a que possuem as diferentes vertentes de socialismo e de capitalismo. Como destaca William Edmundson em *John Rawls: Reticent Socialist*: “Regimes socialistas democráticos liberais efetivamente existiram: por exemplo, a Grã-Bretanha sob o governo de Attlee. Mas nenhuma democracia de cidadãos-proprietários, no sentido de Rawls ou no sentido de James Meade, existe agora ou já existiu” (Edmundson, 2017, pp.130-131). Dado que um dos objetivos desta tese é ressaltar de que maneira a justiça como equidade se apresenta como uma alternativa com potencial de

---

<sup>6</sup> Tal é o caso do argumento desenvolvido por Alan Thomas em *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Nesta obra, o autor elabora uma teoria liberal-republicana da justiça que conjuga elementos do republicanismo romano (do qual Maquiavel seria o principal representante) com o liberalismo político da justiça como equidade de Rawls. Nas suas palavras: “O compromisso com o republicanismo explica porque uma democracia de cidadãos-proprietários é claramente distinta tanto do Estado capitalista de bem-estar quanto do socialismo de mercado em sua forma legalmente obrigatória. Podemos reduzir a escolha de Rawls de um sistema social a uma única opção: uma democracia de cidadãos-proprietários” (Thomas, 2017, p. XVIII).

reabastecer as energias de transformação social, é mister que ela se mostre devidamente ancorada em experiências históricas concretas. Ademais, Rawls despense atenção considerável à POD em *TJ* e em *JAF*, ao contrário do que o faz com o WSC e com o LDS, postulantes à realização da justiça como equidade. Assim, esperamos que a presente tese ajude a preencher a lacuna deixada pelo filósofo quanto à definição e análise desses dois regimes, em especial no que diz respeito à sua definição e a seu potencial de atender as exigências da justiça como equidade.

O primeiro capítulo inicia com a exposição daquela que consideramos ser a melhor interpretação dos elementos basilares da teoria da justiça de Rawls, como cooperação social, sociedade bem-ordenada, estrutura básica, posição original e pessoa moral. Nesta parte inicial do texto, o foco da argumentação não incide tanto sobre a fundamentação filosófica da justiça como equidade, mas sim sobre os valores políticos que ela articula e a adequada interpretação dos dois princípios de justiça que ela prescreve. Outros conceitos que servirão de base à argumentação desenvolvida nos capítulos subsequentes também serão abordados, como a sequência de quatro estágios, o significado do valor equitativo das liberdades políticas e o *fato da dominação*. Concluímos com uma análise do sentido que o termo *democracia* possui na obra de Rawls, respondendo à crítica de que a justiça como equidade deixaria poucas margens para a autodeterminação coletiva e apontando para a incapacidade de definir de antemão a estrutura institucional demandada pela justiça como equidade.

O segundo capítulo aborda a ideia de capitalismo na obra de Rawls e busca responder às seguintes perguntas: é possível extrair, da teoria rawlsiana, um conceito de capitalismo? Como a teoria de Rawls foi recepcionada pelos defensores do capitalismo de livre-mercado? Em que medida a aversão rawlsiana do capitalismo de *laissez-faire* (LFC) e do WSC se sustentam? A ideia de Rawls de estado de bem-estar social faz jus ao que de melhor este regime socioeconômico tem a oferecer em termos de justiça social? Quais elementos constitutivos do Estado de bem-estar devem estar presentes em uma sociedade que busca realizar institucionalmente a justiça como equidade? A ideia central do capítulo é a de situar a teoria de Rawls como uma alternativa ao capitalismo como um todo, mas em especial aos seus aspectos mais degradantes: a colonização da esfera política por interesses econômicos, as abissais desigualdades de renda, riqueza e de oportunidades e o desrespeito aos direitos e

liberdades básicos, em teoria protegidos pelos dispositivos legais característicos dos Estados Democráticos de Direito. Ao cabo, argumentamos que mesmo um WSC ideal não seria capaz de realizar plenamente os valores e os princípios da justiça como equidade, já que este regime carece das medidas políticas e institucionais necessárias à garantia do valor equitativo das liberdades políticas e não materializa o sentido profundo de reciprocidade expresso pelo princípio da diferença.

O terceiro e último capítulo trata da ideia de socialismo. Já que a atenção despendida por Rawls a este regime restringe-se a algumas poucas páginas de toda sua vasta obra, o capítulo pauta-se em larga medida pela importante literatura secundária que trata do tema, da qual merecem especial atenção os escritos de William Edmundson<sup>7</sup>. Rawls rejeita o socialismo de estado com comando econômico centralizado e partido único (CCS), “tal qual o que vigorou na União Soviética” (Rawls, 2007, p.323), por considerar que este regime viola direitos e liberdades básicos, como o direito da escolha livre da ocupação, e não se orienta por procedimentos democráticos (Id., 2001, p. 138). Discutimos em que medida tal recusa se sustenta, especialmente quando fundamentada na distinção entre propriedade estatal e propriedade social. Na sequência, examinamos o conceito de “meios de produção”, de suma importância ao socialismo dada a necessidade da socialização de sua propriedade, e finalizamos com uma análise da posição de Edmundson favorável à escolha do LDS pelas partes da posição original com base nas ideias de publicidade, estabilidade e reciprocidade.

Diante do escopo e das especificidades desta pesquisa, ressaltamos que o presente trabalho assume duas limitações metodológicas. Em primeiro lugar, ele opera dentro do escopo do que Rawls chama de teoria ideal, ou teoria da aquiescência estrita, isto é, quando a estrutura básica da sociedade efetivamente regula-se por uma concepção política de justiça e quando os cidadãos aceitam, e sabem que os outros aceitam, os mesmos princípios de justiça reguladores. Esta limitação deve-se ao fato de que nosso objetivo não é o de investigar as maneiras adequadas de responder a

---

<sup>7</sup> Embora não sejam aqui abordadas, outras formas de socialismo de inspiração rawlsiana merecem menção, como a sugerida por Peffer (1990) em *Marxism, Morality, and Social Justice*. De igual maneira, a ideia de um socialismo participativo tal como concebida por Thomas Piketty (2020) em *Capital e Ideologia* também pode ser interpretada como uma representação do socialismo democrático liberal idealizado por Rawls. A esse respeito, conferir Tomé (2022).



formas específicas de injustiça, mas sim de esclarecer como determinados regimes socioeconômicos poderiam ser compreendidos à luz da teoria rawlsiana, analisando sua capacidade de realizar institucionalmente as exigências da justiça como equidade e construindo, neste ínterim, um “esboço preciso” de como pareceriam as instituições de uma sociedade democrática justa.

A segunda limitação diz respeito à amplitude: nosso foco é a realização da concepção da justiça como equidade em um âmbito doméstico (cf. Rawls, 2001, p.11). Não nos ocupamos da questão da justiça local, i.e., dos princípios que associações particulares deveriam adotar para serem consideradas justas, tampouco as questões concernentes à justiça global, ou justiça entre os povos. Embora a proposta rawlsiana da justiça não possa nem ser realizada nem plenamente compreendida quando considerada apenas sob esta perspectiva<sup>8</sup>, entendemos que dispor de uma imagem tão clara e precisa quanto possível dos elementos constitutivos de uma sociedade democrática justa mais ou menos autossuficiente é algo que possui um valor prático deveras significativo: possibilitar diagnósticos mais precisos das manifestações cotidianas de injustiça e orientar para as transformações sociais mais urgentes.

Uma última observação. Quando nos referimos à utopia que procede da justiça como equidade ou de outras concepções políticas de justiça, empregamos este termo apenas em sua acepção moderna. Isto significa que o leitor não se encontrará aqui diante de uma imagem de sociedade justa pronta e acabada; uma imagem que, imiscuída pela aspiração de plenitude e perfeição, abstém-se do realismo e mostra-se incapaz de mobilizar qualquer transformação social concreta e duradoura. Embora a coerência e a precisão sejam deveres do ofício acadêmico assumidos pelo autor deste trabalho, a natureza do objeto aqui examinado impede que eventuais expectativas de completude e exatidão sejam plenamente satisfeitas. Ademais, mesmo que uma das tarefas da filosofia política seja a de elaborar uma concepção de justiça coerente e fundamentada em práticas e valores presentes na cultura política

---

<sup>8</sup> Piketty por exemplo, afirma que “Para regular o capitalismo patrimonial globalizado do século XXI, não basta repensar o modelo fiscal e social do século XX e adaptá-lo ao mundo de hoje. [...] para que a democracia possa retomar o controle do capitalismo financeiro globalizado neste novo século, também é necessário inventar novos instrumentos, adaptados aos desafios de hoje. O instrumento ideal seria um imposto mundial e progressivo sobre o capital, acompanhado de uma grande transparência financeira e internacional” (Piketty, 2014, p. 501). Na mesma linha, argumenta Moura (2013, p.59) ao destacar a complementariedade entre *TLOP* e os escritos anteriores de Rawls.

pública das sociedades democráticas (cf. Rawls, 2001, pp.1-5), é fundamental que sejam reconhecidos e respeitados os limites dessa empreitada, e que se interprete a concepção política da justiça como equidade como um projeto contínuo e inacabado, cuja realização demanda que as circunstâncias históricas, políticas, econômicas e sociais vigentes sejam coletivamente consideradas.

## 1 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: VALORES POLÍTICOS, PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E DEMOCRACIA

Iniciamos este capítulo tecendo algumas observações preliminares acerca do caráter contratualista da justiça como equidade e das principais preocupações filosóficas de Rawls em *TJ* e em obras posteriores, para então ressaltar a apresentação de sua concepção política de justiça como a mais razoável para orientar o funcionamento da estrutura básica de sociedades democráticas (1.1). Destacamos que isto é devido em função de seu embasamento em ideias e valores presentes na cultura política pública das democracias constitucionais e que são, elas próprias, ideias da razão prática. Após apresentar e elucidar nosso entendimento dessas ideias fundamentais, passamos ao escrutínio do significado dos dois princípios de justiça em ordem lexical e sua relação com a concepção geral de justiça exposta em *TJ* (1.2.1). Na seção seguinte (1.2.2), buscamos esclarecer a função desempenhada pela sequência de quatro estágios na aplicação dos princípios de justiça e na demarcação das questões políticas a serem pautadas. Em seguida (1.2.3), voltamos nossa atenção ao valor equitativo das liberdades políticas, que consideramos ser um dos componentes mais igualitários da justiça como equidade, trazendo à tona seu significado e examinando as condições para a sua garantia institucional, especialmente em confronto com o que nos referimos, na sequência, como fato da dominação (1.2.4). Ao cabo, buscamos esclarecer em que sentido a concepção de justiça de Rawls se relaciona com a ideia de democracia e argumentamos em favor da interpretação da justiça como equidade como um projeto inacabado de uma sociedade democrática justa (1.3).

### 1.1 SEIS IDEIAS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Na edição original de *TJ*, Rawls afirmara que o objetivo principal de sua obra fora o de, levando a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social tal como concebida por Locke, Rousseau e Kant, oferecer uma alternativa viável às doutrinas morais até então predominantes na tradição filosófica anglo-saxã, notadamente às diferentes vertentes do utilitarismo tal como elaboradas por Jeremy

Bentham e Henry Sidgwick e, em menor medida, às doutrinas perfeccionistas e intuicionistas da justiça (Rawls, 1971, pp. viii, 3). Entretanto, o aspecto contratualista da justiça como equidade não se atesta em razão da presença dos elementos substantivos normalmente associados a essa corrente de pensamento, como a sugestão de um estado de natureza que precede a existência da sociedade civil ou a sustentação de um conjunto de direitos naturais que deve ser garantido pelas instituições que se originam do contrato social, mas sim por uma afinidade metodológica a ela. Em linhas gerais, a grande inovação filosófica de aspecto contratualista oferecida por Rawls em sua obra magna consistira na proposição de uma situação inicial hipotética de deliberação, na qual as partes pactuantes estariam por adotar, dentre uma lista, um conjunto de princípios de justiça para ordenar o funcionamento das principais instituições de sua sociedade. Em razão das restrições adequada e razoavelmente impostas à deliberação das partes da posição original, nome dado a essa conjuntura hipotética de deliberação, sustenta o filósofo que os princípios escolhidos seriam os que melhor se equilibram reflexivamente com os juízos que nós, enquanto cidadãos e cidadãs de uma democracia constitucional, ponderadamente emitimos acerca do que é a justiça, formando, ao cabo, a base moral mais apropriada para orientar o funcionamento das principais instituições das sociedades democráticas modernas (cf. Rawls, 2005, p. xviii).

Em escritos posteriores a *TJ*, mais especialmente em *PL* (1993) mas também em *JAF* (2001), as preocupações de Rawls voltaram-se para questões concernentes à estabilidade de uma sociedade democrática bem-ordenada por uma concepção política de justiça e à maneira correta de lidar com o fato do pluralismo razoável<sup>9</sup>, que afirma a existência de uma vasta gama de doutrinas religiosas, morais e filosóficas professadas pelos cidadãos e cidadãs, que cobrem boa parte dos elementos da vida humana e que são, ao mesmo tempo, razoáveis e irreconciliáveis. A manifestação dessa pluralidade ao longo de gerações é, para o filósofo, uma condição permanente da cultura política pública das sociedades democráticas sob o funcionamento de

---

<sup>9</sup> Esta ideia opõe-se ao fato do pluralismo enquanto tal, que prevê a manifestação de doutrinas abrangentes desarrazoadas, que rejeitam uma ou mais liberdades básicas ou mesmo a própria democracia como forma de organização da vida social. Tais doutrinas não ocupam lugar expressivo em uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade, necessitando apenas serem contidas de modo a não se sobreporem à justiça política (Rawls, 2005, p.64).

instituições livres (Ibid., 2005, p.129). Sua relevância é deveras enfatizada em obras posteriores a *TJ*, dado que seu reconhecimento impeliu Rawls à introdução de uma nova família de conceitos e à reformulação no modo como a justiça como equidade deve ser entendida: a partir de então, não mais como uma doutrina moral abrangente ou parcialmente abrangente, mas sim como uma concepção política de justiça *freestanding*, isto é, que se sustenta por si própria (Ibid., p.12). Isso quer dizer que a justiça como equidade passou a ser fundamentada em ideias e valores circunscritos ao domínio do político, um subdomínio da moral, não requerendo qualquer alusão às verdades profundas de doutrinas abrangentes ou parcialmente abrangentes. Assim, por contrariar o fato do pluralismo razoável e por alicerçar o endosso à justiça como equidade em uma doutrina parcialmente abrangente (Ibid., p. xvi), a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada tal como concebida em *TJ* veio a ser entendida, pelo próprio filósofo, como irrealista e incompatível com os propósitos de sua teoria.

Além do pluralismo de doutrinas abrangentes, Rawls veio a reconhecer a existência de um outro tipo de pluralidade: a que versa sobre uma família de concepções políticas razoáveis da justiça. Isso significa que, a partir de *PL*, a justiça como equidade também passou a ser apresentada como uma modalidade do liberalismo político (Ibid., p.xxix). Tal pluralidade de doutrinas e de concepções, associada à ênfase no enraizamento das ideias e dos valores fundamentais da justiça como equidade na cultura política pública das democracias modernas (cf. Rawls, 2001, p.5), pode sugerir a ideia de que Rawls abdicou tanto de seu projeto liberal-igualitário da justiça – uma vez que o liberalismo político abre margens para outras concepções razoáveis de justiça de cunho menos igualitário, como o princípio da utilidade restrita que a própria teoria rawlsiana se contrapõe –, quanto de uma concepção universalista da justiça, atendo-se a questões “de menor amplitude filosófica” já que restritas a circunstâncias sociais, culturais e históricas específicas.<sup>10</sup>

Da forma como entendemos, interpretações como as supracitadas não fazem jus ao que de melhor a teoria de Rawls tem a oferecer. Como o próprio filósofo

---

<sup>10</sup> Tal é, por exemplo, a interpretação de Richard Rorty, para quem a atitude filosófica de Rawls é “inteiramente historicista e antiuniversalista”. No seu entendimento, “Rawls pode concordar plenamente com Hegel e Dewey contra Kant e dizer que a tentativa do Iluminismo de libertar-se da tradição e da história, de apelar à ‘Natureza’ ou à ‘Razão’, foi autoenganosa” (Rorty, 1990, pp.180-181).

ênfatiza, as ideias e os valores presentes na cultura política pública das sociedades democráticas articuladas pela justiça como equidade são, elas próprias, ideias da razão prática (Id., 2005, p.90), que servem como pontos de partida, devendo ser refinadas e articuladas entre si de modo a formar uma concepção de justiça coerente, inteligível e praticável. Em verdade, cremos que o pensamento de Rawls não exclui a possibilidade de que outros valores presentes na cultura política pública das democracias modernas – como certas interpretações da liberdade econômica, do mérito e outras dimensões da vida humana – possam ser colocados em destaque e articulados de modo configurar outras concepções de justiça (cf. Rawls, 2005, pp.18, 374-375). Entretanto, a posição do autor que, em sentido *lato*, permeia toda a sua teoria, é a de que a justiça como equidade é a concepção de justiça mais razoável para as sociedades democráticas dentre todas as atualmente disponíveis: a que melhor satisfaz as três condições de uma concepção liberal razoável<sup>11</sup>, a que mais facilmente pode ser respaldada pelas doutrinas abrangentes razoáveis professadas no âmago da sociedade e, conseqüentemente, a que forma a base mais razoável da unidade social.

Mas quais são, afinal, as ideias e os valores nos quais a justiça como equidade se fundamenta? Em *JAF*, sua última obra publicada em vida, Rawls (2001, pp.5-38) destaca seis ideias fundamentais à apresentação da justiça como equidade como uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional:

- 1) a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social no decorrer do tempo, de uma geração à outra;
- 2) a ideia de uma sociedade bem-ordenada por uma concepção política de justiça;
- 3) a ideia da estrutura básica de uma sociedade democrática bem-ordenada;
- 4) a concepção dos cidadãos e cidadãs engajados na cooperação social como pessoas morais, livres e iguais, racionais e razoáveis;

---

<sup>11</sup> De acordo com o filósofo, "A definição de concepções liberais é dada por três condições: em primeiro lugar, a especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades (de um tipo familiar aos regimes democráticos); em segundo lugar, uma prioridade especial a essas liberdades; e em terceiro lugar, medidas que garantem a todos os cidadãos e cidadãs, qualquer que sejam suas posições sociais, meios polivalentes [*all-purpose means*] adequados para fazerem uso inteligente e efetivo de suas liberdades e oportunidades" (Rawls, 2005, p. xlvi).

- 5) a ideia da posição original como um dispositivo de representação hipotético e a-histórico para deliberação e escolha de uma concepção de justiça para a estrutura básica da sociedade; e
- 6) a ideia de justificação pública de uma concepção de justiça, que abrange as ideias complementares de consenso sobreposto, razão pública livre e equilíbrio reflexivo.

A fim de esclarecer o modo como interpretamos as ideias supracitadas e preparar o terreno para os argumentos apresentados nas seções e capítulos seguintes, passemos, pois, a uma exposição e análise de seu sentido geral. Como mencionado há pouco, são duas as suas características principais. Em primeiro lugar, todas essas ideias encontram-se, em maior ou menor medida, enraizadas na cultura política pública das sociedades democráticas modernas. Isso significa que são mais ou menos familiares aos cidadãos e cidadãs dessas sociedades, podendo ser encontradas em Declarações de Direitos, decisões de Supremas Cortes, nas Constituições, em arranjos políticos e jurídicos, assim como em tratados, ensaios e outros escritos políticos de conhecimento público. Em segundo lugar, são ideias da razão prática (Rawls, 2005, p.90). Isso quer dizer que possuem universalidade e objetividade, ou seja, não são meras convenções ou tradições sem fundamento, mas resultados de processos efetivos de deliberação e decisão coletiva. Sua natureza abstrata deve-se, outrossim, à necessidade de elaborar uma concepção de justiça que ofereça uma resposta clara e distinta à questão fundamental da filosofia política para um regime democrático constitucional, a saber:

qual é a concepção política de justiça mais aceitável para especificar termos equitativos de cooperação entre cidadãos concebidos como livres e iguais, racionais e razoáveis, e (acrescentamos) como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade durante toda a vida, de uma geração a outra? (Rawls, 2001, pp.7-8).

Para a teoria da justiça como equidade, a mais importante dessas ideias é a concepção de sociedade como um sistema de cooperação social no decorrer do tempo de uma geração a outra. Apresentada deste modo, a sociedade se distingue, de um lado, de comunidades unidas por doutrinas abrangentes do bem, uma vez que o fato do pluralismo razoável considera impraticável a anuência de todas as pessoas

a uma única doutrina desse tipo sem que se recorra ao uso opressivo da força, e, de outro lado, das associações privadas, porque a entrada na sociedade não resulta, ao menos não como regra, de atos autônomos e voluntários, e porquanto a pressão exercida pelas instituições sociais sobre seus integrantes é inevitável. Esta pressão molda as ações e as percepções das pessoas sobre si mesmas e sobre as demais, características que reforçam a necessidade de se fixarem termos razoáveis e equitativos para o ordenamento das instituições, isto é, termos que os cidadãos e cidadãs possam legitimamente esperar que os demais acatem, agindo em sua conformidade em condições de reciprocidade.

Esses termos ou princípios, assim como as regras e procedimentos que a eles remontam, devem ser de conhecimento público, de maneira que todas as pessoas reconheçam publicamente a mesma concepção política de justiça como um ponto de vista compartilhado a partir do qual suas exigências conflitantes poderão ser julgadas e decididas. Ademais, é de conhecimento compartilhado que as instituições efetivamente se estruturam no intuito de aplicar os princípios expressos pela concepção de justiça. Por fim, com a vigência de instituições justas no decorrer do tempo, as pessoas passam a manifestar um senso de justiça correspondente a essa concepção, agindo em conformidade com suas exigências e aplicando seus princípios mesmo nos casos motivacionalmente mais onerosos, em que se faz necessário abdicar da persecução de propósitos particulares em prol das exigências da justiça. Estas três características – reconhecimento público compartilhado, afirmação institucional dos princípios e senso de justiça correspondente – representam outra ideia fundamental da teoria rawlsiana: a de uma sociedade democrática bem-ordenada por uma concepção política de justiça.

A terceira ideia fundamental diz respeito ao objeto primário de uma concepção política de justiça: a estrutura básica de uma sociedade democrática. Para Rawls, essa estrutura representa o modo como as principais instituições formam um sistema único ao distribuir os benefícios e os encargos decorrentes da vida social. Não há uma lista definitiva de instituições que compõem a estrutura básica. Em verdade, certa maleabilidade na sua delimitação é necessária para assegurar a adaptabilidade de uma concepção de justiça a diferentes circunstâncias sociais e econômicas. Inclusive, poder-se-ia argumentar, pelas razões que indicamos na sequência, em favor da



inserção de instituições não mencionadas pelo filósofo à lista das que compõem a estrutura básica, como o sistema educacional e o sistema de saúde. A despeito disso, tendo como referência as instituições presentes nas democracias modernas, o filósofo afirma que:

A Constituição política com um poder judiciário independente, as formas reconhecidas de propriedade, a estrutura da economia (por exemplo, como um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), assim como a família em alguma forma: todas pertencem à estrutura básica (Rawls, 2001, p.10).

São muitas as razões para admitir a estrutura básica como objeto primário da justiça, que podem ser assim sumarizadas: em primeiro lugar, ela exerce profunda influência no modo como as pessoas percebem a si mesmas e as demais, determinando em grande medida suas oportunidades educacionais, profissionais e culturais e, em última instância, suas perspectivas de êxito e de realização pessoal. Em segundo lugar, com tal admissão, a justiça social fica dissociada da agência isolada de indivíduos e associações, respaldando-se principalmente na garantia das condições equitativas da justiça de fundo (*background justice*). Em outras palavras, a justiça do todo não fica à mercê do caráter bondoso, virtuoso e civilizado de seus integrantes, embora certas virtudes cívicas sejam desejáveis e mesmo encorajadas. Se bem-ordenada por uma concepção de justiça, a estrutura básica traça com clareza os limites do permissível coincidindo-os com os limites do razoável, restringindo o leque de relações sociais e de visões de mundo que nela podem se constituir de acordo com termos que podem ser acatados por todos os integrantes da cooperação social em condições de reciprocidade. Assim, mais do que um simples artifício para evadir o ônus de mensurar o impacto de atitudes isoladas sobre a justiça da sociedade como um todo, a adoção da estrutura básica como objeto primário representa a preocupação com a manutenção das condições justas e equitativas do arcabouço social de fundo (*background social framework*), o palco sobre o qual se dá o espetáculo da vida cotidiana. Sobre isso, escreve Rawls em *PL*:

é possível que condições de fundo equitativas existam em um dado momento e sejam gradualmente corroídas, mesmo que ninguém aja de forma injusta [...]. Quando nosso mundo social está permeado de hipocrisia e fraude, somos tentados a pensar que a lei e o governo são necessários apenas em razão da tendência dos indivíduos a agir de forma injusta. Mas, ao contrário,

a tendência é a de que a justiça de fundo seja deteriorada mesmo quando os indivíduos agem de forma justa: o resultado geral de transações separadas e independentes, ao invés de se aproximar, afasta-se da justiça de fundo. Poderíamos dizer que, neste caso, a mão invisível guia as coisas na direção errada e favorece formas oligopolistas de acumulação, que mantêm desigualdades injustificadas e restrições às oportunidades equitativas. Desta forma, precisamos de instituições especiais para preservar a justiça de fundo, e de uma concepção especial de justiça para definir como essas instituições devem se organizar (Rawls, 2005, p.267).

Outra ideia fundamental à justiça como equidade elaborada em *PL* é a concepção política dos cidadãos e cidadãs como pessoas morais livres e iguais, racionais e razoáveis. Para os fins de sua teoria da justiça, Rawls concebe os integrantes de uma sociedade democrática bem-ordenada como possuidores de dois poderes morais: o de formular, revisar e perseguir uma doutrina ou concepção do próprio bem, e o de manifestar um senso de justiça, isto é, o de compreender, aplicar e agir em conformidade com os princípios que ordenam a estrutura básica. Tais poderes estão intrinsecamente relacionados às ideias do racional e do razoável: as pessoas são racionais quando são capazes de examinar, formular e perseguir um plano racional de vida alinhado às suas concepções particulares de bem, assim como de organizar e priorizar seu conjunto de preferências e aspirações e de traçar estratégias para realizá-las; são razoáveis, por outro lado, quando se dispõem a deliberar, propor e agir segundo princípios de justiça que podem ser acatados por todas as pessoas engajadas na cooperação social em condições de reciprocidade, mesmo quando esses princípios conflitam com a persecução plena dos valores e práticas de suas doutrinas abrangentes.

A presença desses poderes morais fundamenta a concepção das pessoas como livres e iguais, pois o simples fato de serem afirmados por todos os cidadãos e cidadãs em um grau mínimo é suficiente para assegurar-lhes o *status* de cidadãos e cidadãs e o direito à justiça igual (cf. Rawls, 1999a, p.442). Alternadamente, as pessoas são concebidas como livres porque não se encontram inexoravelmente vinculadas a uma doutrina abrangente em específico, e qualquer mudança no modo como concebem seu próprio bem não altera sua identidade pública ou institucional, tampouco lhes subtrai seu direito à justiça igual (Rawls, 2005, p.30). Da mesma maneira, as pessoas consideram a si mesmas e as demais como fontes autônomas de reivindicações legítimas, que podem apresentar demandas e oferecer razões

independentemente de posições sociais ou de quaisquer filiações prévias (doutrinárias, partidárias etc.). Por fim, são livres porquanto são responsáveis por suas preferências e por seus próprios fins, no sentido de que persegui-los tanto as capacita a razoavelmente demandar benefícios em troca de suas contribuições quanto a suportar as consequências de suas decisões, dada a vigência de um arcabouço social de fundo justo (cf. *Ibid.*, pp.34, 186).

As duas ideias fundamentais restantes – a saber, a ideia da posição original e a ideia de justificação pública de uma concepção de justiça, que abrange as ideias complementares de razão pública, consenso sobreposto e equilíbrio reflexivo – correspondem a diferentes instâncias inter-relacionadas de fundamentação e de justificação da concepção política da justiça como equidade. Para melhor entendê-las, é útil recorrer à distinção sugerida por Rawls em seu artigo "O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral", posteriormente rerepresentada em *PL*, entre três diferentes pontos de vista: o das partes pactuantes na posição original, o dos cidadãos e cidadãs de uma sociedade bem-ordenada e o nosso ponto de vista real, quando examinamos se a justiça como equidade, ou qualquer outra concepção política de justiça, pode servir como uma base adequada para a ordenação da estrutura básica das sociedades democráticas modernas (cf. Rawls, 1999b, pp.320-321; 2005, p.28).

A posição original, situação na qual afirma-se o primeiro ponto de vista, representa a articulação de uma perspectiva adequada para deliberação e escolha de uma concepção de justiça para a estrutura básica, escolha que se dá a partir de uma lista de concepções disponíveis. Trata-se da instância mais teórica e abstrata de fundamentação da justiça como equidade. Enquanto tal, ela deve ser entendida como uma situação hipotética e a-histórica, um dispositivo de acomodação e representação de nossos juízos e de nossas convicções morais mais profundas, cujas condições peculiares podemos simular em qualquer momento.

Rawls elabora a ideia situando as partes pactuantes de forma simétrica umas em relação as outras, dispondo-as sob um véu de ignorância, que restringe o teor das informações disponíveis apenas ao que for relevante à deliberação sobre princípios de justiça, eliminando a influência de fatores moralmente arbitrários neste processo. As restrições impostas por este véu são assim apresentadas pelo filósofo:

Em primeiro lugar, ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social, nem sabe qual é sua sorte na distribuição natural de talentos e habilidades, sua inteligência e força, e atributos do tipo. Ademais, ninguém sabe qual é sua concepção do bem, as particularidades de seu plano racional de vida, ou mesmo os atributos específicos de sua psicologia, como aversão ao risco ou tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além disso, assumo que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Isto é, elas desconhecem sua situação política e econômica, ou o nível de cultura e civilização que foi capaz de alcançar. [...] Tanto quanto possível, então, os únicos fatos particulares que as partes conhecem é que sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que isso implica. Presume-se, entretanto, que elas conhecem os fatos gerais acerca da sociedade humana (Rawls, 1999a, pp.118-119).

Uma vez que as partes da posição original, representantes racionais e razoáveis dos cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada, têm sua escolha limitada a uma lista prévia de concepções de justiça a elas disponibilizada, e dado que seus interesses estão voltados à garantia, para si próprias, do melhor índice possível de bens sociais primários – direitos, liberdades, oportunidades, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito, bens necessários, direta ou indiretamente, ao desenvolvimento e exercício de seus dois poderes morais –, sustenta Rawls que a justiça como equidade seria a concepção de justiça escolhida por ser a mais razoável, ao menos em comparação com o princípio de utilidade média e com o princípio da utilidade restrita, que substitui o princípio da diferença pelo princípio da utilidade média associado à garantia de um mínimo social adequado (Rawls, 2001, p.96). Não obstante, a opção por uma concepção de justiça retrata apenas a primeira parte do acordo da posição original, que também envolve um acordo complementar (*companion agreement*) para definir as diretrizes de investigação pública e os critérios para delimitar o teor das razões e dos argumentos que poderão ser empregados quando questões políticas fundamentais (elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica) estiverem em pauta (Ibid., p.89).

Essas diretrizes dizem respeito à ideia de razão pública, componente da ideia fundamental de justificação pública de uma concepção de justiça. Ela representa um conjunto de disposições morais e epistêmicas aplicável, antes de tudo, às autoridades participantes do fórum político público das democracias constitucionais: candidatos e representantes dos poderes Executivo e Legislativo e, em especial, membros da Suprema Corte e do poder Judiciário. Em linhas gerais, a razão pública demanda que,

no tempo certo<sup>12</sup>, quando questões políticas fundamentais estiverem em discussão, os agentes políticos formulem argumentos e apresentem razões com base em uma concepção política de justiça que todos possam razoavelmente subscrever, ou ao menos deliberem tendo como principal referência valores e ideias razoáveis e circunscritas ao domínio do político. Isso significa que, em última instância, no âmbito do debate público sobre questões fundamentais, os agentes políticos não poderão recorrer às verdades mais profundas das doutrinas abrangentes que professam. Quando, em uma sociedade bem-ordenada, as discussões do fórum político público efetivamente pautam-se por essas diretrizes e referenciam uma concepção política de justiça reguladora, os agentes políticos realizam o ideal de razão pública e manifestam a intenção de conviverem sob termos equitativos mutuamente aceitáveis, atendendo às exigências do critério de reciprocidade, que indica que:

nosso exercício do poder político é apropriado apenas quando sinceramente acreditamos que as razões que oferecemos para nossas ações políticas podem ser razoavelmente acatadas por outros cidadãos e cidadãs como uma justificação dessas mesmas ações (Rawls, 2005, p.xliv)<sup>13</sup>.

Outro conceito que complementa a ideia de justificação pública é o de consenso sobreposto. Através dele, Rawls propõe uma espécie de visão ideal do processo social<sup>14</sup> e procura mostrar como uma concepção política de justiça pode vir a ser endossada por pessoas adeptas das diferentes doutrinas abrangentes razoáveis (morais, religiosas e filosóficas) professadas no âmago das sociedades democráticas. Quando a estrutura básica efetivamente se orienta por uma concepção de justiça no transcorrer do tempo, estima-se que os cidadãos e cidadãs desenvolvem um senso de justiça correspondente a essa concepção e passam a ter condições de formular

---

<sup>12</sup> No intuito de aumentar a amplitude de razões que podem ser trazidas ao fórum político público, ao retomar a questão em *A Ideia de Razão Pública Revisitada*, Rawls sustenta que "doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública em qualquer tempo, desde que, no devido momento, razões propriamente políticas – e não razões oferecidas apenas por doutrinas abrangentes – sejam apresentadas de modo a sustentar de modo suficiente tudo o que as doutrinas abrangentes introduzidas supostamente apoiam" (Rawls, 2005, p. 462).

<sup>13</sup> Tal critério não deve ser confundido com o critério de legitimidade, que possui uma formulação deveras semelhante: "nosso exercício do poder político é *plenamente* apropriado apenas quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais podemos razoavelmente esperar que todos os cidadãos e cidadãs, na condição de livres e iguais, endossarão à luz de princípios e ideais aceitáveis à razão humana comum" (Rawls, 2005, p.137, *itálicos nossos*).

<sup>14</sup> Retomaremos este ponto na seção 1.3.

razões internas às suas doutrinas para respaldá-la. Entretanto, isso não significa que a ideia de consenso sobreposto represente um mero equilíbrio entre as diferentes tendências sociais, ou uma média entre todos os valores morais professados pelas doutrinas abrangentes em uma dada conjuntura. Como afirmado anteriormente, uma concepção política de justiça deve ser *freestanding*, isto é, deve se fundamentar em ideais e valores restritos ao domínio do político. Por este motivo, não é possível pormenorizar de antemão a maneira como pode ocorrer o equilíbrio entre os valores do político e os valores não políticos das doutrinas abrangentes. Embora Rawls ilustre brevemente, ao cabo da conferência IV de *PL*, de que modo poderia ocorrer esta relação, na “Resposta a Habermas” ele afirma:

Deste modo, deixa-se ao encargo de cada cidadão, individualmente ou em associação com outros, dizer como as exigências da justiça política devem ser sopesadas, ou ordenadas, em contraposição aos valores não políticos. Uma concepção política não oferece orientação em tais questões, uma vez que não diz como valores não políticos devem ser abordados. Esta orientação pertence às doutrinas abrangentes dos cidadãos. [...] Mesmo que uma concepção política de justiça seja independente, isso não significa que ela não possa ser incorporada de várias maneiras – ou mapeada, ou inserida como um módulo – nas diferentes doutrinas que os cidadãos afirmam (Rawls, 2005, pp.386-387).

Complementa a ideia de justificação pública o terceiro ponto de vista antes mencionado: o ponto de vista seu e meu, quando avaliamos se uma concepção política de justiça pode servir como a base para ordenar o funcionamento das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Representa este ponto de vista o teste do equilíbrio reflexivo, posto em prática quando deliberamos sobre o quão bem uma concepção de justiça em sua totalidade se articula com os juízos mais sólidos e ponderados sobre a justiça política que podemos efetivamente emitir. Quando uma concepção de justiça é alvo de um consenso sobreposto e pode ser respaldada não apenas da ótica de um grupo particular de pessoas, mas da perspectiva de cada uma das diferentes doutrinas abrangentes razoáveis professadas pelos cidadãos e cidadãs, atinge-se um estado de equilíbrio reflexivo amplo e geral, que representa “a melhor justificação de uma concepção política que podemos oferecer em um dado momento” (Ibid., p.388).

Em resumo, ao passo que a posição original representa as condições e restrições mais razoáveis para a deliberação e escolha de uma concepção de justiça

no nível mais abstrato, a justificação pública dessa concepção ocorre tanto da ótica dos participantes de uma sociedade bem ordenada, quando respaldam-na via doutrinas abrangentes razoáveis que professam e quando embasam-se nela e nos valores políticos que ela expressa ao tratarem de questões políticas fundamentais, quanto de nossa perspectiva real, de cidadãos e cidadãs de uma democracia constitucional, quando enxergamos na justiça como equidade a melhor articulação de nossas convicções profundas e ponderadas sobre a justiça.

Assim, dado o modo como harmoniza em um todo praticável as seis ideias fundamentais brevemente apresentadas, a teoria da justiça como equidade de Rawls se apresenta como a concepção de justiça mais razoável, o melhor esquema de orientação para o funcionamento das instituições das democracias constitucionais modernas. No seu cerne, encontram-se os dois princípios de justiça que seriam preferidos pelas partes da posição original. É à apresentação e ao significado desses princípios que agora se volta nossa atenção.

## 1.2 A APLICAÇÃO INSTITUCIONAL DOS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

### 1.2.1 Os dois princípios e seu significado

Após considerar a crítica tecida por H.L.A. Hart no artigo “Rawls on Liberty and Its Priority”, Rawls nos apresenta, na conferência VIII de *PL* e em *JAF*, a versão final dos dois princípios da justiça como equidade, formulação ligeiramente modificada em comparação com as versões presentes em *TJ*, especialmente no que tange ao princípio das liberdades básicas. Desde então, eles são apresentados da seguinte maneira:

- (a) Cada pessoa tem a mesma prerrogativa<sup>15</sup> irrevogável a um esquema plenamente adequado de iguais liberdades básicas, esquema este compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

---

<sup>15</sup> Interessantemente, apenas nesta formulação (de *JAF*) Rawls utiliza a expressão “a same infeasible claim” para se referir ao conjunto de direitos e prerrogativas que compete a cada pessoa segundo o princípio das liberdades básicas. Na conferência VIII de *PL*, a expressão utilizada é “an equal claim” e, em todas as outras, a expressão é “equal right”. Uma vez que as liberdades afirmadas pelo primeiro princípio são direitos básicos, acreditamos que o emprego do termo “claim” represente apenas uma esquivia do duplo uso do termo “right”, como em “an equal right to a same scheme of basic rights”, sem nenhuma alteração semântica de relevância.

