

CAPITALISMO, LIBERDADE E IGUALDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA NO TEMPO PRESENTE

**CAPITALISM, FREEDOM AND EQUALITY: CONSIDERATIONS ABOUT
DISTRIBUTIVE JUSTICE IN THE PRESENT TIME**

*Leticia Negrão Chamma**

*Lucas André Teixeira***

A centralidade do debate sobre o que é justo (ou injusto) se faz presente na história da humanidade, desde que o mundo se constituiu enquanto o reino do escasso e desde que hordas de indivíduos se associam em comunidades e sociedades. Não à toa, esse debate já pode ser observado na tradição filosófica grega, de Platão e Aristóteles. Contudo, pensar sobre justiça no mundo contemporâneo não apenas é um exercício de extrema complexidade, como também é um desafio colossal. Como podemos definir o que é justo em sociedades complexas, tensas e contraditórias? E como determinar a justiça sem considerar o problema da liberdade e da igualdade? Justiça, liberdade e igualdade são três palavras da maior abstração e imprecisão. A fim de aproximá-las de uma definição, partiremos do debate de teoria política contemporânea instaurado pelo filósofo John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), conduzindo para a reflexão sobre as sociedades capitalistas modernas tendo em vista o marxismo analítico do filósofo político Gerald Cohen. Resumidamente, o objetivo do presente ensaio é lançar alguma luz a uma questão fundamental do tempo presente: as sociedades capitalistas podem ser sociedades justas? De forma mais específica, abordaremos a noção de justiça distributiva a partir dos conceitos de liberdade e igualdade.

Passados 50 anos desde a sua primeira publicação, a principal obra de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça* (1971), é um marco na filosofia política tal como foram, em suas respectivas épocas, as obras de Locke, Hobbes, Rousseau e Kant. Assim, pensar e refletir sobre justiça hoje é inviável sem considerar, mesmo que seja para negar (como fez o seu grande opositor Robert Nozick), a concepção de justiça rawlsiana, bem como as suas implicações. Segundo o filósofo e economista Amartya Sen (2009, p. 52):

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). E-mail: leticia.chamma@unesp.br

** Professor do Departamento de Didática e do Programa de Pós-graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual Paulista (Unesp). Doutor em Educação para a Ciência pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). E-mail: lucas.andre@unesp.br.

“Rawls fez do tema o que ele é hoje”, transformando “a filosofia política contemporânea de forma verdadeiramente radical”. Sabemos que a justiça como valor político não é algo original, muito menos novo. Contudo, Rawls concebe o conceito de justiça como a base universal de um arranjo societário normativo. Observando as sociedades contemporâneas tensionadas, com desigualdades crescentes, acentuação da concentração de renda e com brutalidades e explorações elementares, Rawls aponta a necessidade de refazer o pacto social. A sua teoria da justiça como equidade é, portanto, uma concepção política e uma teoria contratualista, mesmo que não seja completa, que tem como objetivo fornecer “uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por um longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político” (RAWLS, 2000, p. XIV).¹

Filosoficamente, o conceito de justiça assumiu dois significados predominantes: “como conformidade da conduta a uma norma” e “como eficiência de uma norma (ou um sistema de normas)” (ABBAGNANO, 2007, p. 593). A justiça, portanto, é um conceito de extrema amplitude, que varia de acordo com diversas concepções de justiça e que também abarca diversos objetos: “não apenas as leis, as instituições e os sistemas sociais, mas também determinadas ações de muitas espécies, incluindo decisões, julgamentos e imputações” (RAWLS, 2000, p. 7). Desse modo, aquilo que é considerado justo ou injusto está em permanente disputa por indivíduos, grupos sociais e até mesmo nações.

Historicamente, é impossível traçar uma visão comum de justiça e, percebendo essa ausência, Rawls constata a necessidade de definir quais são os princípios da justiça social. O seu objetivo é possibilitar a definição de princípios que sejam universais, que possam ser considerados independentemente do tipo de sociedade, governo, do tempo histórico ou do espaço social. Por isso, ele realiza o exercício filosófico hipotético da posição original. Não se trata de pensar a passagem do estado de natureza para um estado civil (como fizeram os contratualistas modernos), mas sim de definir quais seriam os critérios considerados justos por pessoas racionais e razoáveis em uma condição inicial de “liberdade equitativa” (RAWLS, 2000, p. 13).

A necessidade de refazer o pacto social é resultado de uma questão fundamental das sociedades de todos os tempos: como distribuir vantagens e desvantagens? O que deve ser distribuído? E o que deve entrar na conta da justiça? De acordo com Rawls (2000, p. 5), os princípios da justiça social “fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada de benefícios e encargos da cooperação social”. Em outras palavras, Rawls define como o principal objeto da justiça “a estrutura básica da sociedade, ou, mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (RAWLS, 2000, p. 7-8). Segundo o autor, a estrutura básica da sociedade é primária porque possui efeitos profundos e originários que afetam da maneira mais intensa e extensa a distribuição de vantagens e desvantagens. A partir disso, Rawls distingue

¹ Segundo Rawls (2000, p. 18), “a justiça como equidade não é uma teoria completa contratualista. Pois está claro que a ideia contratualista pode ser estendida à escolha de um sistema ético mais ou menos completo, isto é, um sistema que inclua princípios para todas as virtudes e não apenas para a justiça”.

os princípios da justiça para as instituições e para os indivíduos: “esses dois tipos de princípios se aplicam a diferentes sujeitos e devem ser discutidos separadamente” (RAWLS, 2000, p. 58).

Assim, para Rawls (2000, p. 66), as instituições devem distribuir justamente os “bens primários sociais”, isto é, “direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza” e autoestima ou “senso do próprio valor” (RAWLS, 2000, p. 98). Isso significa que as instituições políticas e sociais, bem como o sistema de normas vigente, não podem ser injustos. Rawls certamente defende a necessidade de um sistema justo de instituições para que uma sociedade possa ser justa: trata-se de uma questão de justiça procedimental. Para o filósofo, “é um erro focalizar nossa atenção sobre as posições relativas variáveis dos indivíduos e exigir que toda mudança, considerada como uma transação única e isolada, seja em si mesma justa. É a organização da estrutura básica que deve ser julgada” (RAWLS, 2000, p. 93). Se, na teoria, para Rawls (2000, p. XIX), “a justiça como equidade não decide se os seus princípios são realizados com mais sucesso por alguma forma de democracia da propriedade privada ou por um regime liberal socialista”, aqui precisamos considerar o funcionamento concreto do próprio sistema capitalista. Economia, sociedade e poder são elementos que devem ser examinados na sua totalidade e não como esferas separadas: as relações sociais de produção, isto é, “o modo pelo qual a produção se organiza socialmente” tem resultado direto na forma como o poder e as relações de injustiça são configuradas na sociedade (FERNANDES, 1995, p. 51). Em outras palavras, é intrínseco do sistema capitalista a divisão em duas classes antagônicas, a burguesia e o proletariado e, portanto, também é imanente a exploração de toda uma classe social. Ora, em uma sociedade justa podem existir formas aceitáveis de exploração? Acreditamos que não.

A exploração e a desigualdade não são eliminadas “pelos dinamismos normais de crescimento da sociedade capitalista” (FERNANDES, 1995, p. 54). O que hoje observamos é, muito pelo contrário, o