(b) As desigualdades econômicas e sociais devem satisfazer duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, devem se dispor ao maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença). (Rawls, 2001, pp.42-43).

Como o próprio Rawls apontara em *TJ*, a formulação acima, com as liberdades básicas tendo prioridade sobre o segundo princípio de justiça e a igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença, representa um caso especial de uma concepção de justiça geral, assim enunciada:

Todos os valores sociais – liberdades, oportunidades, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos de modo igual, a menos que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores se volte ao benefício de todos (Rawls, 1999a, p.54).

Em virtude da menor ênfase textual que recebe nos escritos de Rawls, é fácil menosprezar a importância que a concepção geral de justiça assume no quadro conceitual amplo da justiça como equidade. Convém, todavia, ter em mente que ela modela uma situação abstrata de distribuição igual de todos os bens sociais primários, situação que serve como referência para que quaisquer esquemas distributivos desses bens possam ser avaliados. Nenhum desses esquemas pode, por exemplo, garantir uma fração de bens primários aos indivíduos menos favorecidos menor do que a fração que eles disporiam com uma distribuição perfeitamente igual. Entendemos que, associada à vigência de condições razoavelmente favoráveis à vida em uma sociedade democrática, a concepção geral de justiça termina por garantir a cada pessoa uma parcela de bens primários suficiente para capacitá-la a desenvolver e exercitar seus dois poderes morais de maneira plena e informada, quadro que deve se manter em uma sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça dispostos em ordem lexical.

Mais precisamente, o desenvolvimento e exercício dos poderes morais é viabilizado pelo conjunto de liberdades básicas especificadas pelo primeiro princípio de justiça, liberdades estas que possuem base histórica e analítica (cf. Rawls, 2005, pp.292-293). Isto quer dizer que são familiares à cultura política pública das sociedades democráticas e concebidas como meios polivalentes necessários ao desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes da personalidade moral em dois casos fundamentais: da aplicação dos princípios de justiça à estrutura



básica da sociedade e às suas políticas sociais, o que abrange especialmente a liberdade de pensamento e as liberdades políticas, e da aplicação dos princípios da razão deliberativa em nossa conduta no decorrer de toda a vida, que abrange as liberdades de consciência e de associação (Ibid., p. 332). Uma vez que o desenvolvimento e o exercício desses poderes morais caracterizam dois interesses superiores cuja proteção e persecução motiva as partes na posição original, entendemos que estas não assentiriam a um conjunto de princípios incapaz de assegurar as condições materiais (renda e riqueza), institucionais (possibilidades de agência organizadas em um todo coerente) e psicoafetivas (autorrespeito e respeito mútuo) necessárias ao uso efetivo das liberdades básicas. Em outras palavras, mesmo um esquema distributivo hipotético perfeitamente igualitário que se segue da concepção geral de justiça precisa garantir aos cidadãos e cidadãs as condições necessárias ao uso efetivo de suas liberdades básicas: é o mínimo que as partes estariam dispostas a acatar, dadas as condições peculiares da posição em que se encontram. Subsidia esta leitura o empenho de Rawls em sustentar que o direito de cada pessoa a um mesmo sistema de iguais liberdades básicas tal como previsto pela justiça como equidade não é meramente formal, assim como a aceitação do filósofo de um princípio de justiça que poderia preceder o primeiro princípio, tal como o sugerido por Rodney Peffer em *Marxism, Morality, and Social Justice*.

Em suma, Rawls concorda com a crítica tecida por Hegel, Marx e outros autores socialistas e democratas radicais quanto ao caráter meramente formal assumido pelas liberdades básicas nas democracias constitucionais modernas (Rawls, 2001, p.148; 2005, p. lvi). A fim de evitar que uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade seja um exemplo dessa forma empobrecida de liberalismo, uma série de instituições sociais devem se fazer presentes, dentre as quais merecem destaque:

Uma distribuição decente de renda e riqueza que atenda à terceira condição do liberalismo, isto é, todos os cidadãos devem ter assegurados os meios polivalentes necessários para que usufruam de modo inteligente e efetivo de suas liberdades básicas. Na ausência desta condição, aqueles com renda e riqueza tendem a dominar os que possuem menos e controlar o processo político em seu favor. [...]

A exigência vai muito além da provisão de comida, vestimentas e moradia, ou da simples atenção às necessidades básicas. As liberdades básicas são definidas por uma lista de liberdades e oportunidades básicas, e nestas estão

inseridas as liberdades políticas e o acesso equitativo ao processo político (Rawls, 2005, p.lvii).

No mesmo sentido, a garantia das condições necessárias ao efetivo exercício das liberdades básicas fora bem destacada por Rodney Peffer, que antes mesmo da publicação de *PL* já houvera argumentado em favor de um princípio de justiça prioritário aos dois princípios da justiça como equidade, assim enunciado:

Os direitos básicos à segurança e à subsistência devem ser garantidos a todos. Isto quer dizer que a integridade física deve ser respeitada e que a todos deve ser garantido um nível mínimo de bem-estar material que inclui as necessidades básicas, i.e., as necessidades que precisam ser atendidas de modo a permanecer um ser humano funcional (Peffer, 1990, p.10).

A justificativa de Rawls ao acatamento do princípio de Peffer é sumária, mas tem respaldo na obviedade de tal assertiva: para que os cidadãos e cidadãs possam fazer uso efetivo de suas liberdades básicas, as condições materiais indispensáveis a essa agência devem estar satisfeitas. "Certamente, um princípio como esse deve estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio." (Rawls, 2005, p. 7). Diante disso, é correto asseverar que a garantia de um nível mínimo de bem-estar material a todos os cidadãos e cidadãs é uma demanda prioritária da justiça como equidade. Outro argumento contrário ao caráter meramente formal das liberdades básicas assenta-se na garantia do valor equitativo das liberdades políticas, mas uma vez que este ocupa lugar central ao raciocínio que desenvolvemos neste trabalho, será analisado separadamente na seção 1.2.3.

Os dois princípios de justiça são apresentados em ordem serial ou lexical, indicando que as exigências do princípio das liberdades básicas têm precedência sobre as da igualdade equitativa de oportunidades, e estas sobre as exigências do princípio da diferença. Tal ordem de prioridades determina que as liberdades básicas são inalienáveis e irrevogáveis, não sendo lícito negá-las a qualquer grupo de pessoas sob o pretexto de que fazê-lo seria necessário, por exemplo, à consecução de um nível mais alto de crescimento econômico ou a um incremento no bem-estar geral agregado. De igual maneira, não é permitido que oportunidades educacionais (meios indispensáveis à consecução da igualdade de oportunidades) de qualidade excepcional sejam oferecidas a um grupo específico de pessoas como forma de compensá-las por uma concomitante negação de algumas de suas liberdades

básicas, tampouco a qualquer pessoa renunciar ao acesso às oportunidades educacionais como meio para obtenção de vantagens pecuniárias (cf. Rawls, 2001, p.47). Por fim, nenhuma liberdade básica, nem mesmo as liberdades políticas, é absoluta ou possui prioridade sobre as demais, e compete à Constituição especificar de que maneira elas se adequam em um sistema único. À guisa de exemplo, a fim de assegurar o direito da pessoa à privacidade, é imperioso regular o direito à informação e o dever de sigilo; do mesmo modo, a garantia do valor equitativo das liberdades políticas demanda a regulação da liberdade de expressão, e.g., limitando o tempo de fala e regulamentando a exposição em mídias públicas de postulantes ao mesmo cargo político. Para Rawls, tais liberdades básicas incluem:

a liberdade de pensamento e liberdade de consciência; as liberdades políticas e a liberdade de associação, assim como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abrangidos pelo conceito de Estado de Direito (Rawls, 2005, p.291).

O segundo princípio de justiça – que se subdivide, por sua vez, na igualdade equitativa de oportunidades e no princípio da diferença – aplica-se em primeira instância às instituições que regulam as desigualdades sociais e econômicas em uma democracia constitucional. Três intuições morais são, tal como entendemos, especialmente importantes à sua formulação e compreensão: uma ideia de igualdade humana fundamental, a rejeição da influência de fatores moralmente arbitrários nas perspectivas de vida individuais e uma forte noção de reciprocidade.

Podemos interpretar a concepção geral de justiça antes mencionada como uma representação da igualdade humana fundamental. Ela prevê um direito à justificação<sup>16</sup> àqueles que se encontrarão, com a vigência dos arranjos distributivos permitidos, na condição de menos favorecidos: nos parâmetros do princípio da diferença, é preciso sustentar que a situação destes melhora com as desigualdades em comparação com um parâmetro inicial de igualdade. Em outras palavras, as desigualdades sociais e econômicas permitidas pela justiça como equidade restringem-se àquelas cuja ausência tornaria ainda pior a situação dos menos favorecidos, e um eventual acréscimo à utilidade geral agregada não contrabalança um concomitante decréscimo na utilidade do grupo de pessoas desfavorecidas. É

---

<sup>16</sup> Empresto a expressão de Rainer Forst (2011).

verdade que certas desigualdades são esperadas em qualquer esquema de cooperação social, já que existirão em virtude de diferentes preferências individuais, da distribuição natural de talentos e de outros fatores arbitrários do ponto de vista moral, cuja influência não pode ser plenamente neutralizada. Por outro lado, é incorreto afirmar que o segundo princípio serve como uma base moral de justificação das desigualdades sociais e econômicas, já que estas fundamentam-se essencialmente em razões instrumentais ligadas à eficiência econômica e organizacional.

No mesmo sentido, a rejeição da influência de fatores moralmente arbitrários nas perspectivas de vida dos cidadãos e cidadãs também pode ser entendida como uma intuição moral fundamental da justiça como equidade, já que se faz presente na disposição simétrica das partes na posição original sob as restrições do véu de ignorância, na exigência do valor equitativo das liberdades políticas e nos fundamentos do princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Em *A justiça igualitária e seus críticos*, Álvaro de Vita resume-a bem:

Trata-se da ideia de que as oportunidades de vida e o bem-estar dos cidadãos de uma sociedade democrática não podem depender do acaso genético ou social, isto é, de uma loteria na distribuição de posições sociais, renda e riqueza, talentos naturais e mesmo de concepções do bem; e que, portanto, as instituições básicas de tal sociedade devem ser concebidas para funcionar de forma que neutralize *tanto quanto possível* a influência desses fatores – que via de regra encontram-se ou inteiramente ou em grande medida fora do alcance do controle individual – sobre a vida que cada pessoa é capaz de levar (Vita, 2007, p.182, *itálicos nossos*).

Da ótica da justiça como equidade, não é lícito recorrer à ideia de mérito para justificar as desigualdades iniciais nas perspectivas de vida das pessoas que resultam da influência desses fatores. Deste modo, no intuito de garantir a igualdade equitativa de oportunidades, é mister que o sistema econômico e social busque neutralizar sua interferência e assegurar que o acesso às posições sociais de maior prestígio e responsabilidade, bem como aos cargos mais remunerados e que exigem maior qualificação, dependa tanto quanto possível apenas das habilidades treinadas e do esforço de cada pessoa. Neste ínterim, faz-se necessária a adoção de medidas para evitar o acúmulo excessivo de patrimônio, por exemplo, por meio de leis que regulam doações, transferências e o direito de herança, bem como para garantir oportunidades

iguais de educação e de treinamento a todas as pessoas<sup>17</sup> (cf. Rawls, 2001, p.51). Por outro lado, como bem observa o filósofo,

Mesmo a disposição de se esforçar, de tentar e, assim, de ser merecedor, no sentido ordinário, depende de circunstâncias sociais e familiares favoráveis. Na prática, é impossível assegurar chances iguais de cultura e de realização às pessoas com dotações semelhantes e, assim, podemos querer adotar um princípio que reconheça este fato e mitigue os efeitos arbitrários da própria loteria natural (Rawls, 1999a, p.64).

O princípio da diferença decorre, então, de duas principais constatações: a de que ninguém é merecedor, no sentido estrito, das condições iniciais que favorecem ou prejudicam suas perspectivas iniciais de vida, e de que é impossível (ou mesmo desejável), por meio da organização das instituições, anular a influência de todos os fatores moralmente arbitrários. Em conjunto com a ideia de sociedade como um sistema de cooperação social, tais constatações levam à adoção da distribuição natural dos talentos como um “recurso comum”<sup>18</sup>, que pode ser colocado à disposição de todos para ser usufruído. Em outras palavras, as instituições sociais e econômicas precisam satisfazer duas exigências: incentivar os cidadãos e cidadãs, inclusive os mais afortunados na loteria natural, ao desenvolvimento de seus talentos naturais, e garantir que os menos favorecidos sejam adequadamente beneficiados com as vantagens decorrentes do exercício desses talentos desenvolvidos.

Em vista disso, é plausível afirmar que a ideia de reciprocidade enraizada nos dois princípios de justiça assume pelo menos quatro condições de sentido inter-relacionado: 1) quando os termos que orientam a distribuição dos benefícios

---

<sup>17</sup> Exigência que vai além da provisão de um sistema educacional gratuito, universal e de qualidade. À guisa de exemplo, as mulheres têm sido sobrecarregadas com os trabalhos de cuidado dos filhos e gestão do lar de tal modo que sua inserção em ambientes formais de educação e treinamento, assim como no mercado de trabalho, representou uma *emancipação meramente parcial* das antigas estruturas de opressão e dominação: parcial, já que boa parte dessas estruturas se mantém (como as tarefas de cuidado) e porquanto se veem inseridas em novas relações sociais que estão longe de materializar ideais de igualdade e respeito mútuo. Da perspectiva da teoria ideal, a fim de realizar a igualdade equitativa de oportunidades, é imperativo que se reconheça o trabalho do cuidado como uma tarefa que pode sobrecarregar as pessoas, que sua divisão seja repensada e/ou que seu encargo seja justamente recompensado. Conforme aponta Rawls (2001, pp.64-66), em uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade, desigualdades injustificadas como as oriundas das diferenças de gênero e raça não existiriam.

<sup>18</sup> O termo original é “common asset” (Rawls, 1999, p.87). A tradução em língua portuguesa aqui referenciada utiliza a expressão “bem comum” (Id., 2008, p.121) que, na terminologia rawlsiana, remete a algo intersubjetivamente valorizado e intencionado, como em “concepção de bem”. Acreditamos que o sentido originalmente pretendido é mais de teor econômico, como algo que traz benefícios quantificáveis, daí nossa opção pelo termo “recurso”.

decorrentes da cooperação não podem ser razoavelmente rejeitados<sup>19</sup> pelos que teriam mais a ganhar com a sua ausência; 2) quando as desigualdades sociais e econômicas permitidas pelo segundo princípio de justiça são aceitáveis ao grupo de pessoas menos favorecidas<sup>20</sup>; 3) quando todos os cidadãos e cidadãs que cumprem com a sua parte conforme especificado pelas instituições sociais se beneficiam em comparação com um padrão adequado de distribuição; e, finalmente, 4) quando as instituições levam a sério a ideia de sociedade como um esquema de cooperação social entre pessoas que se concebem mutuamente como livres e iguais.

Até aqui, exploramos as ideias fundamentais da justiça como equidade e o sentido geral dos dois princípios de justiça que seriam preferidos pelas partes da posição original. Interessa-nos mais, contudo, entender quais demandas essa concepção de justiça impõe às instituições das democracias constitucionais modernas para sua realização. À frente, analisaremos o modo como Rawls concebe a aplicação desses princípios através da sequência de quatro estágios para, por fim, determo-nos nos elementos mais importantes à argumentação vindoura: a possibilidade de se assegurar institucionalmente o valor equitativo das liberdades políticas com a vigência de uma tendência social que chamamos de fato da dominação e o sentido de democracia presente na teoria da justiça como equidade.

### **1.2.2 A aplicação institucional dos princípios através da sequência de quatro estágios**

A fim de elucidar como seria a aplicação institucional dos dois princípios, Rawls (2008, pp.239-247) elabora em *TJ* a ideia de uma sequência de quatro estágios,

---

<sup>19</sup> A ideia de não-rejeição razoável, que tem o mérito de reposicionar o ônus da justificação aos que rejeitam termos equitativos de cooperação, foi elaborada por Thomas Scanlon em "Contractualism and Utilitarianism" (1982). Segundo Rawls, a justiça como equidade assenta-se no tipo de disposição moral prevista por Scanlon, qual seja, "o desejo de ser capaz de justificar nossas ações a outras pessoas em termos que elas não podem razoavelmente rejeitar" (Rawls, 2005, p.50n).

<sup>20</sup> Na seção 13 de *TJ*, ao abordar o princípio da diferença, Rawls (1999, pp.70-73) sugere a possibilidade de um entrelaçamento de expectativas entre os diferentes estratos sociais. Segundo esta ideia, haveria uma "ligação em cadeia" na qual melhorias nas expectativas dos menos favorecidos resultariam em melhorias nas expectativas dos indivíduos dos demais estratos sociais. Se esta ligação for verdadeira, as expressões "ao benefício de todos" e "ao benefício dos menos favorecidos", presentes em diferentes formulações do princípio da diferença, tornam-se intercambiáveis.

assim dividida: (1) posição original, (2) convenção constituinte, (3) estágio legislativo e (4) estágio judicial-administrativo. Esta sequência tem o propósito de facilitar a transição de um conjunto de condições altamente teóricas e abstratas, como as que caracterizam a posição original, para circunstâncias mais concretas e *análogas* às condições reais das democracias constitucionais, delimitando as questões pertinentes a cada estágio ou domínio e o âmbito de aplicação de cada princípio. O emprego do termo “domínio” ressalta que a sequência de quatro estágios não significa a mera sucessão de diferentes etapas, no sentido de que só se poderia passar a um estágio posterior após resolvidas todas as questões concernentes ao estágio anterior. Assim como os princípios de justiça são construídos de modo a “trabalhar em conjunto e se aplicar em unidade” (Ibid., 2001, p. 46n), a sequência de quatro estágios especifica diferentes circunstâncias deliberativas, diferentes tipos de questões que são pautadas e diferentes níveis de acordo que precisam ser alcançados.

Contudo, antes de analisarmos tal sequência, convém que tenhamos em consideração as *circunstâncias da justiça*, características típicas das sociedades democráticas modernas que se fazem presentes em todos os estágios de aplicação dos princípios, ainda que com especificidades em cada um deles. Essas circunstâncias representam as condições normais da vida social, condições que tornam a justiça uma virtude, ao mesmo tempo, possível e necessária (Rawls, 1999a, p.109). Em *TJ*, Rawls propõe que consideremos as sociedades democráticas como marcadas por dois traços fundamentais: a identidade e o conflito de interesses por parte de seus integrantes (Ibidem). A identidade se manifesta no reconhecimento mútuo das vantagens da cooperação social, que garante a cada pessoa uma vida muito melhor em comparação com o que conseguiria se dependesse exclusivamente dos próprios esforços. Por outro lado, conflitos de interesses são esperados uma vez que todos desejam ser mais favorecidos na distribuição dos benefícios decorrentes da cooperação e que ninguém é indiferente ao modo como essa distribuição se efetiva. A esses dois traços associam-se duas circunstâncias distintas. A primeira é a circunstância objetiva: os bens e recursos que serão distribuídos são moderadamente escassos. Isto quer dizer nem são tão abundantes nem tão parcos a ponto de tornarem supérflua ou inviável qualquer deliberação sobre arranjos distributivos, mas são o bastante para que cada pessoa disponha de uma parte satisfatória de bens

sociais primários indispensáveis ao desenvolvimento adequado e pleno exercício de seus poderes morais no decorrer da vida. Esta escassez moderada de recursos caracteriza o que Rawls chama de condições razoavelmente favoráveis à justiça social. A circunstância subjetiva, por sua vez, versa sobre o fato do pluralismo razoável: em uma sociedade democrática livre, os cidadãos e cidadãs professam diferentes doutrinas religiosas, filosóficas e morais, perseguem diferentes interesses e aspirações e enxergam o mundo sob as mais variadas perspectivas. Em muitos casos, essas convicções profundas não são apenas distintas, mas irreconciliáveis. Para Rawls, a atenção a essas duas circunstâncias demanda a obediência a procedimentos democráticos que respeitam as exigências da legitimidade e da reciprocidade ao mesmo tempo em que realizam valores, ideias e princípios enraizados na cultura política pública das democracias constitucionais. E, tal como apontado anteriormente, a justiça como equidade se apresenta como uma concepção política de justiça capaz de orientar uma distribuição justa dos bens primários em termos que sejam mutuamente aceitáveis, bem como de conquistar apoio das mais diversas doutrinas abrangentes razoáveis, possibilitando uma convivência estável e relativamente harmoniosa entre cidadãos e cidadãs profundamente divididos por suas visões abrangentes do bem.

Isto posto, passando à sequência de quatro estágios, convém assinalar que o primeiro estágio, da posição original, não representa propriamente uma aplicação dos princípios da justiça como equidade, mas sua escolha pelas partes pactuantes dentre uma lista de vários princípios e concepções políticas de justiça disponíveis. A argumentação neste estágio divide-se em duas etapas. Na primeira, as partes escolhem provisoriamente uma concepção de justiça dentre uma família de concepções políticas liberais razoáveis. Na segunda, as partes levam em consideração a vigência do que Rawls chama de psicologias e atitudes especiais, como inveja, rancor, desejo de dominação, tendência à submissão e aversão ao risco e à incerteza (cf. Rawls, 2001, p.87). Nesta altura, deliberam se a concepção política de justiça escolhida é capaz de engendrar, nos cidadãos e cidadãs de uma sociedade por ela bem-ordenada, um senso de justiça suficientemente capaz de contrabalançar eventuais tendências à instabilidade social ou, dito de outro modo, de propiciar o assentimento geral a uma estrutura institucional por ela regulada. Se a estabilidade



social depender de motivações morais excessivamente onerosas, como a compaixão e a caridade, ou suscitar em um nível elevado o ímpeto de abster-se dos ônus da cooperação social, a concepção de justiça é entendida como demasiado suscetível à instabilidade e é, por isso, desconsiderada. Em ambas as etapas vigoram todas as restrições do véu de ignorância e, conseqüentemente, a escolha das partes é feita com base apenas no conhecimento das circunstâncias da justiça e suas conseqüências mais diretas, ou seja, com total desconhecimento das características específicas da sociedade e das pessoas que representam.

As deliberações do estágio constitucional ocorrem tendo como base os princípios de justiça acordados na posição original. Nele, as partes pactuantes atuam como delegadas em uma convenção constituinte na qual projetam uma Constituição justa e o sistema político que servirá de base às principais instituições de sua sociedade. Três questões principais devem ser endereçadas neste estágio: a organização, em um todo coerente, dos direitos e as liberdades básicas que receberão proteção constitucional, isto é, aqueles direitos e liberdades que são condições indispensáveis ao desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes da personalidade moral: a liberdade de pensamento, consciência e associação, as liberdades políticas (direito ao voto e de concorrer a cargos políticos) com seu valor equitativo, os direitos e as liberdades especificados pela liberdade e integridade física e psicológica da pessoa, e os direitos e as liberdades abrangidos pelo Estado de Direito (cf. Rawls, 2001, p.44); a divisão dos poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário) com suas competências e zonas de atuação; e o funcionamento e os limites da regra da maioria (como quando, por exemplo, definem-se cláusulas pétreas e a necessidade de maiorias qualificadas para fazer emendas à Constituição).

Rawls considera que um acordo acerca dos elementos constitucionais essenciais é de maior urgência (Ibidem, p,28); portanto, neste estágio deliberativo, deve-se buscar, tanto quanto possível, a unanimidade. A fim de atingir este propósito, ou ao menos de estreitar o desacordo a respeito dos elementos em disputa, os delegados da convenção constituinte seguem, na perspectiva idealizada por Rawls, sem o conhecimento das características específicas de suas próprias pessoas e daquelas que representam, mas passam a ter acesso a informações gerais sobre sua sociedade que extrapolam as simples circunstâncias da justiça. Rawls não é claro ao

determinar quais informações seriam assim categorizadas, nem se essas informações mantêm a incerteza<sup>21</sup> característica da posição original, mas é certo que nelas se incluem as “circunstâncias [da sociedade] e recursos naturais, seu nível de desenvolvimento econômico e de cultura política e assim por diante” (Rawls, 2008, pp.172-173).

No estágio legislativo subsequente, a elaboração de leis e políticas públicas passa a ser o foco das deliberações. Respeitando os princípios de justiça e os elementos constitucionais anteriormente acordados, projetos de lei que versam sobre *matérias de justiça básica* – aquelas relacionadas à consecução do segundo princípio de justiça e que se referem, em essência, à organização das instituições econômicas e sociais – são colocados para discussão e votação. Neste estágio, são decididas a forma do regime de propriedade dos meios de produção, o sistema tributário, o sistema de saúde e educacional, bem como questões ligadas à preservação do meio-ambiente e de espaços públicos. Assim como nos estágios anteriores, não é permitido aos legisladores o conhecimento de suas situações específicas na sociedade. Entretanto, as restrições impostas pelo véu de ignorância afrouxam-se um pouco mais em comparação com o estágio constituinte, permitindo um conhecimento mais aprofundado das condições econômicas, sociais e políticas existentes. Fundamenta esta interpretação o fato de o filósofo assinalar, em *PL* e em *JAF*, que “Em cada estágio, diferentes níveis e tipos de informação estão disponíveis” (Rawls, 2011, p.470) e que informações detalhadas sobre a sociedade, como a existência de graves injustiças ou o grau de incidência de determinadas doenças, não estão disponíveis na convenção constituinte (Ibid., p. 471; 2001, p.173), indicando que poderiam ser conhecidas no estágio legislativo. Entendemos que as informações disponíveis neste estágio têm caráter mais específico e versam, por exemplo, sobre as configurações atuais do governo e do processo político, inclusive a eficácia das instituições e o nível de engajamento dos cidadãos e cidadãs em movimentos políticos e nos processos deliberativos e decisórios; a configuração econômica de sua sociedade, que inclui o

---

<sup>21</sup> Em razão das restrições do véu de ignorância, a posição original engendra uma situação na qual as partes pactuantes não conseguem fazer estimativas minimamente sólidas a respeito de sua real posição na sociedade, de modo que é impossível distorcer a escolha dos princípios de justiça visando o benefício próprio. *Situações de incerteza* diferem de *situações de risco*, nas quais as probabilidades são adversas, mas mais ou menos conhecidas e bem fundamentadas.

PIB *per capita*, a distribuição atual de renda e riqueza, o nível de industrialização e a presença de infraestrutura básica; o nível de desenvolvimento tecnológico; a disponibilidade de matérias-primas e outros recursos naturais, como água, minérios e terras agricultáveis; sua cultura, o que inclui sua língua, as religiões professadas e os costumes e expressões artísticas mais populares; os níveis de alfabetização da população, as taxas de acesso à educação e de conclusão nos diferentes níveis de educação formal; a presença e/ou prevalência de determinadas doenças e outras condições de saúde; a estrutura demográfica, que abrange a idade média da população, taxa de crescimento populacional e composição étnica; níveis de criminalidade, presença de conflitos e eficácia das forças de segurança e assim por diante.

A fim de esclarecer o que está sendo dito: a posição original caracteriza-se pela presença do véu de ignorância espesso, que permite apenas o conhecimento das circunstâncias da justiça e suas consequências mais diretas, bem como da vigência de condições razoavelmente favoráveis à cooperação social justa. Sabe-se, por exemplo, que as condições sociais possibilitam a existência de um esquema distributivo justo, que assegura a cada pessoa uma parcela de bens primários suficiente ao desenvolvimento adequado e exercício pleno e informado de seus dois poderes morais. No estágio constitucional, permanecem as restrições quanto às informações pessoais, mas permite-se algum conhecimento acerca das características mais importantes da sociedade. A ideia é proporcionar aos delegados constituintes apenas o acesso às informações necessárias para que alcancem um acordo unânime (ou quase isso) acerca dos elementos constitucionais essenciais, impedindo o acesso a informações que permitiriam a distorção da estrutura social em prol de benefícios particulares. No estágio legislativo, as questões pautadas são, ao mesmo tempo, altamente divisivas e específicas, e por isso não se espera unanimidade a seu respeito. Seu enfrentamento, outrossim, é inevitável. Neste estágio, afrouxam-se ainda mais as restrições do véu de ignorância, permitindo então o acesso a informações e dados mais específicos sobre a sociedade em questão, mas ainda impedindo que o legislador tenha conhecimento acerca das particularidades de sua própria pessoa e de seus representados.

O último estágio simboliza uma circunstância mais concreta, na qual os princípios de justiça, acordados na posição original e institucionalizados na convenção constituinte e no estágio legislativo, são aplicados a casos e disputas específicas por administradores e juízes. Este estágio envolve certo grau de discricionariedade por parte desses agentes e, tal qual nos dois estágios anteriores, suas decisões devem se pautar sempre que possível pelas diretrizes da razão pública. Por fim, todas as restrições a informações impostas pelo véu de ignorância são removidas, e todas as decisões políticas precisam encontrar fundamento nos princípios de justiça, nas disposições constitucionais e na legislação anteriormente acordada.

Mais uma vez, à guisa de esclarecimento das ideias aqui examinadas, é útil recorrer aos diferentes pontos de vista pertinentes à justiça como equidade, apresentados na seção 1.1 deste trabalho. Do segundo ponto de vista, os delegados de uma convenção constituinte e os legisladores, no papel de representantes dos cidadãos e cidadãs, tendo como base os princípios acordados na posição original e pautando-se pelas diretrizes da razão pública, assumem a tarefa de deliberar coletivamente e de definir como a estrutura básica organizará as liberdades básicas em um sistema coerente, bem como o sistema político, social e a economia. Alternadamente, do terceiro ponto de vista, nós, enquanto cidadãos e cidadãs de carne e osso, temos condições de utilizar as diretrizes da razão pública em nossas deliberações cotidianas sobre questões políticas fundamentais, bem como de decidir se a concepção política de justiça que adotamos como parâmetro para avaliar as instituições de nossas sociedades encontra-se em estado de equilíbrio reflexivo com nossas convicções mais profundas e ponderadas sobre a justiça. Neste sentido, nenhuma concepção política de justiça é acabada ou perpétua, já que estará sempre sujeita a ajustes e reformulações.

Por fim, convém lembrar que, na teoria da justiça de Rawls, a sequência de quatro estágios não representa o modo como efetivamente ocorre o processo político nas democracias constitucionais (cf. Rawls, 1999a, p.176; 2005, p.397). Ela serve ao propósito de delimitar em qual etapa do processo político cada família de questões de justiça deve ser endereçada já que se presume haver, em linhas gerais, uma correspondência entre a divisão dos princípios de justiça em dois, a divisão da

estrutura básica da sociedade em duas partes e os estágios constituinte e legislativo. Acerca da divisão dos princípios, diz Rawls em *TJ*:

Sua formulação pressupõe, para os fins da teoria da justiça, que se possa considerar que a estrutura social tem duas partes mais ou menos distintas: o primeiro princípio se aplica a uma delas e o segundo se aplica à outra. Assim, distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e garantem as iguais liberdades fundamentais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades sociais e econômicas (Rawls, 2008, p.73-74).

E relacionando a sequência de quatro estágios aos princípios, afirma:

Imagino, então, uma divisão de trabalho entre os estágios, na qual cada um trata de tipos diferentes de questões da justiça social. Essa divisão corresponde, grosso modo, às duas partes da estrutura básica. O primeiro princípio da liberdade igual é o padrão principal da convenção constituinte. [...] Assim, a Constituição define um *status* comum de cidadania igual e realiza a justiça política. O segundo princípio entra em ação no estágio da legislatura. [...] Neste ponto, entra em jogo toda a gama de fatos sociais e econômicos de caráter geral. A segunda parte da estrutura fundamental contém as distinções e as hierarquias das formas sociais, políticas e econômicas necessárias à cooperação social eficaz e mutuamente benéfica. Assim, a prioridade do primeiro princípio de justiça em relação ao segundo se expressa na prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo (Ibidem, p.244).

As expressões "duas partes mais ou menos distintas" e "grosso modo" não são empregadas sem propósito. Uma interpretação rígida da divisão da estrutura social, dos estágios constituinte e legislativo e dos dois princípios de justiça poderia sugerir a ideia de que o primeiro princípio trata apenas do aspecto formal dos direitos e liberdades básicas iguais, ao passo que o segundo princípio encarregar-se-ia somente das questões ligadas à distribuição de renda e riqueza. Tal tese, contudo, não poderia estar mais distante do que preconiza a teoria de Rawls. A garantia das condições materiais necessárias ao efetivo exercício das liberdades básicas, por si própria, acarreta profundas consequências distributivas. De igual modo, para assegurar o valor equitativo das liberdades políticas, outras configurações institucionais – que, quando comparadas às instituições familiares das democracias constitucionais contemporâneas, teriam implicações verdadeiramente revolucionárias – necessitam ser colocadas em prática, já que a consecução deste valor demanda não apenas o rearranjo dos sistemas eleitoral e político, mas principalmente uma profunda reorganização do sistema econômico a fim de abolir as estruturas que favorecem a acumulação desmedida e injustificada de patrimônio. No intuito de abrir

o caminho para o escrutínio dessas questões no âmago de cada regime socioeconômico, voltemo-nos, pois, ao significado do valor equitativo das liberdades políticas.

### **1.2.3 O valor equitativo das liberdades políticas**

Por liberdades políticas podemos compreender o conjunto de direitos e liberdades básicas que capacita os cidadãos e cidadãs à participação nos processos políticos em uma sociedade democrática. Para a justiça como equidade, assim como ocorre com as outras liberdades previstas no primeiro princípio, as liberdades políticas são irrevogáveis e sua restrição ou limitação não pode se justificar em termos de maiores benefícios econômicos ou sociais aos grupos menos favorecidos.

Seguindo o que se manifesta na cultura política pública das democracias constitucionais, o primeiro princípio prevê que o direito a essas liberdades deve ser igual. Isto quer dizer que todo cidadão e cidadã deve ter um direito igual ao voto, de se expressar publicamente, participar de associações, organizar-se em movimentos sociais e partidos políticos e concorrer a cargos públicos. Esses direitos e liberdades são a essência dos regimes democráticos, e seu exercício confere legitimidade às decisões tomadas pelo corpo político da sociedade. Sua negação, por outro lado, não representa apenas um ataque à democracia enquanto forma de governo, mas também uma profunda violação da igualdade humana fundamental, uma das bases deste modo de organização da vida coletiva.

Como salientamos na seção 1.2.1, a justiça como equidade preocupa-se com as condições de possibilidade do efetivo exercício das liberdades básicas, para além de sua mera inscrição no texto constitucional. Isto quer dizer que todas as pessoas devem dispor das condições materiais, institucionais e psicoafetivas necessárias ao uso dessas liberdades. Por outro lado, embora o direito a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas seja igual para todos os membros da cooperação social, o valor de cada uma dessas liberdades não é o mesmo para todas as pessoas. Entendemos que essa estimativa de valor pode ocorrer segundo dois parâmetros: o primeiro, de caráter subjetivo, avalia o grau de importância que cada liberdade básica

assume da ótica dos cidadãos e cidadãs no que tange à persecução de suas concepções abrangentes do bem. A liberdade de consciência, por exemplo, possui um valor especialmente alto para pessoas que definem a si próprias a partir de suas crenças e participações em comunidades religiosas, ao passo que a liberdade de expressão é altamente valorizada por artistas e comunicadores, que manifestam, das mais diversas maneiras, as mais variadas opiniões, emoções e visões de mundo. O segundo parâmetro, que mais interessa à argumentação em curso, envolve a dimensão institucional e diz respeito à possibilidade de efetivo exercício das liberdades básicas. Ele indica uma relação de proporcionalidade entre o valor das liberdades e a parcela de bens primários que cada pessoa tem à sua disposição para colocá-las em exercício. Em uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade, ainda que todos disponham de uma parcela de bens primários suficiente ao efetivo exercício das liberdades básicas, aqueles com mais rendimentos, por exemplo, terão à sua disposição mais meios para colocar em prática suas liberdades. Conseqüentemente, o valor destas será comparativamente maior ao grupo de pessoas mais abastadas do que aos grupos economicamente menos favorecidos (Rawls, 2005, p.326).

Já na edição original de *TJ*, ao considerar a justiça de uma constituição política, Rawls apontara para a necessidade de garantir o que ele chama de valor equitativo das liberdades políticas, valor que, como bem observa William Edmundson (2017, p.55), veio a ocupar um lugar central nas posições mais maduras do autor. Segundo Rawls:

a Constituição deve tomar medidas para fortalecer [to enhance] o valor dos direitos iguais de participação para todos os membros da sociedade. Ela deve subscrever uma oportunidade equitativa de fazerem parte e de influenciar o processo político. [...] idealmente, os que forem similarmente motivados e talentosos [endowed] devem ter aproximadamente a mesma chance de ocupar posições de autoridade política, a despeito de sua classe econômica e social (Rawls, 1971, p.224-225).

De maneira similar à igualdade equitativa de oportunidades, que prevê que o acesso às posições e cargos melhor remunerados, de autoridade e de responsabilidade deve ser equitativo no sentido de que pessoas igualmente habilidosas e motivadas devem ter aproximadamente as mesmas chances de ocupá-los, independentemente de suas condições sociais e econômicas de origem, o valor

equitativo das liberdades políticas afirma que o acesso a cargos políticos e a oportunidade de influenciar o processo político como um todo deve ser aproximadamente igual (Rawls, 2005, p.327). Para esclarecer o significado desta exigência, três questões requerem escrutínio: quais razões subjazem a garantia de um valor equitativo apenas às liberdades políticas? Quais medidas institucionais são necessárias à sua persecução? E, finalmente, qual o lugar dessas medidas, isto é, devem figurar na Constituição ou na legislação subsequente?

A resposta à primeira questão envolve dois pontos: razões para assegurar o valor equitativo às liberdades políticas e razões para não assegurar este valor a outras liberdades. No que tange a este último, Rawls sustenta que garantir o valor equitativo de outras liberdades básicas – como, por exemplo, da liberdade de consciência – seria ou irracional (em razão dos potenciais conflitos dessas garantias com outras exigências da eficiência econômica e organizacional), ou supérflua (dado que o necessário ao exercício das liberdades básicas já se encontra assegurado), ou socialmente divisiva (já que demandaria a provisão desigual de recursos baseada em interesses e concepções de bem irreconciliáveis) (Ibid., p.329). Quanto ao primeiro ponto, assevera o filósofo que, na sua ausência, "é improvável que instituições justas de fundo se estabeleçam e se mantenham" (Ibid., pp.327-328). Em outras palavras, as liberdades políticas recebem tratamento diferenciado das outras liberdades básicas porquanto seu exercício nas democracias constitucionais dá forma e legitima a organização da estrutura básica da sociedade, cuja influência nas perspectivas de vida das pessoas é perversiva e, na maioria dos casos, inevitável.

Assegurar o valor equitativo das liberdades políticas implica evitar que a sociedade seja dominada por interesses privados<sup>22</sup> e que uma parcela da população

---

<sup>22</sup> Em *JAF*, Rawls ilustra este evitamento em termos políticos e socioeconômicos: "Ao ajustar essas liberdades básicas [políticas], um dos propósitos é permitir que legisladores e partidos políticos sejam independentes de amplas concentrações de poder econômico e social em uma democracia de cidadãos-proprietários, assim como do controle governamental e do poder burocrático em um regime socialista liberal." (Rawls, 2001, p.150). Entretanto, como bem frisa Ali (2023), as excessivas desigualdades socioeconômicas que engendram acentuadas desigualdades de poder político (i.e., poder de dar forma às regras primárias da sociedade) ultrapassam os domínios político, social e econômico, alcançando também as esferas cultural e epistêmica da vida coletiva. Um exemplo disso são as campanhas publicitárias da indústria do tabaco que, mesmo após a comprovação dos efeitos cancerígenos do fumo em meados do século XX, mantiveram associando a prática a um estilo de vida saudável e glamoroso. Entretanto, dado que o presente trabalho dá maior enfoque à relação entre



seja excluída da vida política. Assim, em resposta à segunda questão, espera-se que as instituições de uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade sejam capazes de garantir as bases sociais do autorrespeito de modo que os cidadãos e cidadãs possam se inserir no debate público com dignidade, bem como de estimular o exercício das virtudes cívicas e políticas através do sistema educacional ou de outras formas de organização democrática da vida coletiva, como no ambiente de trabalho, em associações diversas ou no provimento de fóruns públicos de discussão política. Fazê-lo não representaria, sob nossa ótica, o comprometimento com uma concepção abrangente do bem, como alguma vertente do humanismo cívico, mas sim um reforço da ideia de sociedade como um empreendimento cooperativo entre cidadãos e cidadãs livres e iguais em condições de reciprocidade. De igual modo, é papel das instituições sociais mais importantes coibir, tanto quanto possível, a influência de fatores arbitrários do ponto de vista moral<sup>23</sup> na capacidade que cada pessoa tem de efetivamente influenciar o processo político, através de medidas que envolvem a regulamentação do sistema político e eleitoral, especialmente no que diz respeito ao financiamento de campanhas e exposição em mídias públicas.

Em verdade, o valor equitativo das liberdades políticas é um dos elementos mais igualitários da justiça como equidade, e sua persecução demanda, em nosso entendimento, a adoção de medidas cujo propósito não se restringe a blindar a esfera política da influência do poder econômico, mas envolve também a constrição e a manutenção das desigualdades sociais e econômicas em níveis aceitáveis. Como o próprio Rawls assinala em *JAF*:

Um segundo motivo para controlar as desigualdades econômicas e sociais consiste em prevenir que uma parte da sociedade domine o restante. Quando esses tipos de desigualdades são grandes, elas tendem a dar suporte à desigualdade política. Como afirmou Mill, as bases do poder político são a inteligência (educada), a propriedade e o poder de combinação, pelo qual ele se referia à habilidade de cooperar na persecução dos próprios interesses políticos. Esse poder permite que uns poucos, em virtude de seu controle da máquina do Estado, coloquem em prática um sistema de leis e de propriedade que assegura sua posição dominante na economia como um todo. Conquanto esta dominação seja experienciada como algo negativo,

---

poder econômico e poder político, as diferentes formas de dominação supracitadas não serão aqui analisadas a fundo.

<sup>23</sup> A campanha à eleição presidencial de 1960 nos EUA e o papel crucial da exposição da imagem de John F. Kennedy na televisão exemplifica que mesmo a *estética*, outro fator arbitrário do ponto de vista moral, também pode influenciar profundamente o processo político.

tornando a vida de muitas pessoas pior do que poderia ser de outra maneira, estamos novamente preocupados com os efeitos das desigualdades econômicas e sociais (Rawls, 2001, pp.130-131).

Deste modo, são dois os tipos de medidas necessárias à consecução do valor equitativo das liberdades políticas: as medidas de isolamento, cujo objetivo é imunizar o poder político da influência do poder econômico (*keeping money away from politics*), e medidas igualitárias que visam a constrição e a manutenção das desigualdades econômicas e sociais em níveis aceitáveis (cf. Krouse e McPherson, 1988, p.86). Estas últimas são necessárias em razão da insuficiência das primeiras: *in politics, money always finds a way*. Entretanto, em que medida estamos autorizados a asseverar esta insuficiência e mesmo a verdade do “fato da dominação”, isto é, de que, na ausência das medidas apropriadas desses dois tipos, o poder econômico sempre acompanhará ou se traduzirá em poder político? A fim de dar uma resposta adequada à terceira questão anteriormente colocada, que versa sobre o estágio no qual o valor equitativo das liberdades políticas deve ser previsto ou assegurado, detenhamo-nos um pouco mais nesta matéria.

#### **1.2.4 O fato da dominação**

Em *PL* (conferências I e II) e em *JAF*, Rawls afirma que a argumentação em favor da justiça como equidade, assim como ocorre com outras concepções políticas de justiça, fundamenta-se em certos fatos gerais da psicologia humana e da sociologia política (Rawls, 2001, p.xvii). Tais fatos compõem um conjunto de “crenças gerais e formas de raciocínio encontrados no senso comum”, assim como “métodos e conclusões da ciência, quando não controversos” (Ibidem, pp. 89-90) que podem ser assim enumerados:

1) o fato do pluralismo razoável, que afirma a existência de diversas doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes, razoáveis e irreconciliáveis como uma condição permanente das democracias modernas;

2) o fato da opressão, que afirma que a supressão do pluralismo de doutrinas abrangentes só pode ocorrer através do uso opressivo do poder do Estado;

3) o fato das condições de um regime democrático duradouro, cuja existência depende do suporte livre e voluntário da maior parte dos cidadãos politicamente ativos;

4) o fato da cultura política pública das democracias, que contém certas ideias fundamentais que podem ser coordenadas em uma concepção política de justiça para um regime constitucional; e

5) o fato do desacordo razoável, que em razão dos ônus de julgar (*burdens of judgement*), afirma a permanência do desacordo sobre a maior parte dos juízos que emitimos cotidianamente, em especial os que dizem respeito às doutrinas abrangentes que professamos e a juízos políticos, mesmo que sejam discutidos de forma livre e plenamente racional (Rawls, 2001, pp.33-36).

Na justiça como equidade, tais fatos gerais possuem um estatuto epistemológico especial uma vez que sua aceitação pública é presumida e que estão incorporados à argumentação desde os seus fundamentos. Isto equivale a dizer que eles compõem uma espécie de gramática comum que as partes deliberantes de qualquer estágio podem referenciar, em especial quando questões políticas fundamentais estiverem em pauta.

Isto posto, convém indagar se a conversão automática de poder econômico em poder político – o que vimos chamando de fato da dominação – possui o mesmo estatuto epistemológico que os cinco fatos gerais acima listados. Em *John Rawls: Reticent Socialist*, William Edmundson define esse fato como:

a tendência de uma influência política desigual (seja ou não engendrada pelas desigualdades de vantagens sociais e econômicas) resultar em duas coisas. Em primeiro lugar, aqueles em posse de maior influência tendem a consolidar e estender essa influência. Em segundo lugar, aqueles em posse de maior influência política tendem a exercer essa influência para ganhar, assegurar ou aumentar outras vantagens econômicas e sociais e promover, via poder coercitivo do Estado, concepções abrangentes do bem que outras pessoas podem razoavelmente rejeitar (Edmundson, 2017, p.60).

Seguindo esta definição, temos que o fato da dominação não é uma regra inexorável do mundo social, mas uma *tendência* que indica a possibilidade de um fenômeno quando certas condições se fazem presentes, como excessivas desigualdades socioeconômicas, ausência de restrições para contribuições a campanhas eleitorais, *lobbying*, corrupção, falta de transparência, oligopólios no

controle e na propriedade dos meios de informação e comunicação, dentre outras. A presença de contingências e condicionalidades que obstaculizam o entendimento do fato da dominação como um fato de estatuto igual ao dos demais fatos gerais parece ser o que subjaz a posição Martin O'Neill (2012), para quem a constrição das desigualdades sociais e econômicas como uma medida necessária à garantia do valor equitativo das liberdades políticas embasa-se em suposições sociológicas e políticas controversas e pode, portanto, ter sido sugerida por Rawls de forma muito apressada (O'Neill, 2012, pp.83-84).

Em resumo, a posição de O'Neill é a de que a garantia do valor equitativo das liberdades políticas não requer a adoção de medidas que visam a ampla dispersão de capital, como as políticas típicas da POD, mas apenas de medidas que fomentam a participação política e que previnem a conversão de poder econômico em poder político, o que as torna praticáveis inclusive nos WSC (Ibidem, pp.80-82). Tal posição vai ao encontro, em linhas gerais, às ideias de von Platz (2016, 2020a) e de Julia Cagé (2020), para quem determinadas medidas de isolamento são suficientes para coibir a dominação política pelo poder econômico. Para Rawls, estas medidas incluem o financiamento público de campanhas políticas e eleitorais e/ou restrições e regulamentações de doações para campanhas, a garantia de acesso público aos meios de comunicação, regulamentação dos direitos de liberdade de expressão e de imprensa, ampla divulgação de informações públicas sobre assuntos políticos e a criação de fóruns públicos para discussão de matérias políticas (Rawls, 2001, p.159; 2005, pp. lvi; 448-449).

A natureza e a extensão da dominação e da influência da esfera econômica sobre a esfera política são questões mais pertinentes às ciências sociais do que à filosofia política. Não obstante, de nossa parte, acreditamos existirem boas razões para supor, mesmo em circunstâncias ideais e hipotéticas, a insuficiência das medidas de isolamento em garantir o valor equitativo das liberdades políticas<sup>24</sup>. Em *How Rich Should the 1% Be? Proportional Justice and Economic Inequality*, ao analisar a viabilidade das medidas de isolamento sugeridas por Julia Cagé, Nunzio Ali resgata

---

<sup>24</sup> A esse respeito, ver Ali (2023), Krouse e McPherson (1988), Thomas (2017, pp.181-2 e 202) e Robeyns (2023).

os quatro mecanismos apontados por Thomas Christiano (2012) nos quais o poder econômico converte-se em poder político: 1) o financiamento de campanhas eleitorais, no qual os doadores demandam favorecimentos diretamente aos candidatos; 2) a definição da agenda política pelos que possuem melhores condições socioeconômicas (o dinheiro como uma barreira da representatividade de interesses); 3) a influência nos processos públicos de deliberação e de formação da opinião pública – que, como destaca Ali (2023, p.39), podem ser tanto diretamente afetados pelos mecanismos tradicionalmente conhecidos, como *lobbying* e financiamento de *think tanks*, quanto indiretamente, através de atividades filantrópicas, não-lucrativas e de fachada; e, por fim, 4) o capital como mecanismo de constrangimento – como quando, por exemplo, grandes companhias ameaçam reduzir seus investimentos, realocar suas forças produtivas ou mesmo encerrar suas atividades em certas localidades na ausência de subsídios, isenções fiscais ou outros favorecimentos oriundos da administração pública (Ibid., pp.39-40). Neste sentido, Ali argumenta que, embora as medidas de isolamento sejam válidas e necessitem ser colocadas em prática mesmo em circunstâncias sociais igualitárias, elas não são suficientes para coibir todas as formas de dominação material, especialmente as do tipo 3) e 4) acima destacadas e especialmente em sociedades extremamente desiguais, como é o caso das democracias constitucionais contemporâneas (Ibidem, pp.45-46). Nas palavras do autor:

mesmo se as barreiras destinadas a isolar a dimensão política de influências externas funcionarem de maneira efetiva – de fato, um grande ‘se’ –, a desigualdade econômica e seu poder econômico correspondente continuaria a garantir às pessoas mais ricas uma parcela consideravelmente maior de influência política (entendida de modo amplo) do que a parcela remanescente dos menos favorecidos (Ibidem, p.46).

Além do mais, é impossível que a esfera política se antecipe a todas as formas possíveis de dominação pelo poder econômico. O documentário *The Great Hack* (Netflix, 2019) ilustra bem este ponto ao destacar o papel crucial desempenhado pelo Facebook e pela Cambridge Analytica (C.A.) no referendo do Brexit e nas eleições presidenciais estadunidenses de 2016. Conforme relatado por Alexander Nix, ex-diretor executivo da C.A. no *Concordia Annual Summit* daquele ano, a companhia foi capaz de, utilizando uma ampla base de dados coletada de usuários de redes sociais,

criar um modelo com algo entre quatro e cinco mil pontos de medição para prever a personalidade e o comportamento de cada eleitor adulto nos EUA<sup>25</sup>. E de acordo com Brittany Kaiser, ex-diretora de desenvolvimento de negócios da empresa, após ampla análise desses dados, propagandas políticas foram direcionadas aos perfis considerados suscetíveis a mudar de ideia nas suas preferências político-eleitorais, em especial nos *swing states*, estados norte-americanos nos quais não há uma hegemonia óbvia de democratas ou de republicanos. Os chamados “usuários persuasíveis” receberam anúncios projetados para suscitar emoções intensas e em geral de caráter negativo, i.e., aumentando a rejeição à Hillary Clinton, candidata democrata adversária de Donald Trump na disputa presidencial. Utilizando esta ferramenta, o Projeto Álamo, divisão digital da campanha de Trump da qual representantes da C.A faziam parte, empenhou em média um milhão de dólares por dia em anúncios direcionados a usuários específicos nas plataformas digitais. Ao todo, cerca de 5,9 milhões desses anúncios foram publicados no Facebook pela campanha do candidato republicano, contra 66 mil de Hillary Clinton. Ao cabo, pela quebra de privacidade e pelo vazamento de dados dos usuários, a *Federal Trade Commission* dos EUA multou o Facebook em 5 bilhões de dólares; no Reino Unido, a multa pela interferência no Brexit foi de 500 mil libras. À época, o valor de mercado da companhia de Mark Zuckerberg girava em torno de 535 bilhões de dólares. Meses após o escândalo vir a público, a Cambridge Analytica anunciou o fim das atividades e decretou falência no Reino Unido e, tempos depois, nos EUA.

Muitas reivindicações razoáveis desdobraram-se dos fatos supracitados, como as lutas pelo reconhecimento de direitos de privacidade digital como direitos básicos. Contudo, para nossos propósitos, convém ressaltar que, menos de quinze anos após o falecimento de John Rawls, o processo político-eleitoral de seu país pôde ser profundamente influenciado de maneiras totalmente inimagináveis pelo filósofo em seu tempo. Em verdade, ainda que as ameaças do uso da *big data* já fossem

---

<sup>25</sup> O vídeo completo da conferência de Alexander Nix no *Concordia Annual Summit* pode ser acessado em <https://www.youtube.com/watch?v=n8Dd5aVXLcC&ab>. Nele, Nix fala da coleta de dados de centenas de milhares de usuários do Facebook para a construção do modelo de predição de personalidade. Entretanto, segundo depoimento de Mark Zuckerberg anos depois, cerca de 87 milhões de usuários da rede social tiveram seus dados acessados de algum modo à Cambridge Analytica.

presumidas antes de seu efetivo manuseio<sup>26</sup> nas campanhas do Brexit e de Donald Trump, a morosidade do processo legislativo em elaborar medidas capazes de prevenir que a dominação política manifeste-se através das plataformas digitais impediu que elas fossem colocadas em prática a tempo. Tendo este exemplo como base, argumentamos que:

a) ainda que as medidas que almejam isolar a política da influência do poder econômico sejam válidas e necessárias, elas podem ser colocadas em prática tarde demais, isto é, apenas após a consumação das formas de dominação que justamente pretendem evitar;

b) mesmo que tais medidas sejam colocadas em prática a tempo, elas podem ser eludíveis, inefetivas ou não ter aquiescência geral (como ocorre contemporaneamente com diferentes propostas de financiamento público de campanhas eleitorais);

c) ainda que elas tenham aquiescência, sejam incontornáveis e efetivas, i.e., suficientes para coibir as conhecidas formas de dominação, há formas de dominação desconhecidas e imprevisíveis, de modo que:

∴ não é possível impedir que a dominação da política pelo poder econômico se manifeste apenas através do emprego das medidas de isolamento.

Acreditamos que a premissa c) está em desacordo com o pensamento de Rawls em alguma medida, em especial quando o autor destaca que:

Está além do escopo de uma doutrina filosófica considerar em qualquer nível de detalhe o tipo de arranjos necessários à garantia do valor equitativo das liberdades políticas [...]. Como melhor proceder é uma questão complexa e difícil, e no presente momento, a experiência histórica e o entendimento teórico necessários podem estar faltando, de modo que *talvez devamos avançar por tentativa e erro* (Rawls, 2005, pp.327-328, *itálicos nossos*).

Ao invés de sujeitar a garantia do valor equitativo das liberdades políticas ao conhecimento e aplicação de medidas de isolamento que podem ser insuficientes para coibir a dominação política, parece-nos mais racional adotar, de partida, uma estratégia reconhecidamente mais eficaz para a consecução deste fim, qual seja, a

---

<sup>26</sup> Assim como, em 2024, já são conhecidas as possíveis ameaças aos processos político-eleitorais decorrentes da utilização das *deep fakes*, manipulações de imagens e vozes por algoritmos de inteligência artificial capazes de enganar espectadores e fazer com que conteúdos falsos, em geral de caráter difamatório, sejam percebidos como verdadeiros e originais.

construção das desigualdades sociais e econômicas a níveis aceitáveis, impedindo excessivas concentrações de patrimônio nas mãos de poucos indivíduos.

Por fim, para o argumento que vimos elaborando, é mister asseverar se o fato da dominação é um fato tão controverso a ponto de seu conhecimento não estar disponível às partes da posição original, mas apenas a partir de um dos três demais estágios da sequência (constitucional, legislativo ou judicial-administrativo). Lembremos que uma das preocupações das partes é justamente a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada pela concepção política da justiça como equidade, e que um dos requisitos dessa estabilidade é a garantia de que “representantes eleitos e outras autoridades sejam suficientemente independentes de interesses particulares de natureza social e econômica” (Rawls, 2005, p.lvi). Acresça-se a isso a previsão, já no primeiro princípio da justiça, da garantia do valor equitativo das liberdades políticas, por ser essencial para “estabelecer uma legislação justa e para garantir que o processo político justo especificado pela Constituição esteja aberto a todos em uma base de igualdade aproximada” (Ibidem., p.330). À luz dessas considerações, parece evidente que a garantia do valor equitativo das liberdades políticas deva receber alguma previsão e/ou proteção na Constituição, ainda que a forma específica das medidas necessárias ao evitamento da dominação política seja deliberada e definida apenas nos estágios deliberativos subsequentes.

Os delegados da convenção constituinte idealizada por Rawls teriam à sua disposição informações e conhecimentos que extrapolam os simples fatos gerais e as circunstâncias da justiça. Conhecem, por exemplo, as “circunstâncias da política” e sabem que o poder político pode ou não estar sujeito ao controle de grupos econômicos dominantes. Sabem, outrossim, que as medidas de isolamento podem não ser suficientes para coibir esta dominação. Por outro lado, não possuem um conhecimento exaustivo das vias de transposição do poder econômico ao poder político – algo que, alegadamente, talvez nunca tenhamos. Sendo assim, semelhantemente ao princípio da diferença, que se fundamenta no reconhecimento da insuficiência da igualdade equitativa de oportunidades na neutralização da influência de fatores arbitrários do ponto de vista moral nas perspectivas de vida pessoais, é plausível supor que os delegados da convenção constituinte reconheceriam a eventual insuficiência das medidas de isolamento em garantir o valor



equitativo das liberdades políticas, bem como a necessidade de uma previsão constitucional que constrinja as desigualdades sociais e econômicas aos níveis necessários à consecução deste fim, mesmo que a especificação desses níveis fique relegada ao estágio legislativo. Contar com a possibilidade de que apenas as medidas de isolamento seriam suficientes para coibir a dominação política é um risco muito alto, que os delegados da convenção constituinte não estariam dispostos a correr em razão da nocividade das possíveis consequências. Em um regime socioeconômico que visa explicitamente à realização institucional da justiça como equidade, as desigualdades sociais e econômicas que decorrerem do regime de propriedade, das formas de tributação e de outras políticas econômicas e sociais deverão se manter em níveis aceitáveis de modo não apenas a respeitar as exigências do segundo princípio de justiça, mas, principalmente, a garantir o valor equitativo das liberdades políticas e impedir, de antemão, que diferentes formas de dominação se materializem.

O que foi posto até aqui ilustra os contornos gerais do que é exigido pela concepção política da justiça como equidade para que uma democracia constitucional possa ser considerada justa. Dado o teor substantivo dessas exigências, poder-se-ia argumentar que a justiça como equidade é um mero *script* a ser seguido, isto é, uma concepção de justiça que abre pouquíssimas margens à deliberação e autodeterminação coletiva e que atribui aos participantes da cooperação social o mero papel de intérpretes e aplicadores dos princípios e valores fundamentais da justiça como equidade. Para responder a uma tal objeção, trataremos na seção seguinte do sentido que a ideia de democracia assume na teoria de Rawls, destacando o grau de indeterminação contemplado pela justiça como equidade e argumentando, ao cabo, em favor de uma conexão umbilical entre justiça e democracia.

### 1.3 JUSTIÇA COMO EQUIDADE E DEMOCRACIA

Entendemos que a garantia do valor equitativo das liberdades políticas é uma condição necessária à efetiva participação democrática na organização da vida social, e sua realização envolve a garantia dos recursos necessários à consecução desse fim a todos os cidadãos e cidadãs. Ela almeja, ademais, evitar que a democracia se transforme em “uma espécie de competição regulada entre classes econômicas e

grupos de interesse”, na qual os cidadãos e cidadãs empregam “seus recursos financeiros e habilidades, reconhecidamente muito desiguais, para fazer valer seus desejos” (Rawls, 2011, p.427). Desta perspectiva, a justiça como equidade pode ser entendida como uma abordagem substantiva acerca do que constitui uma sociedade democrática justa, tanto em seus aspectos positivos (o que deve realizar) quanto negativos (o que deve evitar).

Poder-se-ia alegar, em contraponto, que a justiça como equidade prioriza a deliberação filosófica à autodeterminação coletiva, e que a configuração institucional de uma sociedade democrática justa estaria quase que completamente determinada de antemão, cabendo aos participantes da cooperação social a deliberação acerca de um leque bastante limitado de questões, como a determinação do regime de propriedade<sup>27</sup> e outras questões políticas não-fundamentais, como a decisão da parcela de recursos que deve ser alocada à preservação de parques e museus ou ao financiamento de manifestações artísticas e culturais. Dito de outro modo, segundo esta perspectiva crítica à justiça como equidade, o conteúdo tanto normativo quanto institucional da justiça não seria construído e afirmado por cidadãos e cidadãs de carne e osso, mas determinado por partes deliberantes situadas em uma circunstância hipotética idealizada. Representa esta crítica a posição elaborada por Habermas na disputa em família que trava com Rawls em “Reconciliação pelo uso público da razão”. Em suma, para o filósofo frankfurtiano, da divisão da justiça como equidade em duas etapas – uma hipotética e outra efetiva – resulta:

uma prioridade dos direitos liberais fundamentais que, em certa medida, deixa à sombra o processo democrático. [...]

A partir do ponto de vista da “teoria da justiça”, o ato de fundação do Estado de direito democrático não pode nem precisa se repetir sob as condições institucionais de uma sociedade já ordenada de modo justo, e o processo de realização dos direitos não pode nem precisa ser permanente. Os cidadãos não podem vivenciar esse processo como um processo aberto e inconcluso, como exigiriam as circunstâncias históricas que se alteram. Eles não podem inflamar na vida real de sua sociedade o incandescente núcleo radical democrático da posição original, pois, da perspectiva dos cidadãos, todos os *principais* discursos de legitimação já foram feitos no interior da teoria. E os

---

<sup>27</sup> Como veremos no decorrer desta tese, há autores que argumentam em favor da opção por um regime socioeconômico já no estágio da posição original, o que esvaziaria ainda mais o conjunto de questões a serem efetivamente decididas pelos cidadãos e cidadãs. O trabalho de William Edmundson (2017) ilustra bem esta posição. Outro exemplo de autor que sustenta a opção *a priori* por um regime socioeconômico com base nos compromissos fundamentais da justiça como equidade é Alan Thomas (2017).

resultados dos debates teóricos já se encontram sedimentados na Constituição. Quando os cidadãos não podem compreender a Constituição como um *projeto*, o uso público da razão não tem propriamente o sentido de um exercício real da autonomia política, e acaba servindo somente à *manutenção* não violenta da estabilidade política (Habermas, 2018, pp.138-140).

A abordagem dos diferentes sentidos de democracia na teoria de Rawls desenvolvida por Joshua Cohen em “For a Democratic Society” (2003) ensaia uma resposta à problemática levantada por Habermas. Para Cohen, a crítica que aponta a subordinação da democracia política na teoria da justiça como equidade assume sua forma mais robusta não quando enfatiza a relação real *versus* hipotético, isto é, quando focaliza a relação de subordinação entre a política efetiva e os acordos alcançados em uma circunstância ideal de deliberação, mas sim quando denuncia a restrição da política democrática por princípios de justiça formulados *a priori*, isto é, independentemente da participação efetiva dos cidadãos (Cohen, 2003, p.112). Tal argumento pode, segundo o autor, apresentar-se de duas diferentes formas<sup>28</sup>: focalizando a subordinação institucional, ou seja, concebendo que a realização da justiça cabe, em última instância, a um grupo de *experts* (como uma Suprema Corte) incumbidos da tarefa de impedir, por meio de revisões judiciais, que o processo legislativo contrarie o disposto nos princípios de justiça, garantindo sempre que possível que os resultados alcançados pelos procedimentos democráticos sejam justos; ou entendendo que os princípios de justiça formam uma espécie de *script a priori*, atribuindo à prática democrática o mero papel de implementá-los ao invés de especificar o seu conteúdo, o que caracterizaria uma diminuição da importância dos valores da autonomia política e da autorregulação coletiva (Ibid., pp.113-114, 123).

Para Cohen, a justiça como equidade não é incompatível com uma organização institucional que atribui à Suprema Corte a função de guardião dos direitos e liberdades básicas, mas isto não é um de seus requisitos básicos (Ibid., p. 118). É bastante óbvio que a vigência de normas constitucionais e a disposição das liberdades

---

<sup>28</sup> Há uma terceira forma destacada pelo autor que versa sobre a contradição entre a concepção dos cidadãos e cidadãs como pessoas detentoras dos poderes morais e capazes de viver em sociedade sob termos equitativos mutuamente aceitáveis e a restrição dos juízos e das decisões desses mesmos cidadãos e cidadãs por princípios de justiça substantivos fixados de antemão. Entretanto, como enfatizado por Cohen, se as duas formas principais do argumento destacadas no texto puderem ser suficientemente resolvidas, então esta terceira forma perde força. cf. Cohen, 2003, p.114.

básicas sob o manto de proteção de uma Suprema Corte podem não ser medidas suficientes para coibir a violação dessas liberdades em todos os casos. Mesmo que o poder judiciário disponha de uma blindagem institucional mais robusta, por assim dizer, ele não é, tal qual os demais poderes, imune a influências externas ou mesmo à dominação material<sup>29</sup>. Por outro lado, se existirem vias políticas para a proteção das liberdades básicas – por exemplo, através do consenso político e do exercício da regra da maioria – elas são preferíveis, na interpretação de Cohen, à proteção judicial. Em verdade, para sermos consequentes com a teoria de Rawls, dado o senso de justiça correspondente à justiça como equidade, compartilhado e adquirido no decorrer do tempo, bem como a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, a ideia de um fórum de princípios, isto é, a limitação e a orientação da deliberação pública por uma moralidade baseada em princípios de justiça e não por dispositivos legais, semelhantemente às diretrizes da razão pública, é precisamente uma dessas vias (políticas, não judiciais) que devemos esperar (Cohen, 2003, p.120). Além do mais, revisões e proteções judiciais podem fortalecer ao invés de minar o sentido de democracia expresso pela justiça como equidade. Quando o escopo de liberdades básicas protegidas abrange não apenas as “liberdades dos modernos” mas também as “liberdades dos antigos”<sup>30</sup>, isto é, inclui as liberdades políticas e o direito à participação nos processos deliberativos e de tomada de decisão, a revisão judicial pode “trabalhar para prevenir que maiorias erodam o processo democrático ao privar as pessoas dos direitos de participação, de expressão livre sobre questões políticas, ou de terem seus interesses devidamente considerados nas tomadas de decisão coletivas” (Ibidem). Em outras palavras, a revisão judicial tem o potencial de servir como um instrumento para a garantia das liberdades políticas com seu valor equitativo, uma condição necessária à consecução de uma democracia justa tal como concebida pela justiça como equidade.

---

<sup>29</sup> A despeito de não envolver a Suprema Corte, o escândalo "Kids for Cash" relatado no documentário homônimo (May, 2013) e em *Capitalism: A Love Story* (Moore, 2009) ilustra como a corrupção do poder judiciário (associada, no caso, à privatização do sistema penitenciário) incorreu em graves e sistemáticas violações de direitos básicos de adolescentes nos EUA. No exemplo em questão, dois juizes de um condado da Pensilvânia foram condenados por aceitar subornos de proprietários de centros privados de detenção de jovens em troca de sentenças penais que impunham, aos infratores, longos períodos de detenção em casos nos quais medidas mais brandas seriam claramente mais apropriadas.

<sup>30</sup> Sobre esta distinção, ver Constant (1819).

Na segunda forma da objeção supracitada, alega-se que a justiça como equidade impossibilita qualquer exercício real da autonomia política (Cohen, 2003, p.121) ao atribuir aos cidadãos e cidadãs o mero papel de intérpretes e aplicadores de um *script* filosoficamente definido de antemão. A fim de contestar esta objeção, Cohen sugere a seguinte hipótese: suponhamos que, através de um processo democrático justo, sejam alcançados resultados injustos que se voltam contra o próprio processo, por exemplo, privando certos grupos de pessoas da participação na vida política da sociedade (Ibid., p.122). Esta é uma possibilidade inerente aos processos legislativos já que sempre são, mesmo nas melhores circunstâncias, *imperfeitos*. Neste caso, mesmo um democrata procedimentalista, isto é, alguém comprometido apenas com os procedimentos de deliberação coletiva e não com os seus resultados, poderia objetar que os resultados alcançados não são aceitáveis, já que é necessário ater-se às regras do procedimento e assegurar os direitos de participação a todas as pessoas. Ou, por outro lado, poderia alegar que os resultados devem ser considerados legítimos e aceitos, ainda que injustos. No primeiro caso, ele avalia os resultados com base em um critério que, tal qual os princípios de justiça, escapa ao próprio procedimento. Em outras palavras, se todos os resultados que se seguem do procedimento são justos *exceto* os resultados que alteram o próprio procedimento, então vigora algum tipo de *meta-norma* que avalia o teor dos resultados. Consequentemente, o procedimentalista não estaria autorizado a rejeitar a justiça como equidade com base no argumento de que ela oferece um critério substantivo que escapa ao mero procedimento democrático. No segundo caso, ao aceitar “a morte da democracia pela democracia”, ele demonstraria a ausência de qualquer comprometimento com a garantia da autonomia política e da participação política, precisamente o que alega-se ser uma falha da justiça como equidade.

A posição que sustentamos neste trabalho vai ao encontro da posição de Cohen, pois não nos parece que a justiça como equidade seja “excessivamente substantiva” ou pouco preocupada com os processos democráticos. Como a conjectura de Cohen indica, é necessário ter cautela ao sustentar uma distinção rígida entre substância e procedimento, já que é possível tanto que uma norma ou princípio substantivo esteja subjacente a um processo deliberativo, quanto que processos justos gerem resultados injustos. Ao conceber a estrutura básica da sociedade como

seu objeto primário, a justiça como equidade entende que há a necessidade de constante supervisão de seu funcionamento:

[...] embora a sociedade possa depender, razoavelmente e em larga medida, de um elemento de justiça procedimental pura na determinação das parcelas distributivas, uma concepção de justiça deve incorporar uma forma ideal da estrutura básica à luz da qual os resultados acumulados dos processos sociais devem ser *limitados e ajustados* (Rawls, 2005, p.281, itálicos nossos).

De igual modo, parece problemático afirmar que aquiescência a princípios de justiça deprecia os valores da autorregulação coletiva e da autonomia política. Se eu ajo em conformidade com princípios que se seguem de premissas que posso razoavelmente aceitar, afirmo (e não nego) minha autonomia (Cohen, 2003, p.126). Ao propor a posição original como um dispositivo analítico de representação de nossos juízos morais, Rawls levanta a questão acerca da concepção política de justiça mais apropriada para orientar o funcionamento da estrutura básica das sociedades democráticas constitucionais. Pergunta-se, em outras palavras, qual é a base moral mais apropriada para uma sociedade que concebe seus membros como pessoas livres e iguais, racionais e razoáveis, e como é possível materializar essa base moral nas instituições de uma democracia constitucional. A modelagem da posição original parte, como vimos (1.1), de uma autocompreensão efetiva da vida democrática, de um conjunto de ideias, valores e juízos ponderados que emitimos cotidianamente e que representam, na atual conjuntura, compromissos normativos inegociáveis. Se isto é verdadeiro, então justiça como equidade está longe de representar o ponto de vista do filósofo moralista de gabinete, que dita a normatividade que deve valer no mundo social a partir de uma perspectiva desconectada da realidade. Ao contrário, “é como se cidadãos livres e iguais chegassem eles próprios a um acordo sobre esses princípios políticos, sob condições que os representam como pessoas tanto razoáveis quanto racionais” (Rawls, 2011, p.451). É verdade que a justiça como equidade, enquanto uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática constitucional, restringe as configurações aceitáveis da estrutura básica, porém tal restrição não está apenas em conformidade, mas embasa-se em uma normatividade latente na organização democrática da vida social.

Ademais, não é como se o consenso sobre uma concepção política de justiça eliminasse todos os conflitos e decidisse de antemão todas as questões políticas

fundamentais. Está longe de ser óbvio como devemos compatibilizar as liberdades básicas em um sistema coerente, como podemos realizar o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, qual a natureza e a extensão das desigualdades toleráveis segundo o princípio da diferença. Mais especificamente, a justiça como equidade não define de antemão como deve ser organizado o regime social e econômico, o sistema de propriedade e a atuação dos mercados, quais são as alíquotas justas dos impostos sobre renda, patrimônio, consumo, heranças e transferências, qual a taxa justa de poupança e outras obrigações que temos para com as gerações futuras, como deve ser organizado o financiamento de campanhas eleitorais, se e quando devem ser assegurados os direitos ao aborto e à eutanásia, como devemos lidar com as mudanças climáticas, como devem ser organizados os sistemas de saúde e educacional e assim por diante. O que a concepção de justiça de Rawls oferece – e no que reside, em grande medida, seu reconhecido mérito – é uma "gramática comum", um conjunto de diretrizes sobre como essas questões podem ser razoavelmente abordadas e decididas (cf. Rawls, 2001, p. 139).

Em última instância, não se trata apenas de avaliar a conformidade das decisões democráticas efetivas com os princípios de justiça escolhidos em uma situação hipotética ideal (embora isso também possa ser feito), mas sim de confrontar a concepção política da justiça como equidade (ou qualquer outra concepção política razoável) com os juízos ponderados sobre a justiça professados cotidianamente por nós, cidadãos e cidadãs de carne e osso. Esse constante confronto e reajuste entre os juízos ponderados, que assumimos como pontos fixos provisórios na argumentação moral, e os princípios de justiça acordados na posição original, mira o ideal do equilíbrio reflexivo amplo e geral, um “ponto no infinito que jamais podemos alcançar” (Rawls, 2005, p.385), um ideal no qual diferentes concepções de justiça foram criticamente examinadas e no qual há um alinhamento entre o ponto de vista afirmado por cada pessoa e os princípios afirmados pela concepção política de justiça preferida. Quando destacamos (1.1) que o consenso sobreposto representa uma visão ideal do processo social, entendemos que Rawls idealiza o consenso sobre uma única concepção política de justiça como uma estratégia metodológica, com o propósito de elucidar que sua concepção de justiça demanda a constante tarefa de

construção de uma sociedade democrática justa. Assim, entendemos que a teoria da justiça como equidade não subordina a democracia, mas se conecta a ela de modo umbilical, articulando a normatividade nela latente e servindo, ao cabo, como um *projeto inacabado*, isto é, como um instrumento capaz de orientar modificações estruturais efetivas mirando a concretização de uma vida social cada vez melhor e mais coerente com as concepções que temos de nós mesmos e de nossa sociedade.



## 2 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE E O CAPITALISMO

Neste capítulo, abordamos a relação entre a concepção política da justiça como equidade e a ideia de capitalismo. Rawls não oferece uma análise exaustiva e detalhada deste regime e, por essa razão, tendo como base suas análises do capitalismo de *laissez-faire* e do capitalismo de bem-estar social, buscamos construir uma definição de capitalismo que abranja suas principais características, isto é, aquelas que se fazem presentes em maior ou menor medida em todas as suas formulações. Na sequência, analisamos a possibilidade de realização da justiça como equidade tanto no capitalismo de *laissez-faire* quanto no capitalismo de bem-estar social.

### 2.1 O CAPITALISMO À LUZ DA TEORIA IDEAL

Idealmente, o que significa “capitalismo”? Quais são os elementos estruturantes e normativos característicos desse regime socioeconômico? Na obra de Rawls, não é possível encontrar uma conceitualização direta, tanto menos uma teoria do capitalismo e, à exceção da releitura da ideia marxiana de capitalismo como sistema social presente nas *LHPP*, o termo é empregado de forma deveras escassa e geralmente acompanhado de um ou outro qualificador: capitalismo de *laissez-faire* ou capitalismo de *bem-estar social*<sup>31</sup> (cf. Rawls, 2001, p. 135-179). Assim, para que seja possível comparar e avaliar, à luz da justiça como equidade, a *descrição institucional ideal*<sup>32</sup> dos regimes socioeconômicos, é mister dispor de um conceito ou definição de capitalismo que explicita tanto o conteúdo normativo comum quanto os arranjos institucionais normalmente presentes nos regimes dentro do espectro que

---

<sup>31</sup> Por vezes, Rawls também emprega o termo estado capitalista de bem-estar social (Rawls, 2001, p. 136-8). Entendemos que as expressões “capitalismo de bem-estar social”, “estado de bem-estar social” e “estado capitalista de bem-estar social” fazem referência ao mesmo regime socioeconômico e, por isso, empregamo-las de modo intercambiável. Tal equivalência semântica pode sugerir a ideia de que qualquer regime socioeconômico cujo objetivo principal seja a busca do bem-estar será essencialmente um regime capitalista. Para um contraponto, ver McCabe (2021). Sobre o capitalismo de bem-estar, ver seção 2.3 deste trabalho.

<sup>32</sup> O termo é de Rawls (2001, p. 137). Frisamos que tais descrições são rudimentares e intuitivas, elaboradas apenas para servir de base e auxílio às deliberações e decisões que devem ser tomadas em âmbito político e democrático (cf. *Ibid.*, pp.135 et seq.).

varia do *laissez-faire* ao *welfare-state*. Neste primeiro momento, destacamos os aspectos essenciais dos regimes capitalistas, apresentando aquelas que consideramos serem as suas características mais importantes e que se fazem presentes em todas as formulações. As questões acerca da realização da justiça como equidade em regimes capitalistas específicos serão analisadas nas seções subsequentes.

Em primeiro lugar, o capitalismo se apresenta, para Rawls, como um regime político e social, e não apenas econômico. Nele vigora um sistema jurídico que especifica os deveres, os direitos e as liberdades básicas dos cidadãos, dentre as quais figuram as liberdades contratuais (de trabalho, prestação de serviços e comércio, por exemplo) e o direito à propriedade privada, que contempla regras para sua apropriação, uso e transferência. Em uma sociedade capitalista, o direito à propriedade privada abrange tanto a propriedade em sentido pessoal (isto é, a propriedade sobre bens de uso próprio, como habitação e vestimentas), quanto a propriedade sobre os meios de produção e recursos naturais (como terras, minas, fábricas e redes de distribuição de água e energia elétrica<sup>33</sup>). Samuel Freeman (2011, p.19) observa que toda a tradição liberal (inclusive Rawls) considera o direito à propriedade pessoal como parte integrante da liberdade da pessoa, uma vez que ter o controle sobre os pertences pessoais é indispensável à garantia do senso individual de independência e autorrespeito. Os direitos e as liberdades econômicas típicas do capitalismo são, por sua vez, entendidas como direitos básicos apenas para a tradição liberal clássica, à qual Freeman identifica autores como Adam Smith, Milton Friedman e Friedrich Hayek. Para estes, a restrição das liberdades econômicas é justificável apenas em circunstâncias especiais, como medida incontornável para assegurar a eficiência econômica e a estrutura competitiva dos mercados (coibindo, por exemplo, a formação de cartéis e monopólios) ou para a consecução de certos bens públicos, como saúde e segurança<sup>34</sup> (Ibid., p.20-21).

---

<sup>33</sup> Para uma análise mais elaborada do conceito de “meios de produção”, ver seção 3.2.2 do presente trabalho.

<sup>34</sup> Para Freeman (2011, p.21), a admissão da possibilidade de regulação ou restrição dos direitos e das liberdades econômicas por parte da tradição liberal clássica distingue-a do libertarianismo de Nozick, para quem qualquer intervenção nessas liberdades só se justifica para retificar injustiças ocorridas nos processos de aquisição e de transferência de bens (cf. Nozick, 1974, p.151). Neste sentido, podemos

Dentre os direitos e liberdades básicos de um regime capitalista também consta, em uma visão idealizada de capitalismo de inspiração rawlsiana, a igualdade formal de oportunidades, isto é, o igual direito legal de acesso a cargos e posições sociais de autoridade e responsabilidade. Na seção 41 de *JAF*, Rawls refere-se ao LFC como "o sistema de liberdade natural" (Rawls, 2001, p.137). Tal sistema, analisado na seção 12 de *TJ*<sup>35</sup>, atribui à expressão "acessíveis a todos" o seguinte sentido: cargos e posições que envolvem maior responsabilidade e exercício de autoridade (e, conseqüentemente, de maior remuneração) devem estar abertos a todas as pessoas que dispõem dos talentos e das habilidades necessárias para pleiteá-los. Álvaro de Vita esclarece bem o significado desse direito ao destacar:

[...] uma única forma moralmente significativa é excluída pela igualdade formal de oportunidades: a discriminação institucionalizada justificada por diferenças adscritas (como as desigualdades raciais, de gênero e étnicas) ou religiosas. Enfatizo a palavra "institucionalizada" porque o alvo da igualação, nesse caso, restringe-se à eliminação de barreiras legais ao exercício dos próprios talentos que têm por base diferenças desse tipo. É possível que a liberdade formal de oportunidades possa ser interpretada de forma que exclua ainda o nepotismo em instituições públicas e semipúblicas (Vita, 2007, pp.238-239).

Nos WSC, é possível<sup>36</sup> que as instituições sociais busquem assegurar condições materiais mais equitativas para o acesso aos melhores cargos e posições através, por exemplo, de políticas de redistribuição de renda e do provimento de educação pública de qualidade em todos os níveis. Ao fazê-lo, dão uma conotação mais substantiva à expressão "cargos e posições acessíveis a todos". Entretanto, também para tais regimes vale a condição de igualdade formal de oportunidades.

---

conceber que uma concepção rawlsiana de capitalismo se opõe à visão de Nozick e concorda com a dos autores liberais clássicos no seguinte aspecto: dada a necessidade de compatibilizar os sistemas político, econômico e social e de prover certos bens públicos, não é possível conceber a existência de uma sociedade capitalista com um "Estado mínimo" ou sem Estado.

<sup>35</sup> Nas seções 12 e 13 de *TJ*, Rawls procura esclarecer os possíveis significados dos termos "acessíveis a todos" e "em benefício de todos" presentes no segundo princípio de justiça. Em formulações posteriores, como na seção 46 de *TJ* e em *JAF*, o filósofo substitui "em benefício de todos" por "ao maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade" (2001, p.43), em alusão ao princípio da diferença.

<sup>36</sup> O termo indica apenas uma potencialidade do capitalismo de bem-estar, já que também este regime abrange um amplo espectro de instituições e políticas públicas, que podem variar desde a garantia de um sistema básico de seguridade social ao provimento de bens públicos e serviços públicos universais de excelência. Celia Kerstenetzky (2012, p.3) refere-se a esse espectro como "as condições mínimas e máximas de existência" do Estado de bem-estar social. Tanto o conceito rawlsiano de estado de bem-estar social quanto a abordagem de Celia Kerstenetzky serão retomados na seção 2.3 deste trabalho.

Assim, se o LFC corresponde<sup>37</sup>, em linhas gerais, ao sistema de liberdade natural abordado em *TJ*; se o sistema de liberdade natural demanda que a todo cidadão seja assegurado o direito formal igual de acesso a cargos e posições de autoridade e responsabilidade – a igualdade formal de oportunidades; e se a exigência de satisfação da igualdade formal de oportunidades se estende ao WSC; então a igualdade formal de oportunidades é, ao mesmo tempo, uma exigência normativa e um atributo de todas as configurações ideais dos regimes capitalistas abordados por Rawls.

Não obstante, é mister que se separem as prescrições dos atributos, isto é, os aspectos normativos dos regimes capitalistas – ou o modo como Rawls concebe as características centrais de uma sociedade capitalista pressupondo seu funcionamento ideal – de suas manifestações históricas. Embora a igualdade formal de oportunidades possa ser justificada por razões morais e não meramente instrumentais (por exemplo, em relação à ideia de igualdade humana fundamental e não como um mero meio de maximizar a eficiência econômica ou de garantir a estabilidade social), não se pode dizer que sempre foi institucionalmente assegurada nas sociedades capitalistas. A vigência das *Jim Crow Laws* nos EUA após a Guerra de Secessão e as políticas do *Apartheid* da África do Sul transformaram o racismo e a segregação racial em políticas de Estado e negaram à esmagadora maioria da população não-branca desses países – afro-americanos, pretos, pardos e indianos – os direitos de participar da vida política, econômica e cultural de seus países. Se seguirmos a descrição institucional ideal do LFC como o sistema de liberdade natural, que demanda a igualdade formal de oportunidades e a garantia formal de direitos e liberdades básicos, seria plausível afirmar que essas sociedades não foram capitalistas em sentido estrito, uma vez que a garantia da igualdade formal de oportunidades é precisamente um dos elementos que distingue o sistema capitalista de sistemas escravagistas, feudais ou de castas (cf. Rawls, 2012, pp.353-4).

---

<sup>37</sup> Voltaremos a este ponto na seção seguinte. Para o momento, importa ressaltar que o sistema de liberdade natural demanda uma realização meramente formal do princípio das iguais liberdades básicas e não necessariamente um regime de propriedade privada dos meios de produção, típico do LFC. Cf. Rawls, 2008, p.80.

Da ótica puramente econômica e instrumental, ao negar a uma ampla parcela da população o direito de participar plenamente da vida econômica e de realizar seu potencial enquanto consumidores, trabalhadores e empreendedores, as leis segregacionistas impactaram negativamente na consecução da eficiência e do desenvolvimento econômico de ambos os países, objetivos comumente associados ao capitalismo. Por outro lado, poder-se-ia argumentar que, ao assegurar o direito à propriedade dos meios de produção a uma parcela restrita da população, tais regimes afirmaram uma espécie de capitalismo segregacionista que, contrariamente ao sistema de liberdade natural, não assegura a garantia formal igual das liberdades básicas. De todo modo, não perseguiremos essas questões aqui. É bastante óbvio que a segregação racial não seria permitida em qualquer regime socioeconômico que almeja realizar uma ideia de igualdade humana fundamental. Para nossos propósitos, importa destacar que, se extrairmos da teoria de Rawls uma descrição institucional ideal do capitalismo em sentido amplo, chegaremos à conclusão de que se trata de um sistema econômico, social e político que demanda a garantia de certos direitos, dentre os quais figura o direito formal igual de acesso a cargos e posições de autoridade e responsabilidade.

Outro direito que é, sem dúvidas, basilar do sistema capitalista é o direito à propriedade privada dos meios de produção. Para Rawls, esta é uma das “instituições sociais mais importantes” (Rawls, 2008, p. 8), já que sua formulação e regulação interferem diretamente nas perspectivas de vida e na compreensão de si mesmos que os cidadãos e cidadãs podem vir a manifestar. Isso situa-a como um dos componentes centrais da estrutura básica das sociedades democráticas e coloca-a, conseqüentemente, sob a regulamentação direta dos princípios de justiça. Entretanto, ao contrário da tradição liberal clássica, Rawls não compreende que esse direito seja um direito básico abarcado pelo primeiro princípio de justiça. Dito de outro modo: quando Rawls se refere ao capitalismo como “um sistema social baseado na propriedade privada dos meios de produção” (Rawls, 2007, p.320), entendemos que este regime demanda que o direito à propriedade privada dos meios produtivos seja institucionalmente assegurado como um direito básico. A esse respeito, William Edmundson tem o mesmo entendimento:

Um sistema capitalista é um sistema no qual, como Barack Obama colocou, há "um forte sentido de... capital privado satisfazendo as necessidades básicas de investimento do país" (Moran 2009). Mas é mais do que isso: em um sistema capitalista, esse "forte sentido" está enraizado não apenas na mera conveniência, mas em uma concepção dos direitos individuais básicos e inegociáveis do capitalista privado. [...] O fato de a propriedade privada dos meios de produção ser um direito básico (sujeito, é claro, a ajustes com relação a outros direitos básicos) encontra-se ao menos estabelecido no capitalismo (Edmundson, 2017, p.142).

Outros regimes de propriedade privada – como a POD, que tem o potencial de realizar a concepção política da justiça como equidade – diferenciam-se do capitalismo exatamente neste aspecto. No que tange à justiça como equidade:

Duas concepções amplas do direito à propriedade não são tomadas como básicas, a saber:

- (i) o direito à propriedade privada dos recursos naturais e dos meios de produção em geral, incluindo direitos de aquisição e herança;
- (ii) o direito à propriedade que inclui o direito igual à participação no controle dos meios de produção e dos recursos naturais, ambos os quais devem ser de propriedade social e não privada.

Essas concepções amplas de propriedades não são utilizadas porque não são necessárias ao adequado desenvolvimento e pleno exercício dos poderes morais e, portanto, não são bases sociais essenciais do autorrespeito. Elas podem, ainda assim, serem justificadas. Isso depende das condições históricas e sociais existentes (Rawls, 2001, p. 114).

O uso da estrutura de mercados livres<sup>38</sup> e competitivos e a busca pela maior eficiência na alocação e na distribuição de capital (humano e não-humano) também são traços fundamentais das sociedades capitalistas. Isto quer dizer que a produção, a comercialização e a distribuição de bens e serviços em geral (inclusive bens públicos), o sistema de preços, os salários, gratificações e demais vencimentos são em grande parte determinados pelas relações entre oferta e demanda. Como consequência, há uma constante reconfiguração dos processos produtivos<sup>39</sup> com o propósito de melhorar os *outputs* (a qualidade e a quantidade de produtos), minimizar

---

<sup>38</sup> O termo, empregado inclusive por Rawls, não necessariamente denota apenas a liberdade negativa de não interferência do setor público nas atividades econômicas privadas. Isto significa que o papel do Estado não precisa restringir-se à garantia do cumprimento de contratos e coibição de fraudes, mas também à garantia das condições institucionais necessárias à efetiva participação coletiva na vida econômica. Sobre a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa, cf. Berlin (2002).

<sup>39</sup> Esta constante revolução dos processos produtivos no capitalismo é objeto de análise por parte de Marx e Engels no capítulo I do *Manifesto Comunista* (2010). Entretanto, os autores associam a busca pela maximização da eficiência à maximização do lucro e à manutenção do domínio por parte da classe burguesa. A classificação do capitalismo como sistema de classes será analisada no final desta seção.

os desperdícios e os *inputs* (todos os recursos empenhados no processo, como insumos e trabalho) e maximizar a lucratividade das atividades.

O emprego da estrutura de mercados livres e competitivos e a busca pela eficiência econômica não são atributos exclusivos dos regimes capitalistas. Na seção 42 de *TJ*, Rawls afirma que “Todos os regimes em geral se valem do mercado para distribuir os bens de consumo realmente produzidos. Qualquer outro procedimento é administrativamente inepto.” (Rawls, 2008, p.336-7). Além do mais, tanto a POD quanto o LDS, regimes socioeconômicos que, segundo Rawls, podem realizar institucionalmente a justiça como equidade, subordinam o funcionamento dos mercados e a busca pela eficiência a essa concepção. O mesmo não ocorre com os regimes capitalistas. Na já citada seção 12 de *TJ*, onde quatro possíveis interpretações para o segundo princípio são examinadas, tanto o sistema de liberdade natural (que, em linhas gerais, corresponde ao LFC) quanto a igualdade liberal (que se compromete em algum grau com a realização da igualdade equitativa de oportunidades e aproxima-se da ideia de WSC<sup>40</sup>) concebem o princípio da eficiência como a interpretação adequada para a expressão “em benefício de todos” (cf. Rawls, 2008, p. 79). Isto significa que toda alocação e distribuição de capital será considerada justa se for eficiente, isto é, se não for possível uma nova distribuição de bens na qual eleva-se o quinhão de uma das partes representativas (por exemplo, a do grupo de pessoas mais favorecidas economicamente) sem diminuir o quinhão de qualquer outra (a dos menos favorecidos). Disso se segue que, no capitalismo, há uma estreita relação entre eficiência e justiça, não a subordinação daquela a uma concepção mais robusta desta, como sustenta a justiça como equidade. Assim, se o emprego de mercados competitivos e a busca pela eficiência são características tanto da igualdade liberal quanto do sistema de liberdade natural, e se estes sistemas correspondem, grosso modo, ao capitalismo de bem-estar e de *laissez-faire*, então o emprego de mercados livres e competitivos e a busca pela eficiência econômica são características típicas de todas as variações de capitalismo abordadas por Rawls. Samuel Freeman interpreta a relação entre eficiência, mercados e capitalismo de forma ainda mais enfática:

---

<sup>40</sup> Sobre isto, ver nota 47 deste trabalho.

O cumprimento (*enforcement*) de um esquema de direitos e liberdades econômicas dentro de um sistema de mercados livres e competitivos, desenhados para alcançar condições de eficiência tanto na alocação quanto na distribuição de renda e riqueza é, tal como eu a compreendo, a característica mais fundamental do capitalismo.

[...] Pois essencial ao capitalismo é [...] a especificação política e o cumprimento das leis e regulamentos necessários para manter a fluidez dos mercados e o empreendimento competitivo (leis que restringem monopólios, fixação de preços e outras restrições ao comércio) (Freeman, 2011, p.22).

Por fim, enquanto economia de propriedade privada e no que tange ao ordenamento do setor público, o capitalismo apresenta outro traço típico: o leque de atividades nas quais o Estado se envolve é mais restrito em comparação com outros regimes socioeconômicos, abrangendo apenas o provimento de determinados bens públicos, como infraestrutura, segurança pública e defesa nacional. Ainda que possam existir empresas estatais em uma sociedade capitalista, a fração do PIB oriunda de suas atividades é consideravelmente menor do que a gerada pela iniciativa privada (cf. Rawls, 2008, p.331). É um equívoco pensar, outrossim, que o provimento de bens públicos requer a atuação direta do setor público na sua produção e distribuição.

Já que a proporção de recursos sociais destinada à sua produção [de bens públicos] é distinta da questão da propriedade pública dos meios de produção, não há ligação necessária entre ambas. Uma economia de propriedade privada pode alocar uma grande parte da renda nacional para esses fins; uma sociedade socialista pode alocar uma parte pequena, e vice-versa. Existem bens públicos de vários tipos, que variam de equipamentos militares até serviços de saúde. Tendo obtido o consenso político para alocar e financiar esses bens, o Estado pode comprá-los do setor privado ou de empresas estatais. A relação específica de bens públicos e os procedimentos adotados para limitar os danos públicos dependem da sociedade em questão (Rawls, 2008, p. 336).

Considerando os pontos até então elencados em conjunção com o propósito de dispor de uma descrição institucional ideal dos regimes capitalistas, sugerimos a seguinte definição: *o capitalismo é um regime político, econômico e social no qual as liberdades contratuais (de trabalho, comércio e prestação de serviços, por exemplo) e o direito à propriedade privada (pessoal e dos meios de produção) são concebidos como direitos básicos ou fundamentais. Em uma sociedade capitalista, tanto a alocação de recursos quanto a distribuição de capital (humano e não-humano) ocorrem sobre um pano de fundo de mercados livres e competitivos, e espera-se que os cargos e as posições de autoridade e responsabilidade estejam abertos às pessoas*



*que disporem dos talentos e das capacidades necessárias para ocupá-los. Ademais, visando a melhoria da competitividade e a maximização da eficiência e da lucratividade, os processos produtivos são constantemente renovados. A participação do Estado na atividade econômica é, por sua vez, relativamente restrita, abrangendo apenas o provimento de determinados bens públicos como infraestrutura e segurança nacional.*

A definição acima tem o propósito de destacar os elementos normalmente presentes nas sociedades capitalistas dos mais variados tipos e é compatível com o entendimento rawlsiano desses regimes. Naturalmente, o próximo passo consiste em avaliar as condições para a realização institucional da justiça como equidade nas formas específicas de capitalismo, isto é, no LFC e no WSC. Contudo, antes de procedermos a tais tarefas, três tópicos ainda são dignos de escrutínio: a relação entre capitalismo e crescimento econômico, a abordagem (e eventual aquiescência) de Rawls à concepção marxiana de capitalismo como um sistema de classes sociais e a relação entre as ideias de capitalismo, justiça procedimental e ordem espontânea.

### **2.1.1 Crescimento econômico, classes sociais e justiça procedimental**

Poder-se-ia afirmar que o crescimento econômico contínuo, ou ao menos a sua persecução, é também uma característica fundamental das sociedades capitalistas. Em uma abordagem de orientação rawlsiana, pode-se alegar que, idealmente, este não é o caso. Em *TLOP*, ao tratar do dever de poupança justa e da ideia de estado estacionário de desenvolvimento, Rawls afirma: “O pensamento de que a poupança real e o crescimento econômico devem continuar indefinidamente, para cima e em diante, sem objetivo específico em vista, é a *ideia da classe empresarial de uma sociedade capitalista*” (Rawls, 1999a, p. 107, itálicos nossos). Nota-se que o filósofo restringe a valorização do crescimento econômico indefinido a uma classe em particular, possivelmente como um meio necessário à sustentação ou amplificação dos próprios privilégios (considerando que a recessão econômica, isto é, a diminuição líquida do capital real de um país normalmente vem acompanhada da perda de capital real de boa parte dos cidadãos economicamente ativos). Ademais, o crescimento econômico pode ser entendido não como um móbil, mas como um *efeito*

ou desdobramento da atuação de uma série de outros mecanismos, como a motivação pelo aumento da lucratividade ou os constantes reajustes dos processos produtivos forçados pela estrutura competitiva dos mercados. Em todo caso, mesmo que o crescimento seja uma meta geralmente intencionada por agentes econômicos e políticos, estando ela sujeita a uma infinidade de contingências (panorama climático e ambiental, cenário econômico internacional, disponibilidade de capital humano e de matéria-prima etc.) e não sendo sequer estimada por todas as classes que compõem as sociedades capitalistas (trabalhadores assalariados mobilizam-se por mais dignidade no exercício de suas funções e pelo aumento do poder real de compra dos seus rendimentos, não pela maximização da eficiência ou pelo crescimento econômico em si; investidores de perfil menos moderado podem enxergar oportunidades de maior rentabilidade em cenários de recessão econômica, já que os setores da economia não são uniformemente atingidos nessas conjunturas) não vemos razões suficientes para listá-la ao lado das outras características centrais do regime em questão.

Isso nos leva ao segundo ponto: não deveria o capitalismo ser concebido, também sob a ótica da justiça como equidade, como um sistema de classes no sentido empregado por Marx? Algumas dificuldades emergiriam da aquiescência a esta afirmação, a começar pela definição de classe. Bertell Ollman (1968, p.578), no artigo “Marx’s Use of ‘Class’”, destaca que é incorreto interpretar o conceito de classe como um conceito unívoco no pensamento de Marx. Em regra, o filósofo alemão assume como critério a relação de um grupo com os meios de produção e identifica a existência de três classes sociais nas sociedades de capitalismo avançado: o proletariado, isto é, a classe dos trabalhadores assalariados, os proprietários de terra e, por fim, a classe capitalista ou burguesa, proprietária dos meios de produção (podendo a segunda classe ser subsumida a esta última). Entretanto, outros grupos econômicos cuja relação com o modo de produção capitalista diverge da relação das três principais classes também recebem a alcunha de classes, caso da pequena burguesia e dos camponeses. Tais grupos podem ser considerados classes temporárias ou de transição, já que nas sociedades de capitalismo avançado manifestam-se com veemência apenas as três supramencionadas, o que conduz a outros questionamentos: “Em que ponto um pequeno empresário deixa de ser um

pequeno burguês e se torna um capitalista? Quanta terra deve um camponês possuir para ser considerado um proprietário de terras? [...] Trabalhadores rurais são proletários ou camponeses?” (Ollman, 1968, p.574). Ademais, o critério para a definição de classe não necessariamente se restringe ao âmbito econômico e produtivo: é possível falar em “classe governante”, “classe média-baixa” e “classe ideológica”. Mesmo para uma mesma classe o critério não é fixo: proletariado é uma classe que pode incluir todos os trabalhadores assalariados ou apenas aqueles que desenvolveram consciência de classe e constituíram um partido político (Ibid., p.579).

Apesar deste entrave, se admitirmos apenas o critério de relação de propriedade com os meios de produção para a definição de classe, então a POD também é um sistema de classes e, conseqüentemente, a divisão de classes não é um atributo exclusivo dos regimes capitalistas. Ao abordar as desigualdades iniciais nas perspectivas de vida dos indivíduos e a atuação do princípio da diferença, Rawls utiliza o termo classe na acepção supramencionada: “aqueles que de início são membros da *classe empresarial* numa democracia de cidadãos-proprietários têm melhores perspectivas do que aqueles que no início pertencem à *classe dos trabalhadores não-qualificados*.” (Rawls, 2008, p.94, itálicos nossos). Marx e Engels (2010, p.40) já haviam notado esta não-exclusividade ao assinalar que “A história de todas as sociedades até hoje existentes [e não apenas das sociedades capitalistas] é a história da luta de classes.”

Poderíamos, tal qual fizemos anteriormente com o uso dos mercados e a busca pela eficiência, aceitar que a divisão de classes é uma característica não exclusiva, ainda que sempre presente nos diversos regimes capitalistas, mas um terceiro motivo nos impele à não utilização desta alcunha. Na teoria marxiana, a divisão da sociedade em classes sociais é condição suficiente para a emergência de diferentes formas de dominação e exploração, ao passo que a superação destas condições requer a superação da divisão social de classes. Classe social, exploração e dominação são, portanto, conceitos interdependentes. Na teoria rawlsiana, dominação e exploração possuem acepções diferentes da teoria marxiana, e sua superação perpassa a realização institucional de uma concepção política de justiça, o que não necessariamente requer a suplantação da propriedade privada dos meios de produção. Em outras palavras: se utilizarmos o termo classe na acepção marxiana,

estaremos fadados a rejeitar de antemão os regimes capitalistas e a democracia de cidadãos-proprietários por razões de justiça. Uma vez que a teoria de Rawls considera que a justiça pode ser realizada em uma democracia de cidadãos-proprietários e admitindo que esta realização envolve o tolhimento de relações de exploração e dominação nos ambientes de trabalho, não há, para o filósofo estadunidense, a interdependência antes mencionada. Ademais, qualquer sistema social pode ser dividido em classes, desde que o critério que delimita os representantes de cada uma seja adequadamente definido, e isto não é necessariamente um defeito. Antes de uma análise minuciosa, não devemos excluir a possibilidade de que uma sociedade de classes, mesmo uma vertente do capitalismo, seja justa à luz da concepção política da justiça como equidade.

Uma última observação. Regime ou sistema capitalista é uma expressão que faz referência a uma ampla variedade de configurações institucionais, que oscilam da mínima interferência do setor público nas atividades econômicas até a garantia de direitos sociais, como assistência médica, previdência social e políticas redistributivas. A despeito disso, há um conjunto de liberdades e direitos básicos comum a todas as configurações e que deve ser (ou espera-se que seja) assegurado a todos os cidadãos e cidadãs. Consequentemente, é possível afirmar que o capitalismo sustenta uma noção mínima de *justiça procedimental pura* ou *quase pura*, sem nenhum desacordo com o sentido originalmente atribuído por Rawls a estas expressões.

A ideia geral de justiça procedimental pura prevê que qualquer estado de coisas decorrente de um conjunto de atividades será justo se o sistema de regras que orienta tais atividades for igualmente justo e estritamente respeitado. Caso a desobediência se apresente como exceção, o próprio sistema de regras se encarrega das correções e ajustes necessários, garantindo que o resultado provenha da aquiescência geral e não da transgressão. Um bom exemplo disso são as faltas cometidas em um jogo de bilhar. Uma vez que o conjunto de bolas de cada time já tenha sido atribuído, não é permitido ao jogador de um time tocar primeiro uma bola do time adversário, não tocar nenhuma bola ou jogar qualquer bola para fora da mesa. Como punição, o time adversário terá uma ou mais bolas encaçapadas e/ou terá a possibilidade de posicionar a bola branca em qualquer posição da mesa para golpeá-la. Tais regras asseguram a justiça do resultado, uma vez que é impossível que um

time que cometa faltas constantemente vença a partida. Circunstâncias específicas de aplicação da ideia de justiça procedimental pura podem demandar a observância de regras específicas, como a sua publicidade e aquiescência inicial, isto é, antes da vigência e do desenvolvimento das atividades previstas.

Tal abstração é especialmente útil para diferenciar a justiça como equidade de concepções de justiça consequencialistas. A ética utilitarista, por exemplo, quando utilizada como princípio único de justiça social, predetermina o *télos* (τέλος) ao qual tanto a agência individual quanto a configuração institucional devem se direcionar: a condição de maior felicidade agregada de todos os concernidos. Dá-se o nome de justiça procedimental perfeita ou imperfeita a processos deste tipo: será perfeita quando dispuser de um critério de justiça independente e de um método suficiente para levá-lo a cabo; imperfeita quando apresentar um critério independente e um método não-suficiente (cf. Rawls, 2008, pp.103-4). No caso da justiça procedimental pura, a injustiça decorre apenas da desobediência às regras, isto é, o procedimento é suficiente para assegurar a justiça do resultado, e o respaldo público torna o resultado legítimo. A ausência de um critério independente para julgar os resultados é o que diferencia as justiças procedimentais pura e perfeita.

Rawls circunscreve a aplicação da ideia de justiça procedimental pura às parcelas distributivas, isto é, ao âmbito de atuação do segundo princípio de justiça (cf. *Ibid.*, pp. 103, 321). Entretanto, dado que o primeiro princípio também possui implicações distributivas profundas, não vemos prejuízo em estendê-la a concepções de justiça e ao conteúdo normativo que os regimes socioeconômicos buscam satisfazer. O próprio Rawls sugere esta extensão ao lembrar que não é possível assegurar a justiça do resultado em certos casos, como no processo legislativo, o que caracteriza a justiça procedimental *quase pura* (cf. *Ibid.*, p.246). Tal *indeterminação* também se aplica à tarefa de realizar uma ideia de justiça econômica em um regime democrático, dado que este abrangeria os estágios constituinte, legislativo e judicial-administrativo. O problema, contudo, não reside na indeterminação em si, mas na possibilidade da emergência de circunstâncias injustas de um procedimento justo ou inicialmente tido como tal.

Aplicando a ideia de justiça procedimental quase pura aos regimes capitalistas, temos o seguinte caso: se forem aceitas como justas as normas que

orientam as atividades econômicas, qualquer distribuição de renda, bens, ocupações e influência política resultante da sua aquiescência geral será legítima<sup>41</sup>. Mesmo que haja a formação de grandes monopólios e coalizões e que a atividade desses grupos afete negativamente a persecução da eficiência e a atuação de outros setores da economia, sua existência será assegurada e justificada pelo procedimento em voga. Chega-se, com isso, a um impasse. Para cumprir com as exigências gerais dos sistemas capitalistas, como as sugeridas pela definição oferecida ao cabo da seção anterior, ajustes serão necessários e novas normas deverão ser escolhidas e passar a vigorar com o processo em andamento. No caso dos monopólios, pode ser necessário coibir a aquisição e/ou fusão de grandes companhias, restringir o direito à propriedade sobre determinados bens ou desonerar as atividades de setores específicos, de modo a corrigir as disfuncionalidades e injustiças e evitar que desfechos semelhantes reapareçam no futuro<sup>42</sup>. O mesmo vale para os estados capitalistas de bem-estar. Espera-se que qualquer distribuição de bens resultante da atuação do sistema de mercados livres e competitivos assegure uma conjuntura na qual nenhuma pessoa obtenha um rendimento tão baixo a ponto de ser incapaz de prover para si as condições mínimas para uma existência digna, qualquer que seja o sentido que se atribua a isso. Não sendo este o caso, isto é, havendo pessoas em situações de precariedade e vulnerabilidade, políticas assistencialistas e/ou redistributivas passam a atuar. Tal como o jogo de bilhar prevê as faltas e as punições correspondentes, os regimes socioeconômicos podem prever algumas disfuncionalidades decorrentes de seus elementos estruturantes e a maneira adequada de lidar com elas. Por ser um processo indeterminado, *quase puro*, é impossível assegurar que a justiça do estado de coisas inicial permanecerá mesmo com a aquiescência plena ao conjunto de regras e normas estabelecido. E se a equivalência entre eficiência econômica e justiça for admitida, toda disfuncionalidade

---

<sup>41</sup> No caso da justiça procedimental pura, o resultado será sempre legítimo e justo, mas não aplicaremos esta ideia aos regimes socioeconômicos.

<sup>42</sup> Tais são os propósitos das leis antitruste e das agências reguladoras presentes nos mais diversos países capitalistas ocidentais, como a EMA (*European Medicines Agency*) e ACER (*Agency for the Cooperation of Energy Regulators*) na Europa, a FTC (*Federal Trade Commission*) nos EUA e as agências nacionais brasileiras (Anatel, ANTT, ANP entre outras).

que gere ineficiências, ainda que esperada, deverá ser entendida também como uma injustiça.

Em certo sentido, todos os regimes socioeconômicos assemelham-se neste aspecto (indeterminação, justiça procedimental *quase pura*). Em *TJ*, Rawls assinala:

[...] qualquer procedimento político viável pode vir a produzir um resultado injusto. Na verdade, não existe um sistema de normas processuais políticas capaz de garantir que não será promulgada uma legislação injusta. [...] Não obstante, alguns sistemas tendem mais do que outros a resultar em leis injustas (Rawls, 2008, p.242).

Assim, em muitos problemas de política social e econômica, precisamos recorrer à noção de justiça procedimental quase pura: as leis e as políticas são justas contanto que se situem dentro do âmbito permitido e que a legislatura, das formas que são autorizadas por uma constituição justa, as tenha de fato promulgado. Essa indeterminação da teoria da justiça não constitui um defeito em si. Isso é o que devemos esperar. A justiça como equidade demonstrará que é uma teoria digna de seu nome se definir o âmbito da justiça de maneira mais compatível com nossos juízos ponderados do que as teorias existentes, e se especificar de maneira mais nítida as injustiças mais graves que a sociedade deve evitar (Ibid., pp.246-7).

Sendo assim, tanto a justiça como equidade quanto o conteúdo normativo comum aos regimes capitalistas especificam um conjunto de direitos e liberdades básicas e devem se estruturar de modo a corrigir eventuais injustiças que mesmo a aquiescência plena ao conjunto de regras e normas vigente venha a engendrar. Do modo como entendemos, a “quase pureza” do procedimento se faz presente não apenas em virtude da indeterminação do resultado, mas especialmente da impossibilidade de se assegurar que nenhuma circunstância injusta decorrerá de um procedimento inicialmente tido como justo. Seria plausível, inclusive, afirmar que o capitalismo se compromete mais com a “pureza” do procedimento do que a justiça como equidade. Isto porque há um planejamento dos resultados relativamente menor em comparação com os outros regimes socioeconômicos, ao mesmo tempo em que se admite que eventuais propósitos sociais, como a proteção do meio-ambiente ou a maior remuneração de atividades penosas, insalubres e perigosas, serão melhor perseguidos de maneira indireta, por meio de ordenamentos espontâneos do sistema (cf. Tomasi, 2012, p.xii). A justiça como equidade, por outro lado, demanda o planejamento, ainda que rudimentar, de um ordenamento institucional que visa a sua consecução. Isto se dá pois, para Rawls, não é possível que a justiça resulte de uma ordenação espontânea: “se um regime não almeja certos valores políticos, nem possui

arranjos institucionais destinados a atendê-los, esses valores não serão realizados” (Rawls, 2001, p.137). Assim, mesmo se tratando de um esboço e assegurando um amplo e indispensável espaço à deliberação democrática sobre as especificidades da configuração institucional, seus compromissos normativos são mais substantivos, e o leque de configurações institucionais e de esquemas distributivos que realiza esta concepção é, por esse mesmo motivo, mais restrito.

O esforço empenhado até aqui consistiu em apresentar uma definição de capitalismo à luz de sua descrição institucional ideal, abrangendo suas características principais sem apontar, de saída, as falhas e injustiças engendradas por esses traços. A razão para isso se segue da necessidade de uma abordagem holística, isto é, de uma análise que leve em consideração o funcionamento do sistema social como um todo, em especial quando as instituições de fundo efetivamente respeitam o conteúdo normativo correspondente ao regime socioeconômico em questão. Seria um equívoco refletir acerca da justiça ou injustiça do direito à propriedade dos meios de produção sem pensar no modo como esse direito é institucionalmente disposto e como se relaciona com outras características do regime. Uma vez que dispomos, agora, de uma ideia do regime capitalista em sentido amplo, passemos à caracterização dos regimes específicos (LFC e WSC) e à avaliação de sua concordância com os propósitos da justiça como equidade.

## 2.2 RAWLS E O CAPITALISMO DE *Laissez-faire*

### 2.2.1 O sistema de liberdade natural e o capitalismo *laissez-faire*

Como destacamos anteriormente, Rawls analisa, na seção 12 de *TJ*, quatro possíveis interpretações para o segundo princípio de justiça: o sistema de liberdade natural, a aristocracia natural, a igualdade liberal e a igualdade democrática, interpretação favorecida pelo filósofo. Em *JAF*, Rawls sugere uma correspondência entre o sistema de liberdade natural e o capitalismo de *laissez-faire* ou livre-mercado ao enunciar a incapacidade deste regime em realizar os dois princípios de justiça:

O capitalismo de *laissez-faire* (o sistema de liberdade natural (*Teoria*, §12)) assegura apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo das



iguais liberdades políticas quanto a igualdade equitativa de oportunidades. Ele visa o crescimento e a eficiência econômica limitados apenas por um mínimo social consideravelmente pequeno (Rawls, 2001, p.137).

De outro lado, em *TJ*, Rawls abre margens à interpretação de que ao menos o primeiro princípio de justiça poderia ser plenamente realizado no LFC, pois indica que todas as interpretações do segundo princípio de justiça, inclusive o sistema de liberdade natural, pressupõem como atendidas as exigências do primeiro princípio, o que incluiria a exigência do valor equitativo das liberdades políticas (Ibid., 2008, p.80). Do modo como interpretamos, a afirmação de que o capitalismo de livre-mercado atende as exigências do primeiro princípio só é verdadeira se apenas a garantia formal do sistema de iguais liberdades básicas for considerada, tal qual aponta a passagem supracitada de *JAF*. As amplas desigualdades de renda e riqueza permitidas nos regimes capitalistas levantam sérias dúvidas quanto à possibilidade, mesmo em um WSC ideal, de se garantir o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades. Ademais, as interpretações dadas ao segundo princípio em *TJ* não pressupõem o comprometimento com o direito à propriedade privada dos meios de produção, elemento central do LFC. Assim, o sistema de liberdade natural que Rawls menciona em *JAF* e que corresponde ao capitalismo de *laissez-faire* é específico nesses dois aspectos (garantia formal das liberdades básicas, propriedade privada dos meios de produção). Doravante, quando nos referirmos à descrição institucional ideal do LFC em referência a princípios de justiça, teremos em mente as seguintes características: a garantia formal de um sistema de iguais liberdades básicas a todos os cidadãos, a igualdade formal de oportunidades (i.e., quando as carreiras e posições sociais estão abertas a todos os que dispuserem dos talentos e das capacidades necessárias para pleiteá-las) e a disposição das desigualdades de renda e riqueza de modo que seja impossível melhorar a situação de pelo menos um grupo de pessoas sem, ao mesmo tempo, piorar a situação de ao menos um outro grupo (o princípio da eficiência ou otimalidade de Pareto).

A despeito da discrepância entre a igualdade democrática (preferida por Rawls) e a interpretação do LFC à luz do sistema de liberdade natural, há autores que, contrariando a letra do filósofo, sustentam a possibilidade de realização de alguma variação da justiça como equidade no LFC. Vejamos como isso se apresenta.

## 2.2.2 Laissez-faire e realização da “justiça equitativa”

Friedrich Hayek talvez seja um dos mais conhecidos autores liberais do século XX, e é inequívoca a influência de seu pensamento na formatação de políticas econômicas de *laissez-faire* em diversos países, especialmente nos EUA e Reino Unido durante os governos de Ronald Reagan e Margaret Thatcher. No prefácio à edição unificada de *Law, Legislation and Liberty*, Hayek afirma que as diferenças entre ele e Rawls “pareciam mais verbais do que substantivas”, que há um amplo mal-entendido da teoria de Rawls e que ambos concordam em um ponto essencial: a indeterminação da justiça de uma distribuição qualquer resultante da aquiescência a um conjunto de normas pré-estabelecido (Hayek, 1982, p.xvii), precisamente um caso de justiça procedimental quase pura tal como destacado na seção 2.1.1. Referenciando o artigo de Rawls intitulado “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, de 1963, Hayek afirma:

[...] não tenho nenhuma divergência fundamental com um autor que, antes de proceder ao problema [da justiça social], reconhece que a tarefa de selecionar como justos sistemas específicos ou distribuições de coisas desejadas deve ser ‘abandonada e tida, em princípio, como um erro; em todo caso, ela não é capaz de determinar uma resposta. Os princípios da justiça, ao contrário, definem as restrições que as instituições e as atividades conjuntas devem satisfazer se as pessoas se engajarem e não tiverem queixas contra eles. Se essas restrições forem satisfeitas, a distribuição resultante, qualquer que seja, poderá ser aceita como justa (ou pelo menos não injusta)’ (Hayek, 1982, p.100).

Terá sido a teoria de Rawls mal interpretada por Hayek ou é possível ancorar a justificção de alguma vertente do LFC na estrutura argumentativa da justiça como equidade? Esta é precisamente a posição sustentada por Daniel Shapiro (1995) e John Tomasi (2012). Em *Free Market Fairness*, Tomasi argumenta que a justificção dada por Rawls à exclusão das liberdades econômicas da lista de liberdades e direitos básicos é equivocada, pois restringe excessivamente o leque da autoria de si mesmo (*self-authorship*) dos indivíduos (Tomasi, 2012, p.94), obstaculizando a formação da identidade e a condução de uma vida plenamente autônoma. A inclusão desses direitos e liberdades – como o direito de estabelecer relações empregatícias sob quaisquer condições e o direito à propriedade privada dos meios de produção, que envolve sua comercialização e uso praticamente irrestritos – na lista dos direitos

básicos contemplados pelo primeiro princípio de justiça assegurar-lhes-ia um *status* privilegiado, com proteção constitucional e prioridade em relação a direitos e liberdades não-básicos. Isto significa que, em condições razoavelmente favoráveis, tais liberdades não poderiam sofrer qualquer restrição sob a justificativa de que fazê-lo seria necessário à maximização do bem-estar geral, à garantia de oportunidades equitativas de acesso a cargos e posições ou mesmo à constrição das desigualdades sociais e econômicas. Ademais, um dos objetivos das democracias de mercado, nomeado por Tomasi aos regimes socioeconômicos que satisfazem sua perspectiva da justiça de livre-mercado (cf., 2012 p.179), é "criar um ambiente no qual a atividade humana, a criatividade e a ambição possam ser desencadeadas de uma forma que seja benéfica ao máximo para todos" (Ibidem, p.230), e isso seria mais bem realizado, segundo o autor, com a garantia de amplas liberdades econômicas e individuais e mercados altamente competitivos, precisamente características e objetivos do LFC<sup>43</sup>.

Mesmo empenhando uma terminologia bastante próxima à de Rawls (direitos, liberdades, oportunidades etc.), Tomasi atribui um sentido consideravelmente diferente e normativamente esvaziado aos princípios da justiça como equidade. A maximização da renda e da riqueza dos menos favorecidos ao longo do tempo, preocupação endereçada pelo segundo princípio de justiça, seria garantida por "uma estratégia de ampla liberdade econômica privada, governo limitado, rápido crescimento econômico e a garantia de um espaço no qual uma sociedade civil vibrante pode crescer e se desenvolver." (Ibidem). Essas aspirações "são paralelas às maiores aspirações desses regimes de oferecer a seus cidadãos uma gama mais diversificada e desejável de oportunidades de emprego" (Ibid., p.246), preceitos da outra parte do segundo princípio realizados pelas mesmas estratégias.

No que tange ao primeiro princípio de justiça, Tomasi reconhece o *status* privilegiado das iguais liberdades políticas e seu valor equitativo, bem como a

---

<sup>43</sup> Embora Hayek e Tomasi sustentem que um sistema robusto de amplas liberdades e direitos econômicos sejam causa da maior eficiência econômica e que a restrição daquele implica diminuição desta, teorias econômicas menos ortodoxas sustentam o oposto ou, no mínimo, a inexistência de uma relação de causalidade entre liberdade econômica e eficiência. Sobre isso, ver Piketty (2014) e Kerstenetzky (2012). O modo como a relação de prioridade entre liberdade e eficiência é interpretada também é um fator que distingue a posição de autores libertários, como Robert Nozick, da posição autores liberais clássicos, como Hayek, já que o primeiro seria indiferente à diminuição da eficiência como consequência da garantia irrestrita das liberdades econômicas.

importância de uma organização institucional que impeça diferentes formas de dominação. Entretanto, o modo como o autor endereça tais questões é tão peculiar quanto o modo como interpreta o segundo princípio de Rawls. Como bem aponta Alan Thomas no artigo “Rawls on Economic Liberty and the Choice of Systems of Social Cooperation”, Tomasi está preocupado especialmente com uma via de dominação: a da esfera da vida privada e das liberdades econômicas individuais pela agenda política.

Philip Pettit traçou uma distinção entre *dominium* e *imperium*: o primeiro é ‘o poder privado de interferência’ que alguns agentes privados dispõem sobre outros; o último é o ‘império do Estado’ ou o ‘poder público’. A forma de liberalismo neoclássico de Tomasi está primariamente preocupada com o abuso do *imperium*: sua visão é a de que Rawls falhou em desenvolver uma defesa suficientemente robusta da liberdade econômica individual e que a principal ameaça a tal liberdade é o poder excessivo do estado de bem-estar afirmativo. Em suas (louváveis) tentativas de garantir a liberdade conjunta de todos, tais estados objetivam equivocadamente reduzir o *dominium* – uma falta de liberdade individual – apenas para nos sujeitar a um *imperium* exagerado (Thomas, 2020, p.115).

Uma vez que os direitos e as liberdades econômicas privadas são indispensáveis à formação da identidade e que as decisões políticas mobilizam o poder coercitivo estatal e afetam profundamente as perspectivas de vida dos cidadãos e cidadãs, Tomasi considera indispensável à garantia do valor equitativo das liberdades políticas e à prevenção da espécie de dominação política por ele enfatizada a classificação das liberdades e direitos econômicos como elementos constitucionais essenciais (Tomasi, 2012, p.252). Tal estratégia, aliada ao cenário de prosperidade e crescimento econômico resultante, segundo o autor, da garantia desses mesmos direitos e liberdades, desincentivaria a corrupção e diminuiria a influência do dinheiro nos processos políticos como um todo (Ibid., p.253).

Posição similar à de Tomasi também fora defendida por Daniel Shapiro em seu artigo “Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism”, de 1995. Shapiro sustenta que há três argumentos utilizados por Rawls para definir quais direitos devem figurar na lista de direitos básicos: 1) o argumento dos poderes morais: os direitos básicos são indispensáveis ao desenvolvimento e exercício dos poderes da personalidade moral, isto é, da capacidade de formar, revisar e perseguir uma visão do próprio bem e de entender, aplicar e agir a partir de uma concepção de justiça; 2)

o argumento da diversidade: os direitos básicos são necessários à proteção da pluralidade de concepções do bem típicas das sociedades modernas, desde que essas concepções e sua persecução respeitem os limites da justiça; e 3) o argumento do consenso sobreposto e da estabilidade: os direitos básicos, quando blindados de interesses políticos majoritários, possibilitam que diferentes concepções e doutrinas abrangentes do bem deem suporte a uma concepção de justiça e mantenham esse suporte mesmo com mudanças na distribuição do poder político (Shapiro, 1995, pp. 59-61).

Para o autor, a opção por um regime socioeconômico se dá entre o socialismo de mercado, concebido como um regime no qual prevalecem empresas cooperativas geridas pelos próprios trabalhadores, e alguma vertente do LFC. O argumento que sustenta a preferência pelo primeiro regime com base no desenvolvimento e exercício dos poderes morais deve atender a três exigências: 1) os efeitos negativos do capitalismo sobre o desenvolvimento dessas capacidades não deve resultar de elementos que o capitalismo compartilha com o socialismo; 2) os direitos dos trabalhadores em um regime socialista devem efetivamente produzir um resultado diferente do capitalismo no que tange ao desenvolvimento e exercício dos poderes morais; e 3) o argumento em favor do socialismo não pode se embasar em métodos de investigação ou reivindicações controversas ou excessivamente complicadas, dentre as quais Shapiro inclui a teoria do valor-trabalho, a exploração dos trabalhadores e diferentes formas de alienação (cf. *Ibid.*, pp.65-7).

Com base nisso, o argumento em favor do socialismo em detrimento do capitalismo seria, segundo o autor, assim formulado: a garantia das bases sociais do autorrespeito perpassa a garantia pública das liberdades e direitos básicos, indispensáveis ao desenvolvimento adequado e pleno exercício dos poderes morais. Entretanto, a garantia desses direitos é condição necessária, não-suficiente do autorrespeito: outros elementos da vida social, como as condições de trabalho, interferem significativamente no senso de valor próprio das pessoas. Considerando que, em um regime capitalista, severas desigualdades nas bases do autorrespeito emergem em virtude da autoridade e do poder exercidos no ambiente de trabalho pelas classes capitalistas, que definem salários e controlam os processos produtivos, faz-se necessário incluir, à lista de direitos básicos, direitos que Shapiro nomeia de

“direitos de renda e uso dos meios de produção” (Ibidem, p.70), como os direitos de participar dos processos administrativos e de tomada de decisão e de desfrutar dos ganhos monetários da empresa da qual se faz parte.

Entretanto, para Shapiro, o socialismo não é melhor do que o capitalismo no que se refere à garantia das bases sociais do autorrespeito. Sendo um regime de mercado no qual há pressões econômicas e administrativas decorrentes da competitividade, os talentos e as habilidades ligadas à gestão e ao empreendedorismo seriam valorizadas no mercado de trabalho, dada sua escassez e as responsabilidades envolvidas em seu exercício. Assim, para se manterem competitivas e não se colocarem sob risco de falência, as cooperativas de trabalhadores do socialismo deveriam delegar amplos poderes aos gestores-empREENDEDORES, de modo que possam tomar decisões rápidas acerca de salários, bonificações, condições de trabalho, configuração dos processos produtivos, definição de produtos, preços etc. ou, em resumo, não deverão manter as atividades dos gestores-empREENDEDORES sob “rédeas curtas”:

O empreendedorismo envolve a atenção às oportunidades suscitadas pela ignorância por parte de outros participantes do mercado acerca das mudanças nas condições econômicas. Para que uma empresa sobreviva em um mercado competitivo, ela precisa assegurar de alguma forma que esse estado de alerta possa ser traduzido em ação com relativa rapidez, bem como algum mecanismo de avaliação [*feedback*] para saber se as decisões tomadas foram corretas ou razoáveis. Sujeitar os gestores-empREENDEDORES a uma supervisão democrática significativa – com votos, discussões, comitês etc. relativamente frequentes – gera um resultado muito pior, tanto em relação ao tempo quanto aos critérios de avaliação, do que permitir que os gerentes-empREENDEDORES tomem suas decisões e avaliem seu desempenho por referência aos resultados (Shapiro, 1995, pp.71-2)

Shapiro ainda acrescenta que os gestores-empREENDEDORES não assumiriam os encargos extras dos cargos de autoridade e responsabilidade a menos que recebessem uma compensação monetária significativa por isso. Destarte, para garantir a responsabilidade do setor administrativo e a saúde financeira da empresa, os trabalhadores precisariam vincular fortemente a remuneração dos gestores à lucratividade das atividades desenvolvidas. Entretanto, isso por si só representaria um prejuízo significativo à efetividade dos direitos de renda dos trabalhadores, já que agora a renda dos gestores, e não a sua própria, estaria fortemente vinculada aos lucros obtidos (Ibid., pp.72-3).

Tais argumentos sugerem um cenário no qual as cooperativas de trabalhadores do socialismo de mercado ou se colocam em risco de falência por perda de competitividade, ou aceitam amplas desigualdades na distribuição de autoridade e poder no ambiente de trabalho – o que implicaria desigualdades nos direitos de uso e renda dos meios de produção e, conseqüentemente, nas bases sociais do autorrespeito. Sendo este o caso, o argumento das bases sociais do autorrespeito, isoladamente, não justifica a adesão a um regime socialista de mercado em detrimento do capitalismo. Por outro lado, os argumentos da diversidade e do consenso sobreposto dão, segundo Shapiro, suporte à inclusão dos direitos econômicos na lista de direitos básicos e, conseqüentemente, à preferência pelo regime capitalista em detrimento do socialismo.

O argumento central do autor consiste em defender que o capitalismo permite um leque maior de concepções do bem do que o regime socialista de mercado e que estas concepções dão suporte à concepção da justiça como equidade, atendendo de forma mais satisfatória as exigências da diversidade e do consenso sobreposto anteriormente mencionadas. “Ser seu próprio chefe”, por exemplo, é uma concepção da vida boa que demanda um controle amplo e quase irrestrito sobre os meios de produção e mesmo sobre o trabalho alheio contratado, algo assegurado apenas em um sistema capitalista de livre-mercado. Concepções menos individualistas, que afirmam o bem na consecução conjunta de objetivos compartilhados no ambiente de trabalho, como é o caso das cooperativas de trabalhadores do regime socialista, não encontrariam nenhuma restrição jurídica à sua existência ou organização em um regime capitalista – embora, na prática, seus exemplos sejam raros e, na ausência de isenções e subsídios, tendam a falir por falta de competitividade. Em contrapartida, o socialismo de mercado demanda uma estrutura institucional que impede a persecução de visões de bem que requerem propriedade individual e amplo controle dos recursos produtivos. Sendo assim, Shapiro considera que a capacidade do capitalismo de livre-mercado de acomodar mais concepções de vida boa torna-o um regime mais atraente do que o socialismo de mercado (cf. *Ibidem*, pp.76-8)

### 2.2.3 Uma resposta rawlsiana ao capitalismo de livre-mercado

As interpretações de Shapiro e Tomasi sugerem a necessidade de se reformular a abordagem rawlsiana das liberdades básicas de modo a incluir, na lista de liberdades básicas protegidas pelo primeiro princípio de justiça, uma concepção ampla e praticamente irrestrita de liberdades econômicas e direitos de propriedade. Como consequência, a limitação das liberdades econômicas só se justificaria na ausência das circunstâncias normais da justiça<sup>44</sup>, como em escassez extrema de recursos ou em situações de guerra. Por si só, a necessidade de reformulações e reinterpretções são fortes indícios de que, estritamente, a justiça como equidade não pode ser realizada no LFC. Entretanto, uma questão remanesce: deveria Rawls ter elaborado de outro modo sua concepção de justiça e incluído as liberdades econômicas na lista de direitos protegidos pelo primeiro princípio?

Na estrutura argumentativa da justiça como equidade, as liberdades básicas cumprem uma função bem determinada: elas são condições necessárias ao desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes da personalidade moral ao longo da vida, a saber: a capacidade de formular, revisar e perseguir uma concepção do próprio bem e a capacidade de entender, aplicar e agir com base em princípios de justiça e não apenas em sua conformidade. A formatação da lista dessas liberdades básicas tem, portanto, uma base analítica, relacionada a uma concepção de pessoa moral, e também uma base histórica, já que se encontram institucionalmente asseguradas "naqueles que parecem ser os regimes historicamente mais bem-sucedidos" (Rawls, 2001, p.45). É bem verdade que, em *TJ*, Rawls concebera a fundamentação do conjunto de direitos abrangidos pelo primeiro princípio de modo relativamente distinto do que o fez em escritos posteriores: nela, as liberdades básicas eram entendidas como bens primários que seria racional a qualquer pessoa desejar, independente do que mais alguém pudesse vir a querer. "Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos." (Rawls, 2008, p.110). Direitos e liberdades figuravam na

---

<sup>44</sup> Ver seção 1.2.2 deste trabalho.



lista de bens sociais primários racionalmente desejáveis, assim como renda, riqueza, oportunidades e as bases sociais do autorrespeito (Ibidem). Em outras palavras, a argumentação desenvolvida em *TJ* acerca de matérias que orbitam o primeiro princípio de justiça embasava-se quase que exclusivamente no interesse racional das partes da posição original por um índice maior de bens sociais primários. No intuito de proteger os interesses racionais dos cidadãos e cidadãs que representam, as partes optariam pela concepção de justiça mais eficaz em garantir o sistema total de liberdades mais amplo e compatível com o sistema de liberdades usufruído pelos demais (Rawls, 2008, p.311). Tal argumento dá ensejo à interpretação (bem representada pela famosa crítica de Hart a Rawls) segundo à qual a justiça como equidade valoriza a liberdade como um fim em si mesmo, cuja ampliação ou maximização deve ser perseguida por si mesma – precisamente um tipo de teleologia perfeccionista que se procura evitar.

De nossa perspectiva, entendemos que, se os argumentos de Shapiro e Tomasi forem procedentes, eles o serão apenas em relação à fundamentação das liberdades básicas e de sua prioridade tal como disposta em *TJ*. Mas, como se sabe, Rawls veio a reconhecer a fragilidade de sua abordagem das liberdades nessa obra e, em escritos posteriores, reformulou seu argumento ancorando a preferência e a prioridade das liberdades não apenas nos interesses racionais de indivíduos situados nas circunstâncias deliberativas ideais da posição original, mas especialmente nos interesses de mais alta ordem das pessoas morais em desenvolver e exercitar as suas duas faculdades morais (cf. Rawls, 2001, p. 312). Assim, ao invés de fundamentar os direitos básicos em uma noção instrumentalizada de pessoa como um ser dotado de interesses e objetivos que precisam ser protegidos e/ou maximizados, Rawls passou a dar maior ênfase à concepção dos cidadãos e cidadãs como pessoas morais que enxergam a si próprias e as demais como livres e iguais, racionais e razoáveis, concepção que reflete de maneira mais adequada a visão que os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática bem ordenada construiriam sobre si próprios. Esta nova abordagem, portanto, atribuiu às liberdades básicas uma nova conotação: não apenas de meios polivalentes racionalmente desejáveis, mas, principalmente, de meios moralmente necessários ao desenvolvimento e pleno exercício da personalidade moral ao longo do tempo.

Não seriam, então, as liberdades e os direitos econômicos bens necessários ao desenvolvimento desses poderes morais? Tomasi e Shapiro argumentam que sua inclusão à lista de direitos básicos é indispensável para que se incremente o leque de concepções de bem permitidas e fortaleça a capacidade para “a autoria de si mesmos” dos indivíduos. Rawls, por sua vez, considera apenas a propriedade pessoal como um bem necessário a este fim, e outras concepções mais robustas do direito de propriedade, como as que abrangem a propriedade dos meios de produção e dos recursos naturais ou demandam a participação em atividades gerenciais e processos decisórios nos ambientes de trabalho, são por ele desconsideradas (cf. Rawls, 2001, p. 114). Isto posto, importa frisar que a posição de Rawls não implica a total negligência dos direitos e liberdades econômicas, tampouco que a propriedade privada dos meios de produção deveria ser integralmente abolida em uma sociedade bem-ordenada pela justiça como equidade – pontos que parecem ter sido negligenciados por Tomasi e Shapiro. Aliás, dada a importância da manutenção de um regime de mercados competitivos para a consecução da ideia de justiça procedimental pura ou quase pura, é de se esperar que a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada assegure e regulamente o exercício de direitos econômicos sobre matérias como aquisição, transferência, uso, comercialização e alienação das diversas formas de propriedade, organização que propicia, ao invés de impossibilitar, a persecução de concepções de bem razoáveis ligadas ao empreendedorismo e/ou à autoria de si mesmo.

Sob outro enfoque, isto é, deixando de lado os fundamentos da inclusão das liberdades econômicas à lista de direitos básicos e analisando seu significado, os direitos e liberdades econômicas defendidos por Tomasi e Shapiro envolveriam a garantia constitucional praticamente irrestrita das liberdades econômicas, do direito à propriedade privada e de todas as possibilidades de agência que os acompanham. Esta posição não apenas denota um forte comprometimento com a maximização da liberdade como um bem ou valor de *status* especial – posição que, como dito, é descartada pela justiça como equidade, já que “nenhuma prioridade é atribuída à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado 'liberdade' tivesse um valor preeminente e fosse o principal, senão o único, fim da justiça política e social” (Rawls, 2001, p.44) –, como também desconsidera a necessidade de compatibilizar

as exigências da liberdade com as exigências da igualdade e de respeitar as ideias e valores fundamentais nos quais a justiça como equidade se apoia. Na forma de capitalismo idealizada por Shapiro e Tomasi, é bastante provável que concepções do bem desarrazoadas, alicerçadas no amplo e irrestrito controle das diversas formas de propriedade privada, venham a existir e materializem diferentes formas de dominação, suprimindo a autonomia individual e minando as bases sociais do autorrespeito, algo inaceitável da ótica da justiça como equidade. Ademais, as desigualdades sociais e econômicas neste regime não estariam dispostas de modo a traduzir um ideal de reciprocidade; haveria uma indiferença institucional quanto à efetiva influência de elementos arbitrários do ponto de vista moral nas perspectivas de vida das pessoas e, por fim, as medidas necessárias à garantia do valor equitativo das liberdades políticas – como as políticas antiacumulação e as medidas que buscam isolar o poder político do poder econômico – estariam, em sua grande maioria, ausentes. Como bem aponta Alan Thomas:

[...] numa sociedade como a concebida por Tomasi é provável que alguns agentes privados adquiram a capacidade de lucrar e de dominar a tal ponto que seu tipo de regime ideal, devido à negligência das “condições de fundo” para as transações individuais, torne-se instável no decorrer do tempo, (Thomas, 2020, p.117).

Em nosso entendimento, o leque mais amplo de concepções de bem possibilitado pela inclusão das liberdades econômicas à lista de direitos básicos protegidos pelo primeiro princípio de justiça, bem como o fortalecimento da capacidade para a autoria de si mesmo engendrada por esta inclusão, não são argumentos suficientes para atribuir às liberdades econômicas o status especial de direitos básicos. Sendo esta inclusão uma condição *sine qua non* à realização da forma de capitalismo defendida por Shapiro e Tomasi, e mostrando-se este regime incompatível com a justiça como equidade, temos que a concepção de justiça de Rawls não dá sustentação, nem poderia ser realizada, na vertente de capitalismo advogada pelos autores.

## 2.3 O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE

### 2.3.1 A Rejeição de Rawls do Capitalismo de Bem-Estar

No Prefácio à edição revista de *TJ*, que remonta ao ano de 1990, Rawls declara que, se estivesse escrevendo sua obra naquele ano, teria acentuado a distinção entre a ideia de capitalismo de bem-estar social (WSC) e a ideia de uma democracia de cidadãos-proprietários (POD) (Rawls, 1999a, p.xiv), tomada de empréstimo do economista britânico James Edward Meade. Assim como a POD, o WSC também permite a propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais. Por outro lado, ao contrário da POD e do socialismo democrático liberal (LDS), o WSC, no entendimento de Rawls, não é um regime socioeconômico capaz de realizar a concepção política da justiça como equidade (Rawls, 1999a, p. xv). A fim de tornar mais precisa a distinção entre os regimes socioeconômicos abordados neste trabalho, rerepresentamos os traços principais do WSC tal como concebido por Rawls para, na sequência, analisar as razões que subjazem sua rejeição.

Para Rawls, o WSC tem dois objetivos principais: garantir que nenhuma pessoa levará uma vida em um padrão abaixo do que se considera decente e que todos receberão algum tipo de proteção contra acidentes e má-sorte (Ibidem). Em termos práticos, o regime caracteriza-se por colocar em prática políticas redistributivas de renda ao final de determinados períodos e após a identificação das pessoas carentes de assistência (políticas do tipo *ex post*<sup>45</sup>, como seguro-desemprego e o Bolsa Família), concomitantemente ao provimento de algum conjunto de serviços básicos (assistência médica, moradia, transportes etc.), cuja extensão varia a depender do caráter minimalista ou maximalista do regime. Subjaz a

---

<sup>45</sup> A Renda Básica representa um caso peculiar de política de redistribuição de renda: de um lado, seu caráter universal e incondicional diferencia-a dos programas de transferência de renda condicionada, como o Bolsa Família; de outro, ela compartilha da periodicidade, do caráter pecuniário e de uma justificação similar à desses programas, já que também remete à satisfação das necessidades básicas humanas. Por exemplo, a Lei nº 10.835 de 8 de janeiro de 2004, que versa sobre a instituição da Renda Básica de cidadania no Brasil, dispõe em seu §2º que “O pagamento do benefício deverá ser de igual valor para todos, e suficiente para atender às despesas mínimas de cada pessoa com alimentação, educação e saúde, considerando para isso o grau de desenvolvimento do País e as possibilidades orçamentárias.”

institucionalização dessas medidas a ideia de que cada pessoa deve dispor de um mínimo social adequado e suficiente para cobrir as necessidades básicas da vida humana<sup>46</sup>. Além disso, tal qual o LFC se assemelha, em alguma medida, ao sistema de liberdade natural por interpretar as exigências do segundo princípio de justiça como igualdade formal de oportunidades associada ao princípio da eficiência, o WSC também possui similaridades com a igualdade liberal<sup>47</sup> já que, ao subsidiar algum tipo de sistema educacional universal, “faz algum esforço para assegurar a igualdade equitativa de oportunidades” (Rawls, 1999a, p.xiv).

Em *O Estado do Bem-Estar Social na Idade da Razão*, Celia Kerstenetzky oferece uma conceituação de WSC<sup>48</sup> que não vai de encontro à concepção rawlsiana deste regime socioeconômico, mas que complementa-a proficuamente ao sustentar que as diferentes configurações institucionais dos estados de bem-estar podem ser interpretadas como variações de um espectro que vai de condições mínimas a condições máximas de existência. Historicamente, caracterizam as condições mínimas a introdução da seguridade social, isto é, a proteção contra a perda da capacidade dos trabalhadores de gerar renda; o sufrágio universal masculino, quando

---

<sup>46</sup> A ideia de um mínimo social apropriado para cobrir as necessidades humanas básicas, como o prescrito pela concepção de justiça da utilidade restrita, é, para Rawls, uma ideia característica do estado capitalista de bem-estar social (Rawls, 2001, p.129). Contudo, não nos parece ser o caso de que esta concepção de justiça, que substitui apenas o princípio da diferença pelo princípio da utilidade média associado à garantia de um mínimo social, fundamente o WSC. Em outras palavras: as condições de possibilidade de realização da concepção de justiça da utilidade restrita são relativamente próximas das condições de realização da justiça como equidade; se o WSC não for capaz de atender as exigências do valor equitativo das liberdades políticas e da igualdade equitativa de oportunidades, não será capaz de realizar nenhuma das concepções mencionadas.

<sup>47</sup> A igualdade liberal é uma interpretação do segundo princípio de justiça sugerida na §12 de *TJ* que atribui um sentido mais robusto à igualdade equitativa de oportunidades ao conceber que os cargos e posições não apenas devem estar abertos a todas as pessoas em sentido formal, isto é, às que dispõem dos talentos e das habilidades necessárias para ocupá-los, mas também que as pessoas que apresentarem talentos, habilidades e esforço similares deverão ter aproximadamente as mesmas perspectivas de êxito e de ocupação desses cargos, independentemente de suas posições sociais de origem. Institucionalmente, uma das vias mais importantes à realização deste princípio é a provisão de um sistema educacional universal gratuito em todos os níveis, algo encontrado, em maior ou menor medida, em diversos estados de bem-estar social contemporâneos. Em contrapartida, a expressão “em benefício de todos”, que complementa o segundo princípio, segue sendo interpretada em referência à ideia de eficiência distributiva, preconizando que as desigualdades econômicas e sociais serão justas sempre que não for possível melhorar a condição de qualquer indivíduo representativo sem, ao mesmo tempo, piorar a situação de outro. Tal qual a leitura que fizemos do LFC no início deste capítulo, a aproximação entre o WSC e a igualdade liberal só se mostrará profícua se deixarmos de lado as exigências do valor equitativo das liberdades políticas e nos atermos somente à garantia formal das liberdades básicas.

<sup>48</sup> Mais precisamente, Kerstenetzky emprega o termo *estado de bem-estar social*, de sentido equivalente. Sobre isso, ver nota 31 deste trabalho.

o recebimento de assistência pelos homens pobres deixa de ser um impeditivo à cidadania política; e o aumento do gasto social público em termos percentuais do PIB (Kerstenetzky, 2012, p.15). Essas condições mínimas denotam uma forte ênfase nos trabalhadores e nos pobres e têm como exemplo ilustrativo as políticas sociais do *New Deal*, colocadas em prática nos EUA nos anos que sucederam a quebra da bolsa de Nova Iorque em 1929, tais como o *Federal Emergency Relief Act*, de 1933, e o *Social Security Act*, de 1935 e que visaram, respectivamente, ao auxílio das famílias financeiramente mais empobrecidas pela Grande Depressão e à instauração do seguro-desemprego, da aposentadoria e do auxílio às famílias pobres por número de filhos dependentes.

A expressão máxima do estado de bem-estar, por sua vez, remonta à reconstrução da Europa no Pós-Guerra e teve seu apogeu na década de 1970, com a expansão das políticas sociais preexistentes e maior comprometimento do produto, “visível na elevação do patamar de gasto do intervalo de 10%-20% do início dos anos 1950 para 25%-33% de meados dos anos 1970” (Kerstenetzky, 2012, p.18). Essa expansão dos WSC ficou marcada não só pelo incremento de políticas de assistência e seguridade social já conhecidas, como a aposentadoria, o seguro-desemprego e o auxílio-maternidade, mas principalmente pela instauração de novos programas e políticas sociais de caráter universal nas áreas de saúde, educação, habitação e transportes, transcendendo o direcionamento dos WSC precedentes aos desempregados e economicamente desfavorecidos.

É bem verdade que, por fornecerem vital suporte aos estratos mais vulneráveis da população e por implementarem robustos e elogiáveis sistemas de seguridade social, de saúde e de educação pública, os estados de bem-estar social contemporâneos representam, especialmente em comparação com os LFC, progressos significativos na construção e na concretização de sociedades mais justas, avanços estes que não devem, de modo algum, ser menosprezados. Ainda assim, como assinalamos anteriormente, Rawls rejeita o WSC por considerá-lo um regime socioeconômico incapaz de realizar a concepção política da justiça como equidade. As razões para tal relacionam-se à incapacidade do regime de atender as exigências dos princípios de justiça. Sobre isto, afirma Rawls em *JAF*:

O capitalismo de bem-estar também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas e, embora tenha alguma preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas necessárias à sua realização não são colocadas em prática. Ele permite desigualdades muito grandes na posse de propriedade real (ativos produtivos e recursos naturais), de modo que o controle da economia e de boa parte da vida política situa-se em poucas mãos. Ademais, ainda que as provisões de bem-estar possam ser bastante generosas e garantir um mínimo social que cobre as necessidades básicas, como sugerido pelo nome “capitalismo de bem-estar”, um princípio de reciprocidade para regular as desigualdades econômicas e sociais não é reconhecido (Rawls, 2001, pp.137-138)

Examinando a posição de Rawls em minúcia, inferimos que:

1) O WSC não visa a ampla dispersão da riqueza. No primeiro capítulo desta tese argumentamos que a dominação política é uma tendência que pode não ser suficientemente evitada apenas através das medidas de isolamento, isto é, das medidas que buscam blindar a política democrática da influência do poder econômico concentrado. Em outras palavras, para efetivar o valor equitativo das liberdades políticas, além da instituição das medidas de isolamento, faz-se necessário restringir as desigualdades sociais e econômicas a níveis aceitáveis e impedir o acúmulo excessivo de propriedade em poucas mãos. O mesmo vale para a realização da igualdade equitativa de oportunidades: em condições de desigualdade excessiva, é de se esperar que os mais ricos tenham acesso às melhores oportunidades educacionais, culturais e de treinamento e, sendo a riqueza acumulada transferível e transmissível por herança, também é de se esperar que essas oportunidades desiguais se mantenham com o passar do tempo. Para atender as exigências igualitárias da justiça como equidade, o WSC deveria não apenas assegurar um mínimo social adequado e suficiente para cobrir as necessidades vitais humanas, mas também impedir a concentração de patrimônio em poucas mãos – algo que, *atualmente*, falha em realizar.

A Tabela 1 a seguir apresenta dados que refletem a distribuição de patrimônio por percentual da participação na riqueza de diversos países no ano de 2022. Mesmo nos WSC nórdicos de reputação mais igualitária (Finlândia, Dinamarca, Noruega e Suécia), percebe-se que a participação da metade mais pobre da população na riqueza total dos países é inferior a 5%, ao passo que a participação do decil superior ultrapassa os 50%. Algo semelhante ocorre nos países da Europa Ocidental e no Canadá, nos quais a participação dos 10% mais ricos na riqueza total é superior a

55% e, do 1% mais rico, a 21%. Nos EUA e no Brasil, as extraordinárias desigualdades de patrimônio são evidenciadas pela ínfima participação da metade mais pobre da população na riqueza dos países – no caso brasileiro, os valores negativos indicam ausência de patrimônio e endividamento.

País	Participação total na riqueza (10% mais ricos)	Participação total na riqueza (1% mais rico)	Participação total na riqueza (50% mais pobres)	População total estimada	Quantidade de bilionários*
Alemanha	57,6%	26,4%	3,5%	83.369.843	134
Brasil	79,7%	48,7%	-0,4%	215.313.498	62
Canadá	58,4%	25,1%	4,8%	38.454.327	64
Dinamarca	50,6%	21,2%	4,0%	5.882.262	8
Estados Unidos	70,7%	34,9%	1,5%	338.289.857	735
Finlândia	55,6%	17,8%	2,1%	5.540.746	7
França	57,7%	24,0%	5,1%	64.626.628	43
Itália	56,2%	22,1%	2,5%	59.037.474	52
Noruega	52,2%	22,7%	3,6%	5.434.319	12
Reino Unido	57,0%	21,1%	4,7%	67.508.936	50
Suécia	58,9%	27,6%	4,8%	10.549.347	45

\*por patrimônio líquido mensurado em dólares. Dados referentes ao ano de 2022.

Fontes: <https://wid.world/>, <https://www.forbes.com/billionaires/>, <https://population.un.org/>. Acesso em 01/01/2024.

Tabela 1 – Perfil de Desigualdade Patrimonial por País em 2022

2) O WSC, enquanto um regime assistencialista e redistributivista, está sujeito aos inconvenientes que decorrem dessas características. Para Rawls, o WSC tende a estigmatizar os menos favorecidos na aplicação de políticas redistributivas, pois é como se rotulasse os beneficiários dessas medidas como pessoas incapazes de prover o próprio sustento. Tal estigmatização pode suscitar a emergência de uma "subclasse" cronicamente dependente de assistência, relegada às margens da vida política e suscetível à manifestação de sentimentos negativos e disruptivos da ordem social, como a falta de autoestima e autorrespeito, a vergonha e o sentimento de subordinação/subjugação (Rawls, 2001, p.140). Em outras palavras, o WSC não seria capaz de impedir o segundo tipo de reação às exigências do comprometimento que, segundo o filósofo, manifestam-se quando:



distanciamo-nos gradativamente da sociedade política e nos refugiamos em nosso próprio mundo social. Sentimo-nos deixados de lado e, retraídos e cínicos, não podemos afirmar os princípios de justiça em nossa consciência e em nossa conduta no decorrer de uma vida completa. Embora não sejamos hostis ou rebeldes, não vemos os princípios como nossos, mas como incapazes de engajar nossa sensibilidade moral (Rawls, 2001, p. 128)

A posição crítica de Rawls aos programas de redistribuição de renda dos WSC, que parece se aplicar com mais veemência aos programas de transferência condicionada do que aos programas de transferência incondicional, como a Renda Básica, não é exclusiva do filósofo. Rego e Pinzani (2014, pp.15-17) notam que algumas características do Programa Bolsa Família abrem margens à emergência do sentimento de humilhação por parte dos beneficiários, inclusive “pela própria circunstância de ser declarado oficialmente como pessoas necessitadas, ou seja, de serem *cadastrados* como indivíduos incapazes de garantir a sobrevivência de sua família.” (Ibidem, p.16). O mesmo afirmam Vanderborght e Van Parijs em *Renda Básica de Cidadania*:

Se a dignidade dos beneficiários importa, um sistema de transferências voltado para os “necessitados” apresenta uma séria desvantagem. Afinal, quanto mais a focalização for eficiente, tanto mais os que recebem o benefício serão identificados como verdadeiramente incapazes de satisfazer as próprias necessidades e, em consequência, serão estigmatizados (Vanderborght, Van Parijs, 2006, p.130)

Por fim, ao autorizar que excessivas desigualdades de renda e de riqueza, em boa parte oriundas de fatores moralmente arbitrários, surjam e se mantenham com o passar do tempo; ao permitir que um pequeno grupo de pessoas, em razão da riqueza acumulada, controle a economia e a vida política da sociedade; e ao possibilitar a emergência de sentimentos disruptivos da ordem e da cooperação social, como a subordinação e a humilhação, 3) o WSC não realiza um ideal de reciprocidade na ordenação das desigualdades sociais e econômicas.

Considerando o apresentado e tendo em mente que o WSC é, em termos de justiça social, uma das formas historicamente mais bem-sucedidas de organização da vida coletiva, é mister que avaliemos o mérito das razões oferecidas por Rawls para a rejeição deste regime. Para tanto, recordemos sua sugestão do emprego de um método comparativo entre os regimes socioeconômicos. Segundo o filósofo, “devemos ser cautelosos aqui para *não comparar o ideal de uma concepção com a*

*atualidade de outra*, mas, ao contrário, *comparar 'atualidade com atualidade'*, e em nossas circunstâncias históricas particulares.” (Rawls, 2001, p.178). Se a correta maneira de proceder a investigação sobre os regimes é comparando as suas manifestações históricas efetivas, uma questão vem à tona de imediato: terá Rawls sido consequente no emprego deste método de modo que sua concepção do WSC faz jus ao que, *idealmente*, este regime socioeconômico tem de melhor a oferecer em termos de justiça social? Em *John Rawls: Reticent Socialist*, ao tratar da comparação entre a POD e o LDS, William Edmundson responde negativamente a essa questão, denunciando a falha do filósofo na aplicação do método comparativo por ele mesmo sugerido:

Proverbialmente, não devemos comparar maçãs com laranjas. Regimes socialistas democráticos liberais reais existiram: por exemplo, a Grã-Bretanha durante o governo de Attlee. Mas nenhuma democracia de cidadãos-proprietários, no sentido de Rawls ou no sentido de James Meade, existe agora ou já existiu. É possível compilar uma longa lista de tentativas fracassadas de socialismos democráticos, mas nenhum país jamais aspirou a ser, ou lutou para se tornar, uma democracia de cidadãos-proprietários no sentido de Rawls ou Meade. Nenhum país, na luta pela democracia de cidadãos-proprietários, desviou-se da democracia para o totalitarismo (Edmundson, 2017, p.130-131)

Assim, a comparação que Rawls deseja levar adiante deve ser feita em termos de conhecimento geral e analogia histórica. Comparar "atualidade com atualidade" não é uma possibilidade. Devemos comparar os dois tipos ideais enquanto concepções ideais (Ibid., p.132)

Celia Kerstenetzky argumenta na mesma direção ao destacar que o confronto proposto por Rawls em *JAF* entre a POD e o WSC não foi levado a cabo em condições equitativas:

[...] a democracia de proprietários, um arranjo social ideal, derivado da teoria ideal, foi comparada com o estado do bem-estar social 'real', ou com uma versão deste bastante desidealizada e desidratada. [...] os princípios norteadores das instituições do *welfare* são o universalismo (direitos sociais iguais que se espera repercutam sobre o valor real das liberdades políticas) e não o assistencialismo, e a prevenção das desigualdades, não sua suavização *ex post*.

Seguramente, princípios de justiça como os de Rawls poderiam operar como crivos da justiça social de arranjos de bem-estar social e mesmo estar incorporados em suas instituições centrais (Kerstenetzky, 2012, p.36).

De nossa perspectiva, as críticas de Edmundson e de Kerstenetzky ao método comparativo supracitado parecem procedentes: não apenas a ideia que Rawls oferece do WSC está deveras distante de uma descrição institucional ideal deste regime (cf.

Rawls, 2001, p.137), como também não é possível comparar a “atualidade com a atualidade” de todos os cinco regimes socioeconômicos por ele abordados (capitalismo de laissez-faire, capitalismo de bem-estar social, socialismo democrático liberal, socialismo de comando centralizado e democracia de cidadãos-proprietários). Ademais, mesmo que uma tal comparação efetiva seja possível, parece-nos mais coerente com uma investigação filosófica sobre a justiça comparar os regimes socioeconômicos sob a ótica da teoria ideal, trazendo à tona o ideal de sociedade subjacente ao regime analisado e avaliando o quão próximas as suas instituições estariam da realização de uma concepção política de justiça em condições de aquiescência estrita. Neste sentido, se um regime não visa expressamente a realização dos ideais e valores articulados por qualquer concepção de justiça, é bastante improvável que ele seja capaz de realizar institucionalmente as suas exigências. Não devemos esperar que um esquema institucional justo surja e se mantenha em virtude do acaso, nem mesmo que as condições suficientes à sua realização sejam integralmente conhecidas. Como nos lembra Rawls, “mesmo que um regime inclua instituições explicitamente projetadas para realizar certos valores, ainda assim ele pode falhar nesta tarefa. Sua estrutura básica pode gerar interesses sociais que o fazem funcionar de modo muito diferente de sua descrição ideal” (Ibidem).

Assim, tendo ainda como foco a rejeição de Rawls do WSC, algumas questões merecem escrutínio: como se pareceria uma versão idealizada do WSC? Há alguma concepção de justiça subjacente ao ideal deste regime que se assemelha, em seus aspectos essenciais, à justiça como equidade? Em última instância, o quão próxima a descrição institucional ideal do WSC estaria de realizar a concepção política da justiça como equidade? Passemos, pois, ao exame dessas matérias.

### **2.3.2 O Capitalismo de Bem-Estar Social Ideal e a Socialdemocracia**

Entendemos que uma versão ideal do WSC realizaria institucionalmente todas as condições que Kerstenetzky denomina de condições máximas de existência do estado de bem-estar social e colocaria em prática não apenas políticas de cunho

assistencialista, mas, principalmente, políticas públicas e programas sociais de caráter universalista. Em virtude da vasta quantidade de iniciativas que poderiam ser adequadamente compreendidas sob o amplo guarda-chuva semântico do WSC, há alguma dificuldade em pormenorizar a organização institucional desse regime, mesmo em circunstâncias hipotéticas e ideais. Apenas à guisa de ilustração e sem a intenção de oferecer uma lista exaustiva, julgamos que um WSC ideal colocaria em prática, de maneira efetiva, bem-ordenada e publicamente reconhecida, iniciativas, programas e políticas públicas como as seguintes:

- um sistema de saúde universal, gratuito e de qualidade, que abrange o acesso a consultas médicas, exames, tratamentos, hospitalizações, cirurgias e programas de medicina preventiva;

- um sistema educacional que abrange desde a mais tenra infância, passando pela educação pré-escolar, educação básica até a educação em nível superior, com provimento de oportunidades educacionais e de capacitação técnica e profissional em todos os níveis;

- políticas econômicas voltadas à geração de empregos e à garantia de oportunidades empregatícias para todas as pessoas, através, por exemplo, de investimentos públicos em setores estratégicos e incentivos diversos condicionados à contratação de mão de obra;

- um amplo sistema de seguridade social, que põe em prática programas como seguro-desemprego, aposentadoria por idade avançada, por tempo de contribuição e por invalidez;

- programas de assistência social, com transferências condicionadas de renda e iniciativas de desenvolvimento econômico local, além de um programa de transferência de renda universal e incondicional;

- políticas habitacionais, com controle de preços de aluguéis e de imóveis e programas de facilitação de aquisição de imóvel próprio;

- garantia de direitos trabalhistas robustos, como férias remuneradas, adicionais por hora-extra, insalubridade, periculosidade e trabalho noturno, jornada de trabalho adequada, incentivos à qualificação e reconhecimento de saberes e competências individuais, direito a períodos de licença maternidade e paternidade e

licença médica, políticas de valorização do salário mínimo e recomposição sazonal de salários.

Todas essas medidas seriam implementadas em um regime constitucional que aspira, sob o império da lei, à realização de um ideal de igualdade democrática que pode ser assim concebido:

A igualdade democrática é um ideal de sociedade como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. Este ideal implica, em primeiro lugar, a igualdade política (que as leis da sociedade sejam elaboradas por um processo que trata todos os cidadãos como fontes iguais de autoridade política); em segundo lugar, a liberdade pessoal (que todos os cidadãos sejam livres para definir e perseguir sua própria concepção da vida boa); em terceiro lugar, regras que asseguram uma distribuição equitativa dos benefícios e dos encargos da cooperação; e, por fim, e em relação à exigência da equidade [*fairness*], a ideia de reciprocidade democrática (que os termos da cooperação possam ser aceitados por todos os cidadãos e cidadãs enquanto pessoas livres e iguais [...]) (Platz, 2020a, p.7).

O ideal supracitado, que também subjaz a concepção política da justiça como equidade, é interpretado por Jeppe von Platz como o fundamento último do WSC (cf. 2016, 2020a). Para o autor, com pequenas modificações na interpretação desse ideal, é possível que o WSC atenda às exigências da teoria da justiça de Rawls (von Platz, 2020a, p. 32). Em “Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism”, o autor propõe uma divisão das teorias de justiça distributiva em três níveis – fundacional, concepcional e sistêmico – e sugere que a concepção de justiça de Rawls se diferencia do princípio da utilidade restrita e da concepção de justiça socialdemocrata por ele articulada somente em um nível concepcional, isto é, apenas no modo como interpreta e articula os valores expressos pelo ideal fundacional de sociedade (cf. *Ibid.*, p.6). Concepções de justiça utilitaristas ou perfeccionistas, ao contrário, distanciam-se da justiça como equidade no nível mais elementar. Tendo como base esta divisão, von Platz sustenta que sua concepção de justiça socialdemocrata oferece uma estrutura de justificação que incorpora os mesmos preceitos normativos da teoria de Rawls mas que, ao contrário dela, endossa a escolha do WSC como um regime socioeconômico capaz de realizar institucionalmente o ideal de igualdade democrática subjacente. Em outras palavras, para o autor, é possível que uma “socialdemocracia bem-ordenada” seja, ao mesmo tempo, capitalista e justa.

Von Platz interpreta uma das ideias fundamentais da justiça como equidade<sup>49</sup> – a ideia de sociedade como um esquema de cooperação entre pessoas livres e iguais – de uma perspectiva produtivista que diverge ligeiramente da de Rawls, enfatizando o *trabalho* como um dos principais componentes da cooperação social. Cooperar, para o autor, significa *trabalhar*, não na produção ou distribuição de quaisquer bens e serviços, mas *na produção de bens e serviços socialmente desejáveis*. Assim, participar da cooperação social significa engajar-se em trabalhos socialmente significativos:

[...] as sociedades existem (tanto em termos descritivos quanto normativos) porque produzem bens e serviços que proporcionam uma boa vida humana. Segurança (pessoal e da propriedade), estabilidade (de regras e relações) e fornecimento de bens e serviços desejáveis (aprendizado e educação, cultura e ciência, cuidados de saúde e habitação, tecnologia e os meios necessários para uma vida cômoda – agricultura, aquecimento e refrigeração, encanamento e assim por diante): a sociedade é o empreendimento cooperativo pelo qual nós produzimos conjuntamente todos esses bens (von Platz, 2016, p. 291).

A esta maior ênfase no trabalho como um aspecto central da cidadania democrática o autor correlaciona sua releitura da concepção de pessoal moral, dotada, a seu ver, não de dois, mas de *três poderes morais* que correspondem às agências ética, política e econômica (cf. 2020a, p.22). Além das capacidades de formular, revisar e perseguir uma concepção do próprio bem e de compreender e agir com base em princípios de justiça mutuamente aceitáveis, von Platz sustenta que a capacidade para se engajar economicamente na cooperação social através do trabalho é, de igual maneira, um poder característico da personalidade moral (cf. 2016, p.292; 2020b, pp.104-105). “É através do exercício dos poderes da agência econômica que os cidadãos e cidadãs participam da cooperação social (assumem ônus) e, deste modo, adquirem um direito a uma justa parte do produto (os benefícios)” (2020a, p.23). Desta perspectiva, a agência econômica fica situada no mesmo patamar de importância que as agências ética e política, servindo de base para a posição crítica do autor com relação à suposta subestimação dos direitos e das liberdades econômicas na justiça como equidade (cf. Id., 2020b).

---

<sup>49</sup> Para uma apresentação das ideias fundamentais da teoria da justiça de Rawls, ver seção 1.1 deste trabalho.

Ao contrário de Tomasi e Shapiro, von Platz não advoga o entendimento de um extenso leque de liberdades econômicas irrestritas como direitos básicos, mas apenas dos direitos e liberdades que se relacionam à capacidade para participar da cooperação social através do trabalho. Esses direitos incluem, naturalmente, o direito a um trabalho socialmente significativo (com a discricionariedade de aproveitar ou não dessa oportunidade), além de direitos à assistência médica e à educação básica a todas as pessoas, porquanto o acesso a esses direitos são condições necessárias ao desenvolvimento e exercício da capacidade para o trabalho (cf. 2016, pp.289, 290). Ao interpretar tais direitos como básicos, o autor se compromete com a sua disposição constitucional, isto é, não relega a sua especificação ao estágio legislativo. Destarte, as exigências de sua concepção de justiça socialdemocrata (que, segundo o próprio, correspondem grosso modo aos dois princípios da justiça como equidade) são assim sumarizadas:

Em primeiro lugar, a justiça exige que todos os cidadãos e cidadãs tenham acesso ao desenvolvimento e exercício dos poderes morais necessários para participar da cooperação como pessoas livres e iguais: as capacidades de agência econômica, ética e política. Assegurar o desenvolvimento e o exercício desses poderes possibilita a cooperação social. Em segundo lugar, para garantir uma distribuição justa dos encargos, a justiça requer que as oportunidades de acesso a empregos e cargos dependam das habilidades e da disposição para utilizá-las, ao invés da classe de origem dos pais ou qualquer outra característica irrelevante (A relevância aqui é definida em referência ao objetivo coletivo de produzir bens verdadeiramente desejáveis.). Este segundo requisito propõe uma variação do princípio de igualdade equitativa de oportunidades: o acesso a cargos e empregos deve variar conforme as habilidades e disposição para o trabalho. Em terceiro lugar, os benefícios da cooperação devem ser distribuídos de maneira equitativa para todas as partes cooperantes (von Platz 2020a, pp.22-23).

No que tange especificamente à configuração institucional de um WSC ideal embasado na socialdemocracia, von Platz afirma que desigualdades socioeconômicas que violem o valor equitativo das liberdades políticas e/ou a igualdade equitativa de oportunidades (restrita a cargos e empregos socialmente significativos) não se fariam presentes (cf. *Ibidem*, p.24). Nesta matéria, a posição do autor assemelha-se à posição de Martin O'Neill (2012), para quem as medidas de isolamento podem ser suficientes para blindar o processo político da influência do poder econômico concentrado, assim como a igualdade equitativa de oportunidades pode ser assegurada com o provimento de um sistema educacional universal de

qualidade associado a medidas que bloqueiam a transmissão intergeracional de vantagens. O único componente da justiça como equidade que não poderia ser realizado no WSC socialdemocrata idealizado por von Platz é o princípio da diferença que, segundo o autor, precisaria ser substituído por um princípio de reciprocidade distributiva menos exigente (cf. von Platz, 2020a, p.27). No intuito de encerrar nossa análise da relação entre capitalismo e justiça como equidade, passemos, pois, a um escrutínio da possibilidade de um WSC ideal atender às exigências normativas da justiça como equidade.

### 2.3.3 Por que não o capitalismo?

Tendo como base a exigência do valor equitativo das liberdades políticas afirmada pelo primeiro princípio de justiça, a rejeição dos WSC depende, primordialmente, tanto da efetividade das medidas de isolamento quanto das políticas limitarianas<sup>50</sup> implementadas, isto é, das políticas que almejam expressamente impedir o acúmulo excessivo de riqueza e a concentração de propriedade nas mãos de poucas pessoas. Von Platz sustenta que, “no nível necessário, um estado de bem-estar capitalista socialdemocrata empregaria tanto estratégias que visam limitar as desigualdades de riqueza quanto isolar o poder político da riqueza pessoal” (von Platz, 2020a, p.25). Contudo, não apenas não nos parece óbvio que sua concepção de justiça socialdemocrata demanda a limitação patrimonial, já que se supõe que as medidas de isolamento podem funcionar suficientemente bem no impedimento da dominação da esfera política por interesses privados, como não é possível assegurar que a natureza das desigualdades permitidas nos WSC, isto é, as desigualdades de *status* advindas da concentração da propriedade e do controle sobre os meios de produção e recursos naturais, não abrirá margens para a manifestação de diferentes formas de dominação que sabotam a consecução dos próprios propósitos do regime.

A eficácia das medidas de isolamento é uma questão empírica, cuja verdade não pode ser atestada ou quantificada *a priori* por uma investigação filosófica. Dispondo de motivos razoáveis para supor a sua insuficiência na prevenção do fato

---

<sup>50</sup> O termo é de Robeyns (2023).



da dominação<sup>51</sup>, a fim de que uma conjuntura social e institucional de fundo propícia à consecução do valor equitativo das liberdades políticas se estabeleça e se mantenha no decorrer do tempo, consideramos necessário o emprego de medidas especificamente direcionadas à disseminação da riqueza e das diversas formas de propriedade. Von Platz, por sua vez, interpreta este problema sob um prisma diametralmente oposto: “dado que vários esquemas de isolamento empregados em diferentes países parecem, de alguma forma, efetivos em gerar o resultado desejado” (2020a, p.25), políticas limitarianas seriam colocadas em prática apenas na eventual falha das políticas de isolamento e, ao que parece, apenas após a manifestação das formas indesejadas de dominação que justamente buscam prevenir. De nossa perspectiva, dada a nocividade das consequências da dominação da política pelo poder econômico, os delegados de uma convenção constituinte reconheceriam a necessidade de uma previsão constitucional, ancorada na consecução do valor equitativo das liberdades políticas, para a limitação patrimonial, para a dispersão da propriedade entre os cidadãos e cidadãs ou mesmo para a publicização da propriedade de certos ativos econômicos de maior relevância<sup>52</sup>.

Ademais, mesmo que um WSC ideal como a socialdemocracia proposta por von Platz coloque em prática políticas rigorosas de limitação de patrimônio, estreitando, em termos quantitativos, as desigualdades econômicas permitidas, se certos ativos econômicos de crucial importância estiverem sob controle direto de uma parcela diminuta da população, ainda perdurará o risco de que este grupo de proprietários, em razão do controle dos ativos que possuem, exerça outras formas injustificadas de poder sobre a sociedade como um todo. Em outras palavras, mesmo que um WSC ideal seja capaz de comprimir as desigualdades econômicas a uma proporção aceitável, persistirá um problema que versa não sobre a extensão, mas sobre a natureza das desigualdades e com o que há de errado com o capitalismo em si, a saber: o direito à propriedade privada dos meios de produção e recursos naturais.

Em “Money in Politics”, Thomas Christiano (2012) nos apresenta quatro vias nas quais o poder econômico faz-se influenciar na política democrática: por meio de

---

<sup>51</sup> Para uma análise mais detalhada do fato da dominação e das medidas de isolamento, ver seção 1.2.4 deste trabalho.

<sup>52</sup> Sobre isto, ver seção 3.2.2 deste trabalho.

votos, como barreira de representatividade de interesses, como meio de influenciar opiniões e como poder político independente. Dessas, as duas primeiras poderiam ser efetivamente barradas através das medidas de isolamento (cf. Ali, 2023, pp. 45-46), ao passo que a terceira seria consideravelmente enfraquecida pela atuação de políticas limitarianas. Entretanto, dado que um WSC ideal não dispersaria a posse da propriedade privada dos meios de produção e recursos naturais, e dado que o controle oriundo da posse desses ativos tem o potencial de interferir significativamente no modo como as políticas públicas são colocadas em prática em um regime capitalista, a última via de transposição do poder econômico em poder político apresentada por Cristiano não poderia ser suficientemente evitada, mesmo em um WSC ideal.

A fim de ilustrar esta impossibilidade, pensemos em um cenário hipotético no qual a sociedade civil participa ativamente na deliberação e escolha dos rumos da matriz energética de seu país, por meio de plebiscitos, audiências públicas e através do governo representativo. Após considerar diferentes alternativas, a sociedade opta por migrar para uma matriz de energia limpa, altamente eficiente e tecnológica, como a fusão nuclear. Tal transição recebe a previsão para ocorrer a longo prazo (diga-se, vinte anos), e contém amplo apoio popular. Contudo, uma decisão dessa magnitude revela uma série de obstáculos, com custos elevadíssimos com formação de mão de obra qualificada, construção de infraestrutura física, desenvolvimento e aquisição de equipamentos altamente tecnológicos, investimentos de retorno incerto em pesquisas científicas de ponta, coleta e refino de matérias-primas e assim por diante. Em um cenário como o descrito, há a possibilidade de que toda a classe de proprietários cujas atividades seriam diretamente afetadas pela transição energética – proprietários de montadoras de veículos de motores de combustão interna, petroleiras, proprietários de usinas de gás natural e carvão e, possivelmente, mesmo proprietários de usinas eólicas e fotovoltaicas – se aborreça com a decisão e, dada a atual dependência dessas fontes de energia menos eficientes, não-renováveis e/ou poluentes, tal classe poderia boicotar a transição da matriz energética ou chantagear o governo, ameaçando encerrar repentinamente suas atividades (o que geraria desemprego em massa e falta de abastecimento de energia) e realocar suas forças produtivas em outros países, a menos que compensações e incentivos diversos (como isenções fiscais, flexibilizações de normas trabalhistas, ambientais e créditos privilegiados)

sejam implementadas em seu favor, o que atrasaria a transição e aumentaria, ao invés de diminuir, a dependência dos bens e serviços sob seu controle. Um outro exemplo lembrado por Thomas Christiano em “The Uneasy Relationship Between Democracy and Capital”, versa precisamente sobre a tensão entre o poder oriundo da propriedade privada e a consecução do bem-estar em uma sociedade capitalista:

Por exemplo, com o intuito de elevar o bem-estar dos trabalhadores menos favorecidos, o governo implementa um aumento no salário mínimo. [...] Muitos economistas argumentam que os empresários poderiam demitir os trabalhadores como uma consequência desse tipo de política, resultando em uma diminuição geral do bem-estar dos trabalhadores menos favorecidos. [...] Outra possibilidade é a recusa do governo em cumprir com sua promessa de aumentar o salário mínimo, fundamentada no receio de que os empresários demitam muitos trabalhadores em resposta, boicotando, através disso, os objetivos da medida (Christiano, 2010, p.196).

Exemplos como esses indicam que o controle sobre o capital produtivo capacita uma classe de proprietários a constranger e subjugar a sociedade civil e o poder público a fim de obter ou manter vantagens e evadir novos encargos (trabalhistas, fiscais, ambientais etc.), em especial quando compensações diversas não são oferecidas. Como consequência, os ideais de autodeterminação democrática e de cooperação social entre cidadãos-trabalhadores, como o imaginado por von Platz, ficam seriamente comprometidos, já que a consecução dos propósitos sociais democraticamente escolhidos poderia ser protelada ou mesmo impedida por confrontar interesses e forças sociais firmemente estabelecidas. Ademais, o trabalho socialmente significativo não seria socialmente definido, isto é, definido pelos próprios cidadãos e cidadãs no papel de trabalhadores, mas por uma classe restrita de indivíduos com um grande poder de decisão sobre o que será produzido, quanto, quando e como.

A natureza das desigualdades e as formas de dominação que poderiam emergir em um WSC também contrariam o forte ideal de reciprocidade expresso pelo princípio da diferença, que restringe o leque de desigualdades sociais e econômicas permissíveis àquelas que se voltam ao benefício dos membros menos favorecidos da sociedade<sup>53</sup>. Isto ocorre porque, mesmo que todas as políticas assistencialistas e

---

<sup>53</sup> Sobre a impossibilidade de um WSC ideal em atender às exigências do princípio da diferença, concordam O'Neill (2012, pp.87-91) e von Platz (2020a, p.27).

redistributivas sejam percebidas como aplicações institucionais do princípio da diferença, ou seja, como justas compensações aos grupos menos privilegiados dos maiores incentivos e remunerações dos mais favorecidos<sup>54</sup>, quando poder de decisão dos rumos da vida social encontra-se preenchido de desigualdades socioeconômicas injustificadas, as bases sociais do autorrespeito<sup>55</sup> e do respeito mútuo ficam enfraquecidas de tal modo que os excluídos ou ignorados deixam de afirmar os princípios de justiça como seus e se retraem em seu próprio mundo social (cf. Rawls, 2001, p,128).

Em resumo, a incapacidade de um WSC ideal de atender as exigências da justiça como equidade sustenta-se, em primeiro lugar, na possível insuficiência das políticas de isolamento em coibir a dominação da política pelo poder econômico; em segundo lugar, na presença ou ausência de políticas antiacumulação, isto é, voltadas a coibir o acúmulo de riqueza em poucas mãos; e, por fim, nas consequências da garantia do direito à propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais como um direito básico, característica que consideramos inerente a todas as vertentes de capitalismo. De uma perspectiva rawlsiana, opor-se à opção por um WSC ideal para a realização institucional da justiça depende de um equilíbrio de razões mais tênue do que as razões para se opor a um LFC. Por outro lado, se não é possível afirmar que a concepção rawlsiana abraça um WSC ideal como uma das vias para sua plena consecução institucional, também não é possível negar a contiguidade de uma fração considerável das políticas públicas que seriam implementadas neste regime com o ideal de cooperação social entre pessoas livres e iguais subjacente à concepção de justiça de Rawls. Mesmo que o WSC ideal não deva ser entendido como uma utopia no sentido aqui empregado, é inegável que representa um progresso

---

<sup>54</sup> A esse respeito, ver Brettschneider (2012), para quem os direitos de bem-estar – como os direitos materiais assegurados pelas políticas redistributivas presentes nos WSC – são compensações justas à exclusão de terceiros decorrentes do direito à propriedade privada.

<sup>55</sup> Para Werle o autorrespeito “se baseia em nossa autoconfiança enquanto membros plenamente cooperativos da sociedade, proporcionando um sentimento seguro do próprio valor, uma convicção firme de que vale a pena procurar realizar sua própria concepção do bem. Ele depende de e é incentivado por certas características públicas das instituições sociais básicas, de como elas funcionam juntas e como se espera que as pessoas aceitem esses arranjos, considerem e tratem umas às outras. Isso porque o sentimento de nosso próprio valor, assim como nossa autoconfiança, depende do respeito e da reciprocidade que os outros demonstram ter por nós” (2014, pp.77-78). Neste sentido, as desigualdades de *status* permitidas em um WSC ferem o sentimento de autorrespeito em um ponto crucial, a saber: o de sentir-se como um membro igual da cooperação social.

considerável em direção ao ideal de uma sociedade democrática justa, especialmente quando comparado com a brutal desigualdade de renda e riqueza característica de diversas sociedades democráticas contemporâneas.

### 3 O SOCIALISMO RAWLSIANO

Neste capítulo, abordamos a interpretação rawlsiana da ideia de socialismo e a possibilidade de realização da justiça como equidade neste regime socioeconômico. Iniciamos analisando as características que distinguem o socialismo dos demais regimes e passamos, na sequência, à abordagem de William Edmundson acerca da necessidade de as partes da posição original optarem pelo socialismo democrático liberal (LDS) como o único capaz de realizar a justiça como equidade. Neste ínterim, abordamos a distinção entre propriedade estatal e propriedade social, bem como o conceito de "meios de produção", de suma importância dada a exigência da socialização de sua propriedade. Concluímos com uma análise crítica dos argumentos de Edmundson em favor do socialismo liberal da ótica das partes da posição original, que considera os aspectos da publicidade, estabilidade e reciprocidade da teoria da justiça de Rawls.

#### 3.1 SOCIALISMOS: TIPOS E TRAÇOS PRINCIPAIS

A ideia de socialismo recebe uma atenção ligeiramente maior do que a ideia de capitalismo nas quatro principais obras de Rawls (*TJ*, *PL*, *TLOP* e *JAF*). Ainda assim, a concisão desse enfoque pode ser atribuída à suposição, por parte do filósofo, de que seus leitores e interlocutores possuem certa familiaridade com o socialismo em virtude da inegável influência do pensamento de Karl Marx (1818-1883) e do fenômeno soviético nas teorias políticas e nas configurações institucionais de diversas nações ao longo do século XX.

Em *JAF*, Rawls propõe a distinção entre dois tipos de regimes socialistas: o socialismo de estado com comando econômico centralizado e partido único (CCS), "tal qual o que vigorou na União Soviética" (Rawls, 2007, p.323), incapaz de realizar a concepção política da justiça como equidade, e o socialismo democrático liberal (LDS), que pode realizar a justiça rawlsiana. Rawls considera que o CCS não é capaz de realizar institucionalmente os princípios da justiça como equidade pois, em seu entendimento, o regime:

[...] viola os direitos e as liberdades básicas iguais, isso sem mencionar o valor equitativo dessas liberdades. Uma economia de comando é aquela que é guiada por um plano econômico geral adotado a partir do centro e faz relativamente pouco uso de procedimentos democráticos ou de mercados (exceto como medidas de racionamento) (Rawls, 2001, p.138).

Ademais, ao apontar alguns contrastes entre a POD e os diferentes regimes socialistas, afirma:

Tanto a democracia de cidadãos-proprietários quanto um regime socialista liberal estabelecem uma estrutura constitucional para a democracia política, garantem as liberdades básicas com o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, e regulam as desigualdades sociais e econômicas por um princípio de mutualidade, quando não pelo princípio da diferença.

Enquanto no socialismo os meios de produção são de propriedade da sociedade, supomos que, do mesmo modo que o poder político se encontra dividido entre um número considerável de partidos democráticos, o poder econômico está disperso entre as empresas como quando, por exemplo, a direção e a administração de uma empresa são eleitas, se não estiverem diretamente nas mãos de sua própria força de trabalho. Em contraste com uma economia socialista de comando estatal, as empresas no socialismo liberal atuam dentro de um sistema de mercados livres e funcionalmente competitivos. A liberdade de escolha de ocupação também se encontra assegurada (Ibidem).

Partindo dessas considerações, podemos destacar quatro características que, em maior ou menor medida, atuam tanto na distinção dos regimes socialistas entre si quanto em relação aos outros regimes socioeconômicos: 1) a organização do sistema de propriedade, que inclui sua forma (estatal ou social) e o direito dos trabalhadores de participarem da gestão dos locais de trabalho; 2) a organização do sistema econômico, com ou sem o uso dos mecanismos de mercado para precificação e distribuição de produtos e serviços; 3) a dispersão do poder entre um ou vários partidos políticos, bem como a garantia das liberdades políticas com seu valor equitativo; e 4) o sistema de direitos e liberdades básicas, especialmente a liberdade de escolha de ocupação e a persecução da igualdade equitativa de oportunidades.

Antes de prosseguirmos com a análise dessas características e dos argumentos em favor da adoção do LDS em detrimento do CCS, é importante observar que, assim como há uma ampla gama de configurações institucionais capitalistas que se situam entre o *laissez-faire* e o *welfare state*, o mesmo ocorre com os regimes socialistas. Em outras palavras, o socialismo democrático liberal idealizado por Rawls e o socialismo de comando econômico centralizado ao modo da URSS não

esgotam o amplo sentido contemplado pelo regime socioeconômico em questão. Em *China: O Socialismo do Século XXI*, Jabbour e Gabriele contrastam, de um lado, as economias socialistas tradicionais, de inspiração soviética e planejamento centralizado, dentre as quais Cuba e Coreia do Norte são representantes contemporâneos, e, de outro lado, as economias planificadas de orientação socialista de mercado, das quais são exemplos China e Vietnã (Jabbour, Gabriele, 2021, pp.32-33). Essas últimas destacam-se por atingirem elevados níveis de desenvolvimento econômico nas últimas décadas, dispondo, para tal, tanto de mecanismos de mercado para regular preços no curto prazo, quanto de poderosos planejamentos estatais de longo prazo, além de controle direto e indireto de boa parte das atividades econômicas via empresas estatais e financiamentos públicos (Ibidem, p.34). A combinação entre esses elementos extrapola a abordagem de Rawls dos regimes socialistas, mas uma análise pormenorizada de sua organização institucional não será aqui levada a cabo em razão da ausência de uma cultura político-democrática robusta nessas sociedades – precisamente um dos pilares nos quais se alicerça a teoria da justiça como equidade.

### 3.2 COMPREENDENDO O SOCIALISMO DEMOCRÁTICO LIBERAL

Conforme apontamos na Introdução, alguns intérpretes de Rawls sustentam que o agnosticismo do filósofo quanto à preferência por um regime socioeconômico específico é injustificado e que, se há razões suficientes e fundamentadas nos princípios e valores expressos pela concepção política da justiça como equidade para preferir um regime em detrimento de outros, então tal preferência deve ser levada às últimas consequências, o que resultaria em uma correlação direta entre a concepção de justiça proposta por Rawls e uma organização social, política e econômica predeterminada. William Edmundson é um desses intérpretes. Em *John Rawls: Reticent Socialist*, o autor afirma que os compromissos fundamentais da justiça como equidade com a publicidade, estabilidade e reciprocidade seriam mais bem atendidos no LDS do que em todos os outros regimes socioeconômicos, incluindo a POD (cf. Edmundson, 2017, p.15). Edmundson mergulha profundamente nos meandros argumentativos da teoria rawlsiana, pautando-se especialmente pela segunda etapa de deliberação das partes da posição original, na qual se presume a presença das



tendências psicológicas especiais, como inveja, rancor, desejo de dominação, tendência à submissão e aversão ao risco e à incerteza (cf. Rawls, 1999a, pp.464-474; 2001 pp.180-184). Considerando a acuidade de seu raciocínio e o impacto de seus trabalhos, é mister que analisemos o argumento de Edmundson em minúcia, expondo seus méritos e limitações para que, ao cabo, argumentemos em favor da manutenção do agnosticismo rawlsiano quanto à preferência por um regime socioeconômico específico.

Em *PL*, Rawls distingue três tipos de direito à propriedade, sendo um mais restrito e outros dois mais abrangentes: em sentido restrito, a propriedade é entendida como propriedade pessoal, isto é, o direito de possuir aquilo que é necessário para assegurar o senso do próprio valor; em sentido abrangente, é entendida ou como propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais, ou como o direito igual de participar das decisões gerenciais dos locais de trabalho (Rawls, 2005, p.298). Há, em linhas gerais, um alinhamento ou correlação entre as duas interpretações abrangentes das formas de propriedade e os regimes socioeconômicos: enquanto a POD e as diferentes vertentes de capitalismo permitem a propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais, o LDS não apenas não autoriza esse direito como parece requerer, ou ao menos oportunizar em um nível maior do que os outros regimes, a gestão democrática dos locais de trabalho por parte dos próprios trabalhadores e/ou dos cidadãos e cidadãs em geral. A justiça como equidade incorpora apenas a forma restrita de propriedade, dada a sua indispensabilidade ao adequado desenvolvimento e pleno exercício dos dois poderes da personalidade moral: a capacidade de formular, revisar e perseguir uma concepção do próprio bem e a capacidade para dar mostras de um senso de justiça, isto é, de compreender e agir a partir de princípios ordenadores das instituições sociais em condições de respeito recíproco. A decisão relativa às formas mais abrangentes de propriedade deve ser postergada, segundo Rawls, ao estágio legislativo, já que as circunstâncias históricas e econômicas específicas de cada sociedade – informações que não se encontram à disposição das partes da posição original e dos delegados e delegadas da convenção constituinte (*Ibid.*, p.338) – precisam ser conhecidas e levadas em consideração.

No intuito de refletir sobre as consequências e eventual compatibilidade das formas abrangentes de propriedade com a justiça como equidade, Edmundson desenvolve, semelhantemente a Shapiro e Tomasi, uma hipótese na qual as partes da posição original optam por um regime socioeconômico que permite a propriedade privada dos meios de produção e dos recursos naturais, utilizando-se para tal de dois argumentos: o leque de concepções de bem permitidas pela justiça como equidade e a tendência humana “natural” ao aprimoramento descrita pelo Princípio Aristotélico<sup>56</sup>. Preterir o direito à propriedade privada dos meios de produção ou relegá-lo ao estágio legislativo implicaria, segundo esta hipótese, impedir ou subordinar a possibilidade de persecução de um conjunto de concepções de bem – as ligadas ao empreendedorismo e à administração dos próprios negócios, por exemplo – não apenas à concepção política de justiça vigente, mas, especialmente, a uma conjuntura histórica, social e política favorável. De antemão, sugere Edmundson, não há um desejo implícito de dominação ou de subordinação alheia na consecução dessas concepções de bem, e uma eventual deliberação das partes da posição original acerca dos riscos e benefícios de uma forma ou outra de propriedade – as diferentes manifestações de injustiça que seriam possibilitadas pela propriedade privada dos meios produtivos contra a restrição das liberdades individuais no âmbito econômico – poderia pender em favor da primeira opção: “Nunca houve a chance de que o sonho de dominação de um Proto-Stalin pudesse dar certo. Seu interesse tem peso zero [nas considerações das partes da posição original]. Por outro lado, o sonho de um Proto-Jobs nada tem a ver com isso” (Edmundson, 2017, p. 23). Ademais, dada a tendência psicológica bem estabelecida pelo Princípio Aristotélico, as partes sentir-

---

<sup>56</sup> Segundo Rawls, “os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis” (Rawls, 2008, pp.526-7). Sob nossa perspectiva, Rawls está correto em conceder uma ampla margem à atuação deste princípio já que, de outro modo “os seres humanos achariam sua cultura e sua forma de vida monótonas e vazias de sentido” (Rawls, 1999a, p.377). Contudo, parece-nos mais acertado conceber o Princípio Aristotélico não como uma característica natural ou essencial dos seres humanos, mas apenas como uma tendência psicológica (Ibid., p.376) que deve ser institucionalmente considerada para assegurar diversas formas possíveis de autorrealização. Postular sua verdade irrestrita ou atribuir a ela o *status* de lei implicaria desconsiderar as capacidades humanas de encontrar fruição em atividades simples, quotidianas e descomplicadas.

se-iam encorajadas "a garantir àqueles que representam um direito de possuir meios produtivos amplo o suficiente para satisfazer o gênio empreendedor de um Steve Jobs" (Ibidem, p.24). Ao cabo deste exercício imaginativo, Edmundson sugere que o direito à propriedade privada dos meios produtivos viabilizaria a persecução de duas (bastante) diferentes concepções ou doutrinas abrangentes do bem: uma ligada à capacidade de empreender e administrar com amplo controle o próprio negócio, que doravante chamaremos de *concepção de bem-empreender*, outra ligada ao puro desejo de riqueza e acumulação de capital.

A justiça como equidade oferece bons argumentos para não considerar a segunda concepção como razoável ou permissível. Em *TJ*, Rawls sustenta que as partes da posição original são autointeressadas e mutuamente desinteressadas, isto é, não se interessam pelos anseios e desejos alheios (cf. Rawls, 2008, p.16,175-6). Sua preferência por um quinhão maior de bens sociais primários (dentre os quais incluem-se a riqueza e, por que não, o direito à propriedade privada e o controle que a acompanha) baseia-se na admissão de que são meios polivalentes, isto é, condições necessárias à persecução de seus próprios interesses, quaisquer que sejam as formas específicas que estes assumam uma vez retiradas as restrições do véu de ignorância. Em *PL*, o argumento dos bens primários mantém o traço do desinteresse mútuo mas perde seu caráter meramente instrumental, já que Rawls passa a ancorar a preferência pelo maior índice desses bens não a um suposto conjunto de interesses racionais universais, mas a uma concepção da personalidade moral e à capacitação para o desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes morais (Rawls, 2011, p.125), que compõem os interesses superiores dos cidadãos entendidos como livres e iguais. Acrescentando a isso o fato de que, já na posição original, presume-se a garantia de um mínimo social suficiente ao exercício das liberdades básicas a todos os cidadãos e cidadãs, conclui-se que "a pessoa que escolhe tem uma concepção do bem que a leva a preocupar-se muito pouco, quando muito, com o que possa ganhar acima da remuneração mínima" (Ibid., p.188).

Diante do exposto, nota-se que o ímpeto de riqueza relativa é descartado pelas partes da posição original em virtude do desinteresse mútuo e de seu desejo de garantir um quinhão de bens primários suficiente à consecução dos seus interesses de mais alta ordem, ao passo que o ímpeto de riqueza absoluta se enfraquece

consideravelmente com a garantia de um mínimo social adequado a todas as pessoas. Ademais, na segunda etapa da posição original, as partes descartam qualquer concepção política de justiça que abre margens para a manifestação de doutrinas abrangentes cujo núcleo resida ou na pura acumulação de patrimônio, ou na incessante busca de superioridade material sobre os concidadãos. Em verdade, o argumento desenvolvido por Rawls direciona-se exatamente à posição contrária: é dever da concepção política adotada na posição original evitar a emergência de certas tendências psicológicas especiais, isto é, de motivações e sentimentos prejudiciais à estabilidade social e ao senso compartilhado de reciprocidade e de cooperação social. O fomento ou mesmo a indiferença diante dessas tendências é razão suficiente para descartar a viabilidade da concepção de justiça em pauta. A justiça como equidade visa expressamente evitar a emergência de tais sentimentos e, caso eles venham a se manifestar, espera-se que o senso de justiça compartilhado e construído sob a vigência de instituições justas seja forte o suficiente para contrabalançar as tendências à injustiça generalizada e à instabilidade.

No que tange à concepção de bem-empresender, isto é, ao componente empreendedor, não “puramente acumulador” do direito à propriedade privada, afirma Edmundson:

Uma concepção de bem que se baseia tão somente no componente empresarial da propriedade [...] não poderia ser excluída de representação na posição original. A capacidade de comandar e de controlar os recursos produtivos está intimamente ligada às condições para o exercício do segundo poder moral, a capacidade de formar e buscar uma concepção (não desarrazoada) do bem (Edmundson, 2017, p.26).

Sendo verdadeira a afirmação acima (e acreditamos que ela é), a concepção de bem-empresender deve poder ser perseguida nos regimes socioeconômicos que visam realizar a concepção política da justiça como equidade, inclusive em alguma vertente de socialismo. No capítulo anterior, vimos que uma tal concepção só seria permitida sob a condição de que o controle sobre os ativos econômicos não seja ilimitado, isto é, esteja sujeito aos limites da justiça, dada a prioridade do justo sobre o bem. Isto quer dizer que o poder e controle exercido pelos gestores-empresendedores sobre os ativos econômicos não pode ser tal que suprima a autonomia dos demais trabalhadores, traduza-se em diferentes formas de dominação

e subordinação ou, em resumo, mine as bases sociais do autorrespeito e do respeito mútuo. Em verdade, a perseguição de qualquer concepção abrangente do bem deve sujeitar-se aos limites da justiça, e isto não é, por si mesmo, um defeito da concepção.

Se tanto a POD quanto o LDS devem abrir alguma margem para a perseguição da concepção (não-desarrazoada) de bem-empresário, que aspectos distinguem, afinal, os dois regimes entre si? Edmundson sustenta que esta distinção, ao contrário do que poderia parecer a princípio, não pode ser levada a cabo tão rapidamente, haja vista que Rawls não aborda em profundidade o contraste entre POD e LDS, mas apenas entre POD e WSC. As razões que fundamentam a recusa de Rawls do WSC como regime viável à consecução plena da justiça como equidade já foram por nós analisadas no capítulo anterior. Naturalmente, espera-se que o LDS se sobressaia ao WSC tão bem quanto a POD; para Edmundson, como veremos, o LDS se sai melhor nos pontos relevantes (publicidade, estabilidade e reciprocidade) e, por isso, seria preferido pelas partes da posição original a todos os regimes que permitem a propriedade privada dos meios de produção e recursos naturais, incluindo a POD.

Em seu sentido mais amplo, a ideia de socialismo manifestada por Rawls concorda, segundo Edmundson, com a concepção schumpeteriana de socialismo, segundo a qual este regime não se define *a priori* nem como democrático, nem como liberal (Edmundson, 2017, p.29). Isto significa que a distribuição do poder político nos regimes socialistas não necessariamente envolve a participação dos cidadãos e cidadãs, e não há necessariamente um conjunto universal de direitos irrevogáveis ou invioláveis, “que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (Rawls, 2008, p.4). Em verdade, a rejeição de Rawls do CCS emana exatamente desses dois pontos centrais, ainda que a classificação “de estado” possa ser inadequada para definir ou distinguir este tipo de socialismo do socialismo democrático preferido pelo filósofo. Voltaremos a esse ponto na seção subsequente.

Fundamental à definição de qualquer regime socioeconômico (e, conseqüentemente, à definição de socialismo) é o conceito de propriedade ou, mais especificamente, o modo como as principais instituições sociais do regime em questão garantem os direitos de propriedade sobre recursos naturais e meios de produção. Em *TJ*, Rawls aponta que a clássica distinção entre economia socialista e economia de propriedade privada assenta-se sobre o tamanho do setor público, “(medido pela

fração do produto total que é gerado por empresas estatais, que sejam geridas por *funcionários do Estado ou por conselhos de trabalhadores*) [e que] no socialismo é muito maior” (Rawls, 2008, p. 331, itálicos nossos). Na mesma obra, ao tratar especificamente do socialismo liberal, o filósofo afirma que, neste, “os meios de produção são de propriedade pública e as empresas são geridas por conselhos de trabalhadores, por exemplo, ou por agentes indicados por eles” (Ibid., p. 349). Em *JAF*, por sua vez, é dito que “no socialismo [liberal], os meios de produção são de propriedade da sociedade” (Id., 2001, p.138). Nos regimes de propriedade privada, em contrapartida, “o número de empresas públicas é presumivelmente pequeno e, de qualquer forma, limita-se a casos especiais, como os serviços públicos e os transportes” (Id., 2008, p. 331).

Diante do exposto, poder-se-ia afirmar que o LDS se caracteriza pela propriedade pública dos meios de produção, ao passo que a POD garante o direito à propriedade privada desses bens e ativos, desde que amplamente disseminada. Contudo, a abordagem rawlsiana das formas de *propriedade pública* ou *propriedade social* em oposição a *propriedade estatal*, bem como das formas de propriedade admitidas pela POD e pelo LDS são, talvez propositalmente, imprecisas e indeterminadas, o que enfraquece a distinção entre os regimes. Para piorar, Rawls não especifica sua compreensão do termo “meios de produção”, e o argumento que emprega para sustentar que as formas de propriedade pública ou social são necessariamente melhores do que a propriedade estatal é contestável. O esclarecimento dessas questões é de suma importância se nosso objetivo é distinguir os regimes socioeconômicos entre si e compreender as razões que sustentam a preferência por um em detrimento dos demais. Começemos pelo último ponto.

### **3.2.1 Propriedade pública ou social versus propriedade estatal: distinção e preferência**

Em um argumento interessante, Edmundson coloca em xeque a posição de Rawls segundo a qual a propriedade pessoal é condição indispensável à manifestação de um senso de independência, das bases sociais do autorrespeito e do desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes morais (cf. Rawls,

2001, p.114). Em uma nota de rodapé em *JAF*, Rawls abstém-se de examinar em minúcia quais bens seriam abarcados pela propriedade pessoal, mas inclui “habitação e áreas privadas” neste conjunto (*Ibidem*). Tal posição é, como nota Edmundson, apenas uma afirmação, pois o filósofo não investiga ou elenca as razões pelas quais seria necessário assegurar a cada indivíduo o direito de propriedade sobre sua própria moradia. Segundo o intérprete:

Abstratamente, não é óbvio que uma sociedade que exige que todos os cidadãos vivam como inquilinos de residências estatais situadas em terrenos públicos seja hostil ao desenvolvimento e exercício dos poderes morais. [...] Pode ser que seja uma verdade psicológica geral a de que a posse de bens imóveis forma uma base social de autorrespeito, a despeito do fato de que os povos nômades prosperaram e alguns poucos ainda prosperam. Isso constituiria, no entanto, uma verdade muito controversa para estar disponível por detrás do véu de ignorância. O que estaria disponível, no entanto, é a verdade de que, em certas culturas, a casa própria foi valorizada a ponto de se tornar uma “base social do autorrespeito” (Edmundson, 2016, p.19).

Um argumento com a mesma estrutura pode ser empregado para colocar em questão a rejeição rawlsiana da propriedade estatal dos meios de produção e dos recursos naturais. Para tanto, consideremos, *abstratamente*, uma sociedade na qual vigora uma estrutura institucional de fundo que busca, de modo incontestado e publicamente reconhecido, assegurar os valores e princípios expressos pela concepção política da justiça como equidade, e na qual o Estado é proprietário dos principais meios de produção e controla a extração e o uso dos recursos naturais. Nesta sociedade, o acesso a cargos e posições de autoridade e responsabilidade, especialmente a cargos políticos e cargos e posições que envolvem o controle e gerenciamento dos ativos produtivos que compõem os setores-chave da economia, é equitativo, democrático, transparente e representativo. Supõe-se, igualmente, que o sistema eleitoral é eficiente e confiável, que as campanhas eleitorais são limpas e que há rotatividade na ocupação dos principais cargos, que os debates de interesse público são pautados, em regra, por razões públicas bem fundamentadas e que a participação política dos cidadãos e cidadãs é incentivada, ampla e bem-informada. Nessas circunstâncias ideais – uma legítima utopia socialista – os cidadãos e cidadãs não teriam boas razões para supor que a propriedade estatal dos meios de produção e dos recursos naturais represente, por si mesma, uma afronta ao valor equitativo das liberdades políticas, à igualdade equitativa de oportunidades ou ao ideal de

reciprocidade expresso pelo princípio da diferença. Se isto for plausível, então a rejeição do socialismo de estado como incapaz de realizar a concepção política da justiça como equidade não pode se sustentar *apenas* na forma de propriedade adotada por este regime.

A fim de tornar claro o que está sendo proposto: não nos parece haver uma conexão suficiente entre a propriedade estatal dos meios de produção e a impossibilidade de persecução institucional da justiça como equidade. Sem dúvidas, a falta de transparência na gestão dos meios de produção, a restrição arbitrária do acesso aos cargos administrativos de mais alto escalão e práticas como nepotismo, clientelismo e favoritismo representam sérias barreiras a esse propósito, e a desconfiança quanto à possibilidade de seu evitamento encontra algum respaldo nas experiências históricas do socialismo real do século XX. Entretanto, o conhecimento que estaria disponível às partes da posição original é o de que, se estiver acompanhada de nepotismo, falta de transparência etc., a propriedade estatal dos meios de produção resulta em diferentes formas de dominação e erosão do status de igualdade, não que tais práticas sejam inerentes à forma estatal da propriedade produtiva. Antes de manifestar a preferência pela propriedade privada disseminada dos meios de produção característica da POD, as partes da posição original teriam de deliberar acerca da viabilidade e efetividade de medidas pensadas justamente para evitar a manifestação das práticas mencionadas e suas consequências. Sendo tais medidas viáveis e eficazes, a preferência por uma ou outra forma de propriedade permanece relegada a estágios deliberativos posteriores (constitucional e/ou legislativo).

Ademais, a diferença entre propriedade pública ou social dos meios de produção e propriedade estatal está, da ótica dos regimes ideais, longe de ser evidente. O que Rawls parece conceber por propriedade estatal é, especificamente, a propriedade dominada por interesses de agentes políticos do Estado. Por outro lado, a propriedade pública ou social representa, para o filósofo, a propriedade compartilhada entre os cidadãos e cidadãs de uma mesma sociedade ou entre os trabalhadores e trabalhadoras de uma mesma empresa. Nas *LHPP*, ao falar do então recente colapso do socialismo na União Soviética e das razões pelas quais a filosofia social e econômica de Marx ainda se mantém relevante, Rawls elenca quatro



elementos constitutivos do LDS, dentre os quais destacam-se, para o presente propósito, os dois últimos:

- (a) Um regime político de democracia constitucional, com o valor equitativo das liberdades políticas.
- (b) Um sistema de mercados livres e competitivos, assegurado, se necessário, pela lei.
- (c) Um *esquema de empreendimentos de propriedade dos trabalhadores ou, em parte, também de propriedade pública* mantidos através de participações acionárias, administrados por diretores eleitos ou escolhidos internamente.
- (d) Um sistema de propriedade capaz de estabelecer uma distribuição ampla e mais ou menos homogênea dos meios de produção e recursos naturais (Rawls, 2007, p.323, itálicos nossos)

Note-se que os itens (c) e (d) acima sugerem a possibilidade, no LDS, da *propriedade privada compartilhada dos meios de produção entre os trabalhadores*, o que se presume ser uma característica central de outro regime socioeconômico: a democracia de cidadãos-proprietários (POD). Edmundson, por sua vez, também enfraquece a distinção propriedade pública *versus* propriedade estatal em outro sentido ao afirmar que “No socialismo [...] apenas o povo enquanto um corpo coletivo é puro proprietário [*pure owner*] dos meios produtivos que são centrais para ser um membro cooperativo [da sociedade]” (Edmundson, 2017, p.51). Se, tal como no caso hipotético anteriormente sugerido, o exercício do poder administrativo e coercitivo do Estado reflete as decisões do povo enquanto um corpo coletivo, e se se pressupõe que a democracia existente no âmbito político se faz presente em igual medida no âmbito econômico, segue-se que, da ótica dos regimes ideais, a diferenciação entre os conceitos de propriedade pública ou social e propriedade estatal esvazia-se ainda mais.

Entendemos que a distinção entre propriedade pública ou social e propriedade estatal é de pouco esclarecimento no caso de uma sociedade socialista democrática bem-ordenada e regulada pela concepção política da justiça como equidade. Nosso argumento sugere, em suma, que se o acesso aos altos cargos e posições políticas e administrativas for justo, então importa menos quem detém a propriedade sobre os meios produtivos (se o Estado ou os cidadãos diretamente, por meio de participação acionária, ou se a propriedade é compartilhada apenas entre os trabalhadores de determinado empreendimento produtivo) e mais o seu *controle*.

Assim, para distinguir os regimes socioeconômicos entre si, não há apenas que se considerar as formas de propriedade privada neles existentes, isto é, se os meios de produção são exclusivamente ou parcialmente de propriedade privada, estatal, pública ou social: é preciso despender considerável atenção à maneira como o controle sobre esses ativos é organizado e distribuído. Claramente, parece ser o caso de que, na POD, os meios de produção são ativos econômicos cuja propriedade e controle são compartilhados e disseminados (não necessariamente entre todos os cidadãos e cidadãs de uma sociedade, embora a POD também não exclua esta possibilidade). Adotando a definição de Edmundson (e não a de Rawls), temos que a forma de propriedade no LDS é a propriedade *social* dos meios de produção que compõem os setores-chave da economia:

O socialismo liberal proíbe a propriedade privada dos meios de produção, mas garante que cada cidadão tenha o direito de participar democraticamente, através do governo representativo, na direção e no controle geral (embora não na gestão rotineira) dos meios de produção que devem, sempre, ser de propriedade social.

[...] O envolvimento dos trabalhadores não é excluído e pode muito bem ser desejável – ou mesmo demandado – em outros termos, mas não é essencial ao socialismo tal qual Rawls compreendia este regime. O socialismo *liberal*, para Rawls, é um socialismo que visa garantir a justiça de fundo por sua integração com as instituições democráticas liberais (Edmundson, 2017, p.50).

### **3.2.2 Meios de produção, ou os setores-chave de uma economia socialista rawlsiana**

William Edmundson aponta que o conceito de “meios de produção”, fundamental à distinção dos regimes socioeconômicos entre si, também carece de um sentido claro e determinado na obra de Rawls (Edmundson, 2017, p.41). Tal inexatidão se traduz na dificuldade de compreender tanto as diferentes formas de propriedade (estatal, pública, social, comum) quanto as formas de gestão dos locais de trabalho demandadas pelos regimes ideais (i.e., se a administração deve ser centralizada, descentralizada, democrática com participação dos trabalhadores, com participação direta ou indireta dos cidadãos em geral etc.). Semelhante inexatidão não se restringe, contudo, apenas à obra de Rawls. À guisa de exemplo: no capítulo II de *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, ao tratar da ausência de sistematicidade que

o conceito de classe social apresenta no trabalho de Marx, Joseph Schumpeter destaca que "O princípio estratificador consiste na propriedade ou não dos meios de produção, como *as fábricas, o maquinário*, as matérias-primas e os bens de consumo que entram no orçamento do operário" (Schumpeter, 2017, p.33, itálicos nossos). Ironicamente, tal listagem deveras restrita contrasta com o amplo e diversificado rol de setores que, segundo Schumpeter, compõem os meios de produção e que poderiam ser submetidos a políticas de socialização ou nacionalização na Inglaterra: o sistema bancário; as companhias de seguros; o setor de transportes terrestres, incluindo ferrovias e transporte rodoviário; o setor de mineração e carvoeira; a indústria metalúrgica; a produção, transmissão e distribuição de energia elétrica; o setor de construção e de material de construção e, com justificativas especiais, a indústria de armamentos; indústria cinematográfica; construção naval; a terra e o agronegócio (cf. *Ibidem*, pp.312-314).

A inexistência de uma lista definitiva de quais ativos econômicos devem ser abrangidos pelo termo "meios de produção", acrescida ao fato de que Rawls não aborda o conceito diretamente mesmo incluindo a forma de sua propriedade nos elementos que distinguem os regimes socioeconômicos entre si (atribuindo, portanto, um papel central à ideia), evidencia a necessidade de um critério para demarcar quais setores, recursos ou ativos econômicos devem ser entendidos como componentes dos meios de produção e, conseqüentemente, cuja propriedade deve ser socializada. Dito de outro modo: um critério para distinguir quais ativos produtivos devem figurar na lista de ativos que compõem os meios de produção é mais útil, aos nossos propósitos, do que uma lista exemplificativa como a oferecida por Schumpeter. Tal critério deve ser compatível com os compromissos fundamentais da concepção política da justiça como equidade e aplicável em diferentes épocas e conjunturas sociais, políticas e econômicas.

Este último ponto merece realce visto que é incorreto asseverar que a centralidade de um setor econômico perdura indefinidamente. "A indústria carvoeira britânica da década de 1950 figurava entre os setores-chave da economia: ela deixou de fazê-lo" (Edmundson, 2017, p.41). O mesmo pode ser dito da indústria de construção naval e das indústrias fotográfica e de tabaco nos séculos XX e XXI. O advento de novas tecnologias, a emergência de preocupações ambientais e de saúde

pública e mudanças no perfil de preferências do público consumidor são apenas alguns dos fatores que languesceram a relevância das atividades desses setores, e mudanças como essas têm o potencial de impactar profundamente a relevância de diversos setores da economia. Como é de se esperar que uma sociedade efetivamente regulada pela justiça como equidade não apenas seja justa como continue a sê-lo no decorrer do tempo, de uma geração a outra (cf. Rawls, 2001, p.51), é mister exigir certa maleabilidade do critério em perquirição.

### 3.2.2.1 Os meios de produção segundo Edmundson

William Edmundson sugere dois critérios ligeiramente diferentes entre si para determinar quais ativos econômicos compõem os meios de produção. Em *John Rawls: Reticent Socialist*, sustenta que o sentido atribuído por Rawls ao conceito é o de setores-chave da economia (*the commanding heights of the economy*), termo cunhado e utilizado por Lenin na *Nova Economia Política* (cf. Edmundson, 2017, p.39). Isto significa que ativos produtivos de pequena escala, como pequenas propriedades de terra, oficinas de produtos artesanais e/ou personalizados, restaurantes, comércios e demais serviços provavelmente não seriam abarcados por esta definição. Segundo o autor:

Colocado de forma abstrata, os setores-chave da economia abrangem aquelas áreas nas quais a maior parte dos cidadãos, a maior parte do tempo, deve ter acesso para serem membros *cooperativos e produtivos* da sociedade e, portanto, áreas cuja alocação a uma pessoa privada ou a uma entidade como fonte de renda é provavelmente injusta (Edmundson, 2017, p.42, itálicos nossos).

Em seu uso da expressão “os meios de produção”, o que Rawls certamente tinha em mente era, tão somente, os “setores-chave dos meios de produção<sup>57</sup>” [the commanding heights of the means of production] (Ibid., p.39).

---

<sup>57</sup> Optamos por traduzir a expressão “commanding heights”, recorrentemente utilizada por Edmundson, por “setores-chave” e não por “alto escalão de comando” ou “alturas de comando”, que teriam um caráter mais literal. Fizemo-lo, em primeiro lugar, por entender que a expressão “comando” pode sugerir uma hierarquia na qual os principais meios de produção comandam não apenas a economia como um todo, mas, em particular, outros meios de produção hierarquicamente inferiores. O próprio intérprete não especifica o sentido que dá a “commanding”, mas é claro que o emprega para se referir aos *meios de produção* principais e/ou mais importantes. Em segundo lugar, optamos por “setores-chave” para não confundir com o sentido empregado por Rawls a “economia de comando” quando este se refere ao CCS (Rawls, 2001, p. 138).

Seguindo esta abordagem, os meios de produção restringir-se-iam por duas regras ou exigências: sua indispensabilidade à participação nas atividades produtivas e na cooperação social – o que, em sentido rawlsiano, entende-se por sua indispensabilidade no desenvolvimento adequado e pleno exercício dos dois poderes da personalidade moral. Doravante, vamos nos referir a esse conjunto de regras como critério *c1*.

Em escritos mais recentes, como em *Socialism for Soloists: Spelling Out the Social Contract* e no artigo “What are ‘The Means of Production?’”, Edmundson oferece outro critério (*c2*), pretensamente neutro do ponto de vista normativo e composto igualmente por duas regras (*c2.1* e *c2.2*):

Os meios de produção em uma dada sociedade, em um dado momento, compreendem aqueles recursos e instrumentos que são tanto

1. meios amplamente indispensáveis da atividade produtiva, ou cujos produtos são; e
2. impossíveis de serem de propriedade individualizada [*severally owned*].

O que estou chamando de “propriedade individualizada” é a propriedade praticável – especialmente o direito de uso e gozo exclusivos – por cada pessoa, individualmente (Edmundson, 2021, p. 73).

Ao analisar *c2* em minúcia, embora, como veremos na próxima seção, seja perceptível que *c2.1* contempla certa imprecisão ao se referir aos meios indispensáveis à atividade produtiva, é o termo “propriedade individualizada” de *c2.2* que, de início, suscita maior estranhamento. Na língua inglesa, o adjetivo *several* refere-se a uma quantidade contável inexata de algo que não é nem único, nem escasso, nem abundante. No sentido empregado por Edmundson, o advérbio *severally* refere-se à capacidade (ou à falta dela) de um conjunto de recursos e instrumentos de ser de propriedade individualizada, entendendo que o direito de propriedade envolve, sobre a coisa possuída, amplos direitos de controle, uso, consumo, venda, empréstimo, aluguel, transformação, destruição, transferência, herança e, especialmente, a exclusão de pessoas não autorizadas a esses mesmos direitos. Segundo *c2.2*, os meios de produção são aqueles bens, recursos e ativos produtivos que só podem ser possuídos em sua integralidade, isto é, que não podem ser divididos e possuídos em partes separadas.

Há, pois, inseparabilidade e interdependência nos setores constitutivos dos meios de produção, aspectos que incapacitam esses ativos econômicos de serem de

propriedade individualizada. Tais características nada têm a ver com a forma de sua propriedade (comum, compartilhada, pública, privada etc.)<sup>58</sup>. A propriedade comum, por exemplo, confere a cada proprietário um mesmo conjunto de direitos (normalmente de uso), mas não a prerrogativa de excluir os demais desses mesmos direitos. Em uma extensão de terra de propriedade comum de diversos trabalhadores rurais, todos podem cultivar e colher, mas a ninguém é dado o poder de impedir os demais trabalhadores-proprietários dessas atividades, exceto em casos de transgressão de regras internas pré-estabelecidas. Por outro lado, assim como ocorre com a propriedade individualizada, esse conjunto de trabalhadores-proprietários tem o direito de barrar o uso da terra por pessoas não autorizadas.

Também não há que se confundir a impossibilidade de propriedade individualizada com propriedade compartilhada. Comprar ações na bolsa de valores de uma empresa qualquer torna o adquirente um proprietário parcial de um ativo cuja propriedade é, em sua integralidade, compartilhada. A posse dessas ações pode conferir ao acionista uma série de direitos, como o de participar da equipe administrativa ou a uma parcela dos lucros e dividendos, mas não a uma parte separada do empreendimento. Comprar muitas ações da Petrobras não faz de ninguém dono de uma plataforma de extração de petróleo em particular.

Para exemplificar o sentido de c2.2, Edmundson propõe os sistemas rodoviário e monetário. Tais sistemas podem ser de propriedade pública ou de propriedade privada, mas devem ser sempre possuídos em sua integralidade:

Se todas as pessoas fossem donas de seu próprio pedaço de rodovia, então não haveria sistema rodoviário. Ao mesmo tempo, partes unitárias de uma moeda podem ser possuídas individualmente, mas a moeda em si mesma pertence aos meios de produção. Não podemos, cada um de nós, emitir uma moeda. Obviamente, podemos distribuir cupons e tickets e eventualmente dívida informais, mas isto está muito longe do tipo de moeda comum que torna o comércio possível. A propriedade pública da moeda é possível. O monopólio ou o oligopólio na propriedade das moedas são possíveis. Entretanto, a propriedade individualizada da moeda não o é (Ibid., p.73-74).

Outros exemplos que, de nossa ótica, parecem mais profícuos para clarificar o sentido de c2.2 são o de usinas hidrelétricas e o de estações de tratamento de água,

---

<sup>58</sup> Para uma diferenciação entre três diferentes espécies de arranjos de propriedade (comum, coletiva e privada), cf. Waldron (2020).

ativos cujos produtos são essenciais à vida humana e que deveriam, portanto, serem incluídos no que vimos chamando de meios de produção. No caso das usinas, o volume de água no reservatório deve ser mantido em um nível mais ou menos constante a fim de evitar alagamentos ou faltas de água, bem como suprir as turbinas com força suficiente para fazê-las girar e gerar eletricidade. Esta energia precisa ter sua tensão adequada para as linhas de transmissão, e a água utilizada precisa ser redirecionada à fonte ou guiada até um reservatório. Seria absurdo, dado seu funcionamento, dividir a propriedade sobre seus diferentes setores: não se pode gerenciar a transformação de tensão de energia para a rede de transmissão sem levar em consideração a quantidade de energia gerada e o fluxo de água na admissão. No caso das estações de tratamento, a qualidade da água que sai da torneira de nossas casas é proporcional à qualidade da água captada na fonte, de sua condução até a estação de tratamento e, especialmente, dos processos de coagulação, floculação, sedimentação, filtragem, ajuste de *ph* etc., e da rede final de distribuição. Não é possível que uma pessoa seja dona do setor de "coagulação", outra do setor de "floculação", outra do setor de "ajuste de *ph*": a quem o consumidor final poderá reclamar quando a água que sair de sua torneira estiver turva?

Edmundson constrói c2 opondo-o a duas outras abordagens do conceito de meios de produção: a literal ou funcionalista, atribuída a G. A. Cohen<sup>59</sup>, tida como excessivamente abrangente por compreender tudo o que pode ser empenhado para uso produtivo, incluindo serviços e sua distribuição (Edmundson, 2019, p.3), e a abordagem valorativa (*value-first approach*), que prioriza um critério normativo para a distinção dos bens e recursos que compõem os meios de produção (mais próxima da abordagem rawlsiana). A primeira, por categorizar igualmente uma pá, um pedaço de terra e uma fábrica de roupas, obscurece o ponto central acerca das formas de propriedade permissíveis dos meios de produção, ao passo que a segunda predetermina a justiça ou correção dessas mesmas formas ao mesmo tempo em que deprime a função de produção desempenhada pelos ativos. Como exemplo de abordagem valorativa, o autor sugere “uma abordagem marxista vulgar” segundo a

---

<sup>59</sup> Segundo Cohen: “meio de  $\phi$ -ção é alguma coisa usada com a finalidade de  $\phi$ . O governo, as leis e os costumes não são utilizados pelos homens para produzir coisas” (Cohen 1978, p. 32 apud Edmundson, 2019, p.9).

qual “os meios de produção consistem em qualquer coisa que permite ou poderia permitir a exploração, isto é, a extração de mais-valia” (Ibidem). Um critério como este é problemático não por se embasar em uma teoria específica e não-incontroversa de valor-trabalho, mas especialmente por diminuir o papel do atributo “produtivo” dos meios de produção, focalizando não nas atividades desempenhadas e sim nas relações sociais que ali se constituem.

### 3.2.2.2 *Crítérios de delimitação*

Antes de voltarmos a Rawls, algumas observações sobre *c1* e *c2* são pertinentes. A primeira diz respeito à grandeza e influência que determinado setor produtivo possui em relação à atividade econômica de uma dada sociedade. Seguindo *c2.1*, que prescreve que um instrumento ou recurso só pertencerá aos meios de produção se ele ou seus produtos forem amplamente indispensáveis à atividade produtiva, temos que grandes fabricantes de produtos supérfluos não devem ser caracterizados como meios de produção. “O elemento chave não é a grandeza. [...] A Coca-Cola e a indústria de bebidas cafeinadas à qual pertence são grandes negócios, mas não estão entre os meios de produção – exceto possivelmente em uma escala local” (Edmundson, 2019, p.77). A extensão do que pode ser considerado “supérfluo” em oposição a “necessário à produção ou à cooperação” é discutível, mas provavelmente abrange fábricas de joias, artigos de luxo em geral (como carros esportivos, perfumes e roupas de grife), bebidas alcoólicas e tabaco. Contudo, ao menos na conjuntura econômica atual, o impacto desses setores não pode ser desconsiderado. À guisa de exemplo, de acordo com a *Global 200* de 2023, lista elaborada pela revista Forbes que compila as maiores companhias de capital aberto do mundo, A Coca-Cola Co., a British American Tobacco Co. (uma das principais produtoras mundiais de cigarros e recém-compradora da fabricante brasileira Souza Cruz) e a LVMH (companhia que controla diversas marcas de artigos de luxo, como Louis Vitton, Tiffany & Co. e Christian Dior) somam juntas mais de 830 bilhões de dólares em valor de mercado e acumularam, nos 12 meses que antecederam o levantamento, mais de 32 bilhões de dólares em lucros (Forbes, 2023). Mesmo assim,



em razão da natureza de suas atividades, nenhuma delas figuraria na lista de ativos que compõem os meios de produção.

Isto não quer dizer, por outro lado, que a propriedade e as atividades exercidas por essas companhias estariam isentas de encargos e regulações fundamentadas em razões normativas, pois toda e qualquer atividade produtiva tem o potencial de gerar externalidades indesejáveis, como desigualdades socioeconômicas, poluição do ar e da água, desmatamento, extinção de diferentes espécies de plantas animais, problemas de saúde pública e assim por diante. Assim como os indivíduos, as associações e as organizações cuja natureza não é fundamentalmente econômica (igrejas, clubes desportivos e redes de apoio), as empresas que não fizerem parte dos setores-chave da economia ainda deverão, evidentemente, respeitar os limites impostos pela concepção de justiça.

Ademais, a maleabilidade dos critérios *c1* e *c2* parece oscilar de acordo com o significado que se atribui à expressão “amplamente indispensável à atividade produtiva” e, apesar de seu caráter propositalmente genérico, quando aplicados a conjunturas específicas, mesmo as sugeridas por Edmundson (2021), tais critérios podem conduzir a conclusões um tanto quanto inusitadas. Em *Socialism for Soloists*, o autor menciona a indústria automobilística, a loja de aplicativos da Apple e a indústria de armas e munições como exemplos de ativos econômicos que, aqui e agora, segundo *c2*, fazem parte dos meios de produção (cf. Edmundson, 2021, pp.75-77). É bem verdade que, como efeito da aplicação contemporânea da Segunda Emenda à Constituição dos EUA, o acesso a armas de fogo e munições é extremamente facilitado naquele país, o que naturalmente incrementa a influência e o impacto econômico exercido pelas fabricantes desses produtos. Por outro lado, como apontado anteriormente, não é o impacto ou a grandeza de um setor que faz dele parte dos meios de produção mas sim sua atenção às exigências do critério em voga, e está longe de ser óbvia qual interpretação de “meios amplamente indispensáveis da atividade produtiva” Edmundson tinha em mente ao incluir as indústrias de armamentos e de munições nos meios de produção.

Ademais, o autor parece embasar a categorização da indústria automobilística e da loja de aplicativos do iOS como meios de produção em uma noção ou interpretação deveras específica do que representa uma atividade produtiva. A

primeira justifica-se pelo fato de que, aqui e agora, os automóveis são o principal meio de transporte da maior parte das pessoas, e mover-se é indispensável à atividade produtiva. “Seria absurdamente ineficiente se todos tivessem que fazer seus próprios carros, mas não necessariamente ineficiente existirem vários fabricantes de automóveis. E, de onde eu venho, o carro é uma necessidade (embora, no socialismo, poderia deixar de ser)” (Edmundson, 2021, p. 75). Quanto ao segundo caso, argumenta:

A era da informação nos levou além da Revolução Industrial de diversas maneiras significativas. O controle de uma plataforma é acompanhado de um enorme poder sobre aqueles que precisam utilizá-la para se engajar na atividade produtiva ou comercializar o que produzem.

A loja de aplicativos da Apple é um exemplo. Como condição para o privilégio de anunciar os aplicativos que projetam para o sistema operacional iOS, os desenvolvedores devem concordar em deixar a Apple tornar o aplicativo obsoleto ao copiá-lo e incorporar sua cópia no sistema operacional. Em minha análise, um único dispositivo não é parte dos meios de produção, mas a plataforma sobre a qual ele opera poderia ser, e é no caso do iOS (Ibid., p.77).

É o sistema operacional do iPhone um recurso *amplamente* indispensável da atividade produtiva? Para os desenvolvedores de softwares, ele é sem dúvidas um meio indispensável no sentido de que privar-se de desenvolver para iOS implicaria em uma diminuição considerável da capacidade de um grupo de pessoas, que despenderam tempo e energia consideráveis no desenvolvimento de determinados talentos e habilidades, de se engajar na atividade produtiva. Se interpretarmos a exigência de ampla indispensabilidade neste sentido – isto é, entendendo amplamente indispensável como algo que é de extrema necessidade a um grupo de pessoas, e não às pessoas ou à sociedade em geral – então, ao analisar o aqui e agora, talvez tenhamos de incluir nos meios de produção uma vasta gama de indústrias de bens e recursos indispensáveis ao desempenho de todas as atividades produtivas, ainda que bastante específicas. Atores e musicistas precisam de palcos e instrumentos para se apresentar, pintores precisam de museus para expor suas obras, trabalhadoras e trabalhadores de todos os tipos – inclusive o autor desta tese – precisam de uma ou mais xícaras de café para se engajarem produtivamente nas mais diversas atividades. Palcos, museus e fábricas de café não podem ser de propriedade individualizada: devem eles serem incluídos nos meios de produção? O próprio Edmundson aponta que a exigência de “meios indispensáveis à atividade produtiva” serve para contornar

o problema de necessidades produtivas altamente especializadas (Edmundson, 2021, p.75), mas o argumento de que a loja de aplicativos do iOS deve ser incluída nos meios de produção porque seu controle pode obstruir a comercialização de softwares parece fundamentar-se exatamente nessas necessidades. Isto não quer dizer, em contrapartida, que a Apple e outras *big techs* não devam, por outras razões, ser categorizadas como meios de produção.

Destarte, o engajamento em atividades produtivas pode demandar não o simples desempenho de certo tipo de atividades, mas seu desempenho correto, isto é, eficiente, satisfatório, conforme o esperado. “Produtiva” é um adjetivo que pode tanto qualificar ou categorizar a atividade desempenhada (em oposição, por exemplo, a atividade não-produtiva), quanto quantificá-la segundo uma métrica específica. Nas sociedades de capitalismo avançado, participar da atividade produtiva frequentemente significa cumprir prazos e atingir metas, o que leva os trabalhadores e trabalhadoras a recorrer às mais diversas estratégias para melhoria de produtividade, que podem variar da prática de exercícios físicos, meditação e Yoga até o uso de fármacos e psicotrópicos (cf. Kuchler, 2017). O emprego dessas estratégias, seja para a incremento direto e imediato da produtividade, seja para a amortização dos efeitos da exploração do trabalho, é encarado por um grupo não-desconsiderável de pessoas como indispensável à participação na atividade produtiva. Deveríamos, então, incluir as academias e a indústria farmacêutica nos meios de produção?

O que o critério *c2* obscurece, em razão de sua neutralidade normativa, é justamente aquilo que *c1* é capaz de indicar graças à sua normatividade explícita: os setores produtivos (ou seus produtos) que, por serem indispensáveis à cooperação social e ao exercício dos dois poderes morais, precisam ser adequadamente organizados. O próprio Edmundson indica que certos ativos econômicos que atualmente compõem os meios produtivos poderiam deixar de fazê-lo no socialismo (Ibid., p.75), e pensamos ser este o caso pelo fato de que a concepção política de justiça, através de seu sistema público de regras, “determina o que é produzido, o quanto é produzido e por quais meios” (Rawls, 1999a, p. 76).

Um critério para distinguir quais ativos produtivos fazem parte e quais não fazem parte dos meios de produção deve servir especialmente ao propósito de indicar

quais ativos deverão, no LDS, ter a forma de propriedade social. Cremos que uma adaptação de *c2* com um acréscimo normativo favoreceria a tipificação pretendida. Assim, um critério de inspiração rawlsiana para definição e delimitação dos meios de produção (vamos chamá-lo de *cR*) teria a seguinte fórmula: *os meios de produção compreendem, nos regimes socioeconômicos idealizados por Rawls, aqueles recursos e instrumentos, ou seus produtos, que são meios amplamente indispensáveis ao engajamento dos cidadãos e cidadãs em atividades produtivas e cooperativas, e que, dada sua natureza, não podem ser de propriedade individualizada.*

Empregando *cR*, as indústrias de armamentos e de munições seriam provavelmente excluídas dos meios de produção, embora sua regulamentação se justifique na persecução do bem público da segurança. Por outro lado, a designação da Apple e de outras *big techs* (como Google e Microsoft) como meios de produção se justificaria não pelo papel de suas lojas de aplicativos enquanto plataformas comerciais de setores produtivos específicos, mas em razão de seu papel fundamental no tratamento de dados e na distribuição da informação. No cenário atual, a influência exercida pelas grandes empresas de tecnologia com a manipulação e propagação de informações, inclusive a propagação de *fake news*, a coleta de informações pessoais, o envolvimento em esforços de *lobby* e o financiamento de campanhas eleitorais prejudica significativamente o valor equitativo das liberdades políticas ao sujeitar a estruturação institucional à disputa de interesses privados<sup>60</sup>. Ademais, a relevância do acesso a informações verdadeiras e confiáveis e o direito à privacidade, que abrange o controle sobre dados pessoais gerados, coletados, armazenados e processados em plataformas digitais, como redes sociais, lojas online, serviços de armazenamento de dados em nuvem, serviços de *streaming* etc. poderia justificar, a alguns desses setores, a atribuição do *status* especial de meios de produção. Outros setores que provavelmente seriam abrangidos por *cR* são: a infraestrutura pública, que inclui os sistemas de transportes, de calefação, de abastecimento de água, gás, energia elétrica, os sistemas de tratamento de lixo e esgoto, o sistema monetário e a terra. Fabricantes de produtos supérfluos

---

<sup>60</sup> A esse respeito, ver seção 1.2.4 deste trabalho.

continuariam fora da lista e todas as atividades econômicas, desenvolvidas ou não nos meios de produção, precisam respeitar as normas da justiça de fundo.

Note-se que *cR* mantém certo grau de indefinição. Não é possível especificar *a priori* seu conteúdo. Ao incluirmos no critério uma exigência normativa atemporal – a indispensabilidade à participação na cooperação social – esperamos que ele ajude a circunscrever quais ativos econômicos poderão, nos estágios constitucional e/ou legislativo do socialismo rawlsiano, receber o status especial de meios de produção e, conseqüentemente, ser de propriedade pública ou social. Sua indeterminação é, contudo, um dos ônus do LDS, notado inclusive por Edmundson:

Se os meios de produção são apenas uma coleção desordenada, seria fetichista, e possivelmente ainda pior, concentrar-se nas questões de se e como eles, enquanto categoria, devem ser possuídos.

[...] Se se concluir que o conceito de meios de produção é confuso, então a democracia de cidadãos-proprietários surgiria como o tipo de regime preferido *pro tanto*, porque o socialismo democrático liberal seria culpado de enfatizar erroneamente os meios de produção como uma categoria autônoma (Edmundson, 2019, pp.1-2).

A opção pelo socialismo depende, em larga medida, do conceito de meios de produção. Dispor de um critério para sua definição é útil, mas não diminui o ônus envolvido em sua interpretação e aplicação. Aliás, dada a necessidade de considerar as circunstâncias específicas da sociedade, a especificação de quais meios compõem os meios de produção não poderia ser feita pelas partes da posição original, ficando ao encargo dos delegados da convenção constituinte sempre que as circunstâncias a possibilitarem. Por outro lado, à socialização da propriedade dos meios de produção subjaz a intenção de assegurar o justo controle sobre os ativos produtivos de maior relevância ou, dito de outro modo, de não sujeitar a administração e controle desses ativos ao jogo de interesses privados e/ou corporativistas. Sendo o acúmulo de poder econômico um fator de extrema relevância para a manifestação da dominação política, é possível que, com a correta organização, a propriedade social dos meios de produção seja uma estratégia mais eficaz para o seu evitamento do que a simples regulação da propriedade privada dos meios de produção pela justiça de fundo. Tal afirmação, se verdadeira, estaria disponível às partes da posição original. Resta, ao cabo, indagar se tal asserção representa, na estrutura argumentativa rawlsiana, uma

razão suficiente para a preferência *a priori* pelo LDS em detrimento dos demais regimes socioeconômicos.

### 3.3 POR QUE O SOCIALISMO?

Dispomos, a esta altura, de um esboço suficientemente preciso do que representa um regime socialista democrático liberal que atende às exigências da justiça rawlsiana. Tal regime pauta-se por uma constituição política que assegura os direitos e liberdades básicas a todas as pessoas, inclusive a liberdade de escolha de ocupação e as liberdades políticas com seu valor equitativo, põe em prática iniciativas que visam a consecução da igualdade equitativa de oportunidades e regula as desigualdades sociais e econômicas pelo princípio da diferença. O poder político encontra-se dividido entre um número considerável de partidos democráticos e as empresas operam seus negócios dentro de um sistema de mercados livres e competitivos (cf. Rawls, 2001, p.138). Entretanto, a característica mais distintiva deste regime é a propriedade pública ou social dos recursos naturais e dos principais meios de produção, que são ativos econômicos cujo funcionamento e/ou cujos produtos são indispensáveis às atividades produtivas e à cooperação social e cuja propriedade não pode ser individualizada. Em um LDS ideal, a gestão desses ativos é democrática, o que quer dizer que sua direção e administração fica ou a encargo de uma equipe de gestores escolhida periodicamente, ou dos próprios trabalhadores diretamente, por meio de conselhos, assembleias ou outros modos de gestão coletiva.

Isto posto, passemos à análise das razões que poderiam fundamentar a preferência das partes da posição original pelo LDS em detrimento da POD e dos outros regimes socioeconômicos. Para tanto, convém lembrarmos que, a fim de separar e enfatizar as razões que dão suporte às iguais liberdades básicas e à igualdade equitativa de oportunidades das razões que sustentam o princípio da diferença, Rawls reorganiza, em *JAF*, o raciocínio em favor de sua concepção de justiça segundo um método comparativo: em primeiro lugar, a justiça como equidade é confrontada com o princípio de utilidade média enquanto princípio único de justiça e, em segundo lugar, com a concepção de justiça por ele denominada de "princípio de utilidade restrita", que substitui o princípio da diferença pelo princípio da utilidade

média combinado com a garantia de um mínimo social adequado (cf. Rawls, 2001, p.120). Nesta segunda comparação, Rawls argumenta que as razões que levariam as partes a preferir a justiça como equidade em detrimento da utilidade restrita alicerçam-se nas ideias de *estabilidade* (ou a exigência de reconciliação), *publicidade* e *reciprocidade*. Em resumo, a justiça como equidade atenderia de modo mais satisfatório às exigências dessas três ideias e, por isso, seria preferida pelas partes. Entretanto, o próprio filósofo alerta que “a segunda comparação, que oferece razões em favor do princípio da diferença, é menos conclusiva” e que “depende de um equilíbrio delicado de considerações menos decisivas” (Ibid., p.95). O argumento de Edmundson em favor da preferência pelo LDS em detrimento da POD já na posição original pauta-se pela mesma natureza de razões e também segue um método comparativo ao avaliar a capacidade de cada um dos regimes de atender às exigências das três ideias mencionadas, ainda que examine a realização da justiça como equidade como um todo e não apenas do princípio da diferença (Edmundson, 2017, pp. 151, 162).

O primeiro conjunto de razões sustentado por Edmundson diz respeito à ideia de estabilidade: para o autor, o LDS seria preferível à POD porque mantém fora da agenda de discussão pública questões altamente divisivas, em especial as questões acerca da forma justa de propriedade dos principais meios de produção (Ibid., pp.142 et seq.). Em comparação com a POD, o grau de dificuldade do enfrentamento dessas questões no LDS seria, no pior dos cenários, diminuído, já que neste regime a forma pública da propriedade deve valer apenas aos “setores-chave da economia”, isto é, aos recursos naturais e aos principais meios de produção, cuja relevância às atividades produtivas e à cooperação social é evidente. A POD, por outro lado, teria o ônus de sempre possibilitar a reinserção da questão na agenda de deliberação pública, o que desfavoreceria a construção de uma espécie de conciliação ou consenso em seu entorno. Na interpretação de Edmundson, isso ocorreria porque o papel educacional desempenhado por uma Constituição Política não se restringe apenas ao modo como as pessoas, enquanto cidadãos e cidadãs, enxergam a si próprias e as demais, mas abrange inclusive o modo como concebem sua própria sociedade e, mais especificamente, as matérias sobre as quais consideram justo uma maioria legislar, mesmo que seguindo o rito político apropriado. Com a inserção da

propriedade social dos meios de produção nos elementos constitucionais inegociáveis, espera-se que, no decorrer do tempo, os cidadãos e cidadãs adquiram e fortaleçam o entendimento de que essa forma de organização da propriedade é parte essencial de um sistema social justo e equitativo: "Ao criar um mundo público permanente, no qual os principais meios de produção pertencem a todos, o socialismo liberal educa os cidadãos à consideração deles próprios como reciprocamente relacionados, coempreendedores." (Ibid., p.155)

O segundo conjunto de razões em favor do LDS gravita a ideia de publicidade. Sobre isto, Rawls destaca em *JAF*: "ao avaliar os princípios, as partes na posição original devem levar em consideração as consequências sociais e psicológicas do reconhecimento público, pelos cidadãos e cidadãs, de que esses princípios são mutuamente reconhecidos e que efetivamente regulam a estrutura básica" (Rawls, 2001, p.86). Isto quer dizer que, ao avaliar o funcionamento de uma estrutura básica bem ordenada por uma concepção política de justiça, as partes da posição original devem se atentar à clareza das exigências dessa concepção, à sua inteligibilidade e mesmo à sua confiabilidade enquanto uma gramática comum, que pode ser utilizada sempre que questões políticas fundamentais estiverem em pauta. Neste ínterim, Edmundson argumenta que o LDS disporia de melhores mecanismos institucionais para sopesar exigências conflitantes sobre questões de natureza altamente divisiva, como as que versam sobre a divisão justa do produto social ou sobre a comercialização e operacionalização dos principais ativos econômicos.

Tome-se o caso da justiça distributiva. Que critérios poderiam ser empregados para asseverar a justiça ou a injustiça da posse privada da terra, de fábricas e instalações industriais, de redes de distribuição de energia elétrica e instituições financeiras? Em se tratando da justiça rawlsiana, haveria a necessidade de averiguar se a posse privada desses ativos vai ao encontro da realização do valor equitativo das liberdades políticas, da igualdade equitativa de oportunidades e do princípio da diferença. Entretanto, Edmundson argumenta que, na POD, não apenas as reivindicações legítimas acerca dessas matérias que poderiam ser trazidas a público assumiriam um caráter excessivamente subjetivo como não haveria um "ponto focal natural" ou um "ponto de veto" constitucionalmente estabelecido capaz de pôr fim às contendas e "resistir ao capricho majoritário e à maquinação de grupos de interesse"



(Edmundson, 2017, p. 146). Em última instância, por autorizar a contínua comercialização de ativos produtivos de grande monta, a POD requereria, segundo o autor, constantes intervenções estatais nas transações econômicas a fim de corrigir a distribuição de riqueza e promover a realização dos princípios, contrariando a ideia de justiça procedimental pura preconizada pela concepção de justiça rawlsiana. No LDS, por outro lado, não apenas as reivindicações que tangem a questão da propriedade supracitada esbarrariam em um critério claro e inteligível para sua resolução, como também as queixas residuais, que versam sobre a distribuição de ativos produtivos de pequena escala, seriam eficientemente resolvidas pela “justiça procedimental de fundo” (Rawls, 2001, p.51), sem a necessidade de constantes intervenções do setor distributivo do Estado. Nas palavras de Edmundson:

Um registro da distribuição do capital produtivo em mãos privadas - e uma avaliação de sua justiça - teria que ser contínuo [na POD]. Não apenas isso, exigiria o processamento de quantidades de informações difíceis de obter [...]. Manter mesmo uma igualdade aproximada de posse privada de ativos de capital produtivo exigiria, portanto, restringir transferências, seja por venda, troca em espécie, penhor, empréstimo ou doação. Restrições tão extensas quanto essas são inconsistentes com a associação costumeiramente feita entre um direito de propriedade e sua livre alienação. Ademais, poder-se-ia argumentar que tais tarefas exigiriam uma vasta burocracia que, por si só, tenderia a diminuir o valor equitativo da liberdade política (Edmundson, 2017, p. 148).

O terceiro conjunto de razões apresentado por Edmundson relaciona-se à ideia de reciprocidade. Destacamos anteriormente (1.2.1) que, na teoria da justiça como equidade, quatro condições de sentido inter-relacionado precisam ser respeitadas para sua realização: 1) a não-rejeição razoável dos termos que orientam a cooperação social por aqueles que teriam mais a ganhar com a sua ausência, 2) a aceitabilidade aos grupos menos favorecidos, 3) a realização de uma ideia de benefício mútuo adequadamente definida, e 4) a realização da ideia de sociedade como um esquema de cooperação entre pessoas que se concebem mutuamente como livres e iguais. Convém recordar, de igual maneira, que o argumento de Rawls em favor do princípio da diferença – “por si próprio, uma forma de reciprocidade (Rawls, 2001, p.60)” – utiliza como parâmetro uma situação abstrata de distribuição plenamente igual dos bens sociais primários, inclusive renda e patrimônio, de modo que, para atender à terceira condição supracitada, só devem ser permitidas as

desigualdades sociais e econômicas que melhoram, de algum modo, a condição do grupo de cidadãos e cidadãs menos favorecidos da sociedade.

Edmundson interpreta essa situação inicial abstrata de distribuição igualitária à luz da noção de propriedade comum dos ativos econômicos. Partindo desse ponto, a eficiência econômica e organizacional exigiria, tanto na POD quanto no LDS, a implementação de um direito de propriedade “exclusivo, mas exercido conjuntamente” sobre os ativos econômicos de maior relevância, isto é, um direito que confere a um grupo específico de pessoas a autoridade e o controle direto sobre os meios de produção, com a responsabilidade de administrá-los de forma transparente e eficiente, mas que também assegura a distribuição justa dos produtos e benefícios decorrentes desses ativos. Em outras palavras, tanto a propriedade social característica do LDS quanto a propriedade privada dos meios de produção específica da POD precisam evidenciar, em comparação com a situação igualitária da propriedade comum, de que modo sua organização desigual resulta em maiores benefícios ao grupo de pessoas menos favorecidas<sup>61</sup>. Para Edmundson, ao propiciar que o direito (efetivo) à propriedade privada dos meios de produção fique concentrado nas mãos de um grupo restrito de pessoas, a POD falharia em realizar a ideia de reciprocidade antes mencionada, ou a realizaria de maneira menos clara e contundente do que o LDS.

O ponto nevrálgico deste argumento está na resposta oferecida ao problema dos incentivos. A fim de viabilizar que as pessoas mais esforçadas e talentosas se coloquem à disposição do interesse coletivo, faz-se mister implementar um sistema justo e adequado de incentivos e recompensas pelas atividades desempenhadas por cada uma. Edmundson lembra que algumas razões ligadas à eficiência econômica podem justificar incentivos em forma de propriedade privada dos meios de produção:

Alguns serão mais capazes de fazer uso de qualquer ativo de capital dado, e incentivos podem ser necessários para induzir os mais capazes a direcionar suas atividades no sentido de usá-los. [...] No caso simples de uma sociedade pastoral, o pastor mais capaz poderia demandar um direito exclusivo a

---

<sup>61</sup> Naturalmente, tal argumento toma como base a diferença fundamental entre propriedade pública ou social e propriedade comum (seção 3.2.2.1). A primeira é organizada de modo a possibilitar a participação democrática dos cidadãos e cidadãs na direção e no controle geral (não-rotineira) dos meios de produção e dos recursos naturais, visando uma distribuição equitativa dos benefícios decorrentes de seu uso e exploração. Já a propriedade comum, embora também possa ser gerida coletivamente, caracteriza-se especialmente pela não-exclusão dos coproprietários do conjunto de direitos por ela assegurado, como trabalho e usufruto.

determinados pastos. [...] Alguns cidadãos estariam dispostos a exercer maiores esforços produtivos em troca da garantia de que poderiam transmitir a maior parte de seus ganhos para seus descendentes. Ou, como Mill contemplou, alguns podem não estar dispostos a trabalhar mais arduamente a menos que tenham a garantia de que poderão "passar adiante" suas propriedades, de modo que o que deixassem ao morrer "ficasse na família" por quase toda a eternidade (Edmundson, 2017, p. 150).

Novamente, o problema da POD reside no fato não proporcionar um “ponto focal natural” ou um “ponto de veto” ao teor das reivindicações que poderiam ser trazidas ao debate público em favor de melhores incentivos, e a possível concentração do controle sobre os ativos econômicos mais importantes nas mãos de poucas pessoas, justificada pela necessária persecução da eficiência econômica e organizacional, tem o risco de se traduzir em relações de dominação e subordinação, minando as bases sociais do autorrespeito e dificultando a realização do ideal de reciprocidade expresso pelos princípios de justiça. Por outro lado, o LDS não faz uso de um sistema de incentivos e recompensas baseado na propriedade privada desses ativos, pois emprega medidas diversas, não necessariamente de caráter pecuniário, para atingir a mesma finalidade, qual seja, a de motivar os mais hábeis e talentosos a utilizar suas capacidades em prol do benefício coletivo.

Sob esta ótica, pode-se dizer que a propriedade social dos meios de produção típica do LDS fomenta um ambiente de cooperação social no qual o senso de comunidade e a participação ativa na vida política são valorizados como bens em si mesmos, e a reciprocidade é realizada não apenas pela distribuição equitativa da renda e da riqueza, mas também pela promoção de um sistema em que todos os cidadãos se sentem, de algum modo, colaboradores com o benefício coletivo e corresponsáveis pela gestão dos meios de produção e dos recursos naturais. Ao promover a participação democrática na gestão dos meios de produção e dos recursos naturais, ao implementar um sistema justo de incentivos e recompensas aos mais hábeis, esforçados e talentosos e ao assegurar a distribuição equitativa dos benefícios decorrentes da exploração dos recursos naturais e das atividades dos principais ativos econômicos, o LDS teria mais recursos do que a POD para realizar a ideia de reciprocidade, encorajando as virtudes cooperativas da vida política, fortalecendo nos cidadãos e cidadãs o senso de autorrespeito e respeito mútuo e

evitando, por fim, a emergência da apatia e o distanciamento gradativo da vida social (Rawls, 2001, p. 128).

### 3.4 POR QUE NÃO O SOCIALISMO?

De uma perspectiva rawlsiana, não há razões suficientes para se opor a um regime socialista democrático liberal para a realização institucional da justiça como equidade. Ao contrário do que ocorre com as diferentes vertentes de capitalismo analisadas no capítulo anterior, um LDS ideal não apresenta defeitos graves ou características essenciais que entrem em profundo desacordo com o preconizado pela teoria rawlsiana. Entretanto, há boas razões para não conceber que este regime seja o *único* que atenda às exigências liberal-igualitárias da justiça como equidade ou que deva ser escolhido já pelas partes da posição original, razões que se avigoram quando suas alegadas vantagens em relação à POD e aos demais regimes socioeconômicos são colocadas em xeque.

Iniciemos pelo ponto mais crítico. No capítulo 1 deste trabalho, propomos que a justiça como equidade deve ser interpretada como um esquema de orientação, uma gramática comum que compatibiliza princípios e valores presentes na cultura política pública das democracias constitucionais contemporâneas em uma concepção política de justiça, à luz da qual as questões políticas fundamentais podem ser adequadamente endereçadas e as profundas divisões sociais pelo menos estreitadas. Em outras palavras, partindo de uma autocompreensão da vida democrática e da normatividade que nela se manifesta com mais ou menos veemência, constrói-se um conjunto de princípios de justiça que, em certa medida, voltam-se à sua própria origem, indicando as transformações institucionais necessárias para a consecução de uma sociedade mais justa. Isto não quer dizer que seja pertinente a uma concepção de justiça oferecer uma resposta única, completa e detalhada ao que constitui uma sociedade democrática justa. Em virtude do vínculo essencial entre justiça e democracia, o máximo que uma concepção deste tipo pode oferecer é um *projeto inacabado*, um esboço de como se pareceria uma sociedade democrática justa e, ao mesmo tempo, de como ela asseguraria as condições de possibilidade para o efetivo exercício da autonomia política de seus cidadãos e cidadãs. Ao propor que a decisão

por um regime socioeconômico específico ocorra já no estágio da posição original e fixar, de uma vez por todas (Edmundson, 2017, p. 151), os ativos produtivos que deveriam ser entendidos como meios de produção e ter sua propriedade socializada, a perspectiva de Edmundson recai exatamente na crítica de Habermas à teoria de Rawls (Habermas, 2018, pp.107-145), segundo à qual a justiça como equidade não dá o devido valor ao exercício da autonomia política e da autorregulação coletiva, deixando sedimentados todos os discursos de legitimação política no interior da teoria e colocando o processo democrático à sombra de um acordo alcançado em um conjuntura hipotética de deliberação, idealizada e a-histórica.

Além do mais, não é como se os argumentos favoráveis ao LDS em detrimento da POD e dos demais regimes socioeconômicos se embasassem em vantagens evidentes e incontestáveis. Uma sociedade socialista bem-ordenada é, da perspectiva de Edmundson, mais estável dos que as demais pelo fato de manter fora da agenda de discussão pública um conjunto de questões de natureza altamente divisiva: a que versa sobre a forma de propriedade (privada ou social) dos meios de produção. Isto ocorre através da atuação de um dispositivo constitucional inalterável, uma espécie de exigência não explicitada dos dois princípios de justiça indispensável à sua realização, que demanda a forma pública da propriedade dos setores-chave da economia. Entretanto, tal opção não resolve, tampouco estreita a profunda divisão que existe na cultura política pública das democracias constitucionais sobre essa matéria. Não há, por assim dizer, um esforço efetivo de reconciliação democrática. E dada a vigência de um impedimento constitucional ao levantamento de objeções razoáveis à preferência, *a priori* e *ad infinitum*, da propriedade social dos meios de produção, é provável que aqueles que enxergam esta preferência como inadequada, ao invés de passarem a vê-la como justificada e plausível, passassem a percebê-la como como uma exigência de compromisso excessiva (cf. Rawls, 2001, p.128), que mina sua condição de pessoa moral livre e igual e impossibilita a estabilidade social pelas razões certas.

Há que se notar, outrossim, que seria extremamente complicado, senão impossível definir, já na posição original, quais ativos econômicos compõem os meios de produção. A a-historicidade característica dessa posição vai de encontro à historicidade intrínseca do termo, e mesmo um critério como *cR*, de caráter normativo

mais acentuado, é incapaz de oferecer uma definição precisa. É provável que existam alguns fortes candidatos a receber a alcunha de meios de produção em qualquer tempo, como os sistemas de energia elétrica, tratamento de água, o agronegócio e as indústrias metalúrgicas e de mineração, mas, como vimos, a importância das atividades de determinados setores da economia não perdura indefinidamente, e o que poderia razoavelmente ser compreendido hoje como um setor-chave da economia poderá, no futuro, deixar de sê-lo, sendo o oposto também verdadeiro. Ainda que um critério como *cR* fosse constitucionalmente fixado, algum tipo de contenda pública ainda ocorreria no que tange à sua interpretação e aplicação.

Por fim, há que se pôr em dúvida o grau de importância da propriedade pública ou social dos meios de produção e dos recursos naturais na consecução dos valores e princípios da justiça como equidade. Certamente, para o LDS, este conceito exerce importante função: evitar a submissão da administração e do controle de ativos econômicos essenciais a interesses privados ou corporativistas, impedindo a conversão de poder econômico em poder político e garantindo que esses recursos sejam geridos de maneira que efetivamente atendam ao interesse público. Quando a lógica da eficiência e do lucro se sobrepõe às demandas da justiça, corre-se o sério risco de que serviços essenciais se tornem inacessíveis a parcelas significativas da população, tenham sua qualidade deteriorada e resultem em danos sérios e irreversíveis ao meio ambiente. Ademais, como vimos (seções 1.2.4 e 2.3.3 deste trabalho), o poder econômico concentrado pode se converter em formas diretas e indiretas de dominação da política, de modo que é razoável conceber que a propriedade social dos meios de produção seja uma estratégia válida eficaz para o evitamento, ainda que parcial, dessas consequências.

Contudo, como reconhecido inclusive por Edmundson (2019, p.77), a grandeza de uma companhia ou de um setor econômico não é um elemento central para a definição de meios de produção, e é perfeitamente possível que a atividade de outros setores incorra nas consequências indesejadas supracitadas. Considere-se, por exemplo, o potencial que companhias cujas atividades ou produtos não as credenciam à categoria de meios de produção (seção 3.2.2.2) têm de interferir na política democrática e de gerar diversas externalidades negativas. Sendo este o caso, então não é óbvio por quais motivos as “queixas residuais”, isto é, questões

regulamentais e distributivas dos ativos econômicos “não-essenciais” poderiam ser eficientemente endereçadas pela justiça procedimental de fundo no LDS e não na POD ou em outros regimes socioeconômicos que aspiram a realização da justiça como equidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho argumenta que, tendo como base os compromissos normativos nos quais a teoria da justiça de Rawls se alicerça e os princípios de justiça que afirma, não é possível responder de antemão, de uma perspectiva puramente filosófica, qual seria e como seria organizado um regime socioeconômico capaz de realizar a concepção política da justiça como equidade em suas instituições. A opção por um regime socioeconômico e todas as decisões que a acompanham (a escolha por um regime de propriedade, a organização do sistema tributário, o quinhão de recursos alocados no provimento de serviços públicos e assim por diante) deve ser levada a cabo por pessoas reais, no exercício de sua cidadania e de sua autonomia política, à luz das condições históricas, sociais e econômicas vigentes em sua sociedade. Por esses mesmos motivos, é razoável supor que a abordagem rawlsiana, que considera somente a POD e o LDS como regimes capazes de atender institucionalmente a justiça como equidade, é excessivamente esquemática e restritiva. Em outras palavras, há que se manter aberta a possibilidade de que outras formas de organização da vida coletiva ainda não imaginadas, mas igualmente ancoradas na experiência histórica e no conhecimento socialmente disponível, também sejam capazes de realizar institucionalmente a justiça rawlsiana.

Há, pois, um limite ao que é concernente a uma concepção política de justiça oferecer. Se, por um lado, ela não responde a questão acerca do regime socioeconômico mais justo, por outro lado, ela resguarda amplas margens para a deliberação democrática acerca da organização da vida social e oferece um esquema de orientação para o trato das questões políticas fundamentais tão preciso e detalhado quanto possível, indicando tanto os elementos que devem se fazer presentes em uma sociedade democrática justa quanto as formas de injustiça que devem ser erradicadas e evitadas. Nesse sentido, a justiça como equidade deve ser vista como um *projeto inacabado*, cuja plena realização demanda contínua deliberação democrática e adaptação a circunstâncias históricas, sociais e econômicas específicas.

Ademais, dado que os compromissos normativos fundamentais da justiça como equidade encontram-se latentes na cultura política pública das democracias constitucionais, este trabalho também sustenta o seu entendimento como uma *utopia*



*realista*, isto é, uma utopia capaz de indicar as transformações institucionais necessárias para a concretização de uma vida social melhor e mais justa e de reabastecer as energias direcionadas à reimaginação das dimensões sociais, econômicas e políticas da vida coletiva, mas que se mantém vinculada ao processo histórico em curso e restrita aos limites da possibilidade política praticável.

Diante disso, acreditamos que a presente pesquisa poderia se desdobrar, em primeiro lugar, na análise da ideia da POD, de sua gênese histórica, seus traços essenciais, sua relação com a democracia enquanto forma de organização da vida coletiva e a possibilidade de sua implementação em um futuro próximo (cf. Williamson, 2012a e 2012b). Outro possível desdobramento seria analisar a concepção de um regime socioeconômico misto, como o preconizado por Krouse e McPherson (1988), e investigar em que medida a implementação de políticas limitarianas (Robeyns, 2023) poderiam contribuir para a realização institucional da justiça rawlsiana, em especial quando conjugadas às já conhecidas iniciativas, programas sociais e políticas públicas dos estados de bem-estar social.

Além disso, o advento de novas e poderosas ferramentas tecnológicas, capazes de manipular dados e influenciar o processo democrático de maneiras inimagináveis no século XX, assim como a emergência de novas relações de poder e novas formas de organização do mundo do trabalho, demandam a constante reavaliação do modo como a relação entre justiça e democracia deve ser entendida. Certamente, a investigação das possíveis vias de dominação política e de seus efeitos sobre o valor equitativo das liberdades políticas e sobre o exercício da cidadania democrática apresenta-se como um desafio novo e complexo, sobre o qual as teorias da justiça contemporâneas ainda teriam muito a discorrer.

Ao cabo, espera-se que a presente tese ofereça não apenas alguma contribuição para o debate sobre os regimes socioeconômicos ideais em sua relação com a teoria da justiça de Rawls, mas também que seja capaz de estimular novas pesquisas que aprofundem a análise da relação entre justiça e democracia à luz dos desafios mais prementes de nosso tempo.

## BIBLIOGRAFIA

ALÌ, Nunzio. How rich should the 1% be? Proportional Justice and Economic Inequality. New York: Routledge, 2023.

Amer, Karim; Noujaim, Jehane (diretores). The Great Hack. Netflix, 2019.

AMER, Karim; NOUJAIM, Jehane. The Great Hack. Produção de Karim Amer, Geralyn Dreyfous e Judy Korin. Estados Unidos: Netflix, 2019.

BACON, Francis. Nova Atlântida. In: \_\_\_\_\_. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: \_\_\_\_\_. Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp.166-217

Brasil. Lei nº 10.835, de 8 de janeiro de 2004. Institui a renda básica de cidadania e dá outras providências. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/lei/110.835.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/110.835.htm). Acesso em 01 de janeiro de 2024.

BRETTSCHEIDER, Corey. Public Justification and the Right to Private Property: Welfare Rights as Compensation for Exclusion. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). Property-owning democracy: Rawls and beyond. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 53 – 74

CAGÉ, Julia. The Price of Democracy: how money shapes politics and what to do about it. Cambridge: Harvard University Press, 2020.

CAMPANELLA, Tomaso. A cidade do sol. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHRISTIANO, Thomas. 2012. 'Money in Politics', in David Estlund (ed.), The Oxford Handbook of Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 241–257.

\_\_\_\_\_. The Uneasy Relationship between Democracy and Capital. In: Social Philosophy and Policy, 27(1): pp. 195-217.

COHEN, Joshua. For a Democratic Society. In: FREEMAN, Samuel (ed.). The Cambridge Companion to Rawls. New York: Cambridge University Press, 2003, pp.86-138

CONCORDIA. The Power of Big Data and Psychographics | 2016 Concordia Annual Summit. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n8Dd5aVXLCc&t=70s>. Acesso em 22 de novembro de 2023.

CONSTANT, Benjamin. The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns. 1819. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/constant-the-liberty-of-ancients-compared-with-that-of-moderns-1819>. Acesso em 12 de dezembro de 2023.

EDMUNDSON, William A. John Rawls: Reticent Socialist. New York: Cambridge University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. Socialism for soloists: spelling out the social contract. Cambridge: Polity Press, 2021.

\_\_\_\_\_. What Are "The Means of Production"? The Journal of Political Philosophy. Volume 28, Issue 4, December 2019. pp. 421-437

ESTADOS UNIDOS. Constituição (1787). Constituição dos Estados Unidos da América. Texto consolidado até a Emenda n. XXVII, de 1992. [S.l.], [s.n.], 1787. Disponível em: <https://www.senate.gov/about/origins-foundations/senate-and-constitution/constitution.htm>. Acesso em: 06 de setembro de 2023.

FORBES. The Global 2000. Disponível em: <https://www.forbes.com/lists/global2000/?sh=42e9a7b95ac0>. Acesso em 06 de setembro de 2023.

\_\_\_\_\_. Billionaires. Disponível em: <https://www.forbes.com/billionaires/>. Acesso em: 01 de janeiro de 2024.

FORST, Rainer. The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice. Tradução de Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2011.

FREEMAN, Samuel (ed.). The Cambridge Companion to Rawls. New York: Cambridge University Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: \_\_\_\_\_. A Nova Obscuridade. Tradução de Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp.209 - 238.

\_\_\_\_\_. A Inclusão do Outro. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

\_\_\_\_\_. Reconciliação pelo uso público da razão. In: \_\_\_\_\_. A Inclusão do Outro. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2018, pp.107-145.

\_\_\_\_\_. Técnica e ciência como "ideologia". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. Campinas: Editora UNESP, 2014.

HART, H. L. A. Rawls on Liberty and Its Priority. University of Chicago Law Review, Chicago, v. 40, n. 3, 1973, pp. 534-555.

HAYEK, Friedrich A. *Law, Legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge, 1982.

JABBOUR, Elias; GABRIELE, Alberto. *China: O Socialismo do Século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2021.

JACKSON, Ben; STEMPOWSKA, Zofia. "A Quite Similar Enterprise... Interpreted Quite Differently"? James Buchanan, John Rawls and the Politics of the Social Contract. In: *Modern Intellectual History*. Vol. 18, 4. ed. Cambridge University Press, 2021, pp. 1010-1033.

KANG, Cecilia; FRENKEL, Sheera. Facebook Says Cambridge Analytica Harvested Data of Up to 87 Million Users. *The New York Times*, New York, 4 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/04/04/technology/mark-zuckerberg-testify-congress.html>. Acesso em 22 de novembro de 2023.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. *O estado do bem-estar social na idade da razão: A reinvenção do estado social no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Eslevier, 2012.

KROUSE, Richard; McPHERSON, Michael. A "Mixed"-Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy. *Ethics*, v. 97, n. 1, 1986, p. 119-138.

\_\_\_\_\_. Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State. In: Gutmann, Amy (ed.). *Democracy and the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp.79-106.

KUCHLER, Hannah. How Silicon Valley rediscovered LSD. *Financial Times*, 10 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.ft.com/content/0a5a4404-7c8e-11e7-ab01-a13271d1ee9c>. Acesso em: 06 de setembro de 2023

MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (eds.). *John Rawls: Debating the Major Questions*. New York: Oxford University Press, 2020.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAY, Robert. *Kids for Cash*. SenArt Films, 2013.

MCCABE, Helen. *John Stuart Mill, Socialist*. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2021.

MEADE, James Edward. Efficiency, Equality and the Ownership of Property. In: \_\_\_\_\_. *Liberty, Equality and Efficiency: Apologia pro Agathotopia Mea*. New York: Palgrave Macmillan, 1993, pp.21-81.

MOORE, Michael. *Capitalism: A Love Story*. Dog Eat Dog Films, The Weinstein Company, 2009.

MORUS, Tomás. *A Utopia*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.

MOURA, Julia Sichiari. *Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/12176>. Acesso em 04 de setembro de 2022.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1974.

OLLMAN, Bertell. *Marx's Use of "Class"*. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 73, No. 5, 1968, pp. 573-580.

O'NEILL, Martin. *Free (and Fair). Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy*. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 75 – 100.

O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

PEFFER, Rodney G. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

PIKETTY, Thomas. *Capital e Ideologia*. Tradução de Dorothee de Bruchard e Maria de Fátima Oliva Do Coutto, revisão técnica de Laura Carvalho. Rio de Janeiro, Editora Intrínseca, 2020.

\_\_\_\_\_. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Collected Papers*. Editado por Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Tradução de Fabio M. Said; organização de Samuel Freeman. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: Uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Justice as Fairness: A Restatement. Edited by Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: Collected Papers. Editado por Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999b, pp. 303-358.

\_\_\_\_\_. Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. O Liberalismo Político. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. Political Liberalism. Expanded Edition. New York, Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited". Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

\_\_\_\_\_. Uma Teoria da Justiça. Edição revista. Tradução de Jussara Simões; revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROBEYNS, Ingrid. Having Too Much. In: Having Too Much: Philosophical Essays on Limitarianism. Cambridge: Open Book Publishers, 2023.

RORTY, Richard. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SCANLON, Thomas Michael. Contractualism and Utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs.). Utilitarianism and Beyond. Nova York: Cambridge University Press, 1982.

SCHEICKART, David. Property-Owning Democracy or Economic Democracy? In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). Property-owning democracy: Rawls and beyond. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 201 – 222.

SCHUMPETER, Joseph A. Capitalismo, Socialismo e Democracia. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora da Unesp, 2017

SCHWEICKART, David E. Should Rawls be a Socialist? A Comparison of his Ideal Capitalism with Worker-Controlled Socialism. In: Social Theory and Practice, Vol. 5, No. 1 (1978), pp. 1-27. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/23557707>. Acesso em: 20 de março de 2022.

SHAPIRO, Daniel. Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism. Journal of Political Philosophy, 1995, Vol. 3, pp. 58-85.

THOMAS, Alan. Rawls on Economic Liberty and the Choice of Systems of Social Cooperation. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah. John Rawls: Debating the Major Questions. New York: Oxford University Press, 2020, pp.109-121.

\_\_\_\_\_. Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy. New York: Oxford University Press, 2017.

TOMASI, John. Free Market Fairness. Princeton: Princeton University Press, 2012.

TOMÉ, Julio. As utopias realizáveis de Rawls e Piketty como alternativas ao capitalismo. 2022. 236 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://tede.ufsc.br/teses/PFIL0422-T.pdf>. Acesso em 20 nov. 2022.

UNITED NATIONS. Department of Economic and Social Affairs - Population Division. Disponível em: <https://population.un.org/>. Acesso em 01 de janeiro de 2024.

VANDERBORGHT, Yannick; VAN PARIJS, Philippe. Renda básica de cidadania: argumentos éticos e econômicos. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VITA, Álvaro de. A Justiça Igualitária e seus Críticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VON PLATZ, Jeppe. Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism. *Ethics*, v. 131, 2020a, p. 4–33.

\_\_\_\_\_. Rawls's Underestimation of the Importance of Economic Agency and Economic Rights. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah. John Rawls: Debating the Major Questions. New York: Oxford University Press, 2020b, pp.95-108.

\_\_\_\_\_. Social Cooperation and Basic Economic Rights: A Rawlsian Route to Social Democracy. *Journal of Social Philosophy*, v. 47, n. 3, 2016, p. 288–308.

WALDRON, Jeremy. Property and Ownership. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/property/>. Acesso em 12/01/2024.

WERLE, Denilson Luís. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 19, p. 63-83, 2014.

\_\_\_\_\_. Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorespeito. *Ethic@ (UFSC)*, v. 13, p. 74-90, 2014.

WILLIAMSON, Thad. Is Property-Owning Democracy a Politically Viable Aspiration? In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). Property-owning democracy: Rawls and beyond. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012a. pp. 287 – 306.

\_\_\_\_\_. Realizing Property-Owning Democracy: A 20-Year Strategy to Create an Egalitarian Distribution of Assets in the United States. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (eds.). Property-owning democracy: Rawls and beyond. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012b. pp. 225 – 248.

World Inequality Database. Disponível em <https://wid.world/>. Acesso em: 01 de janeiro de 2024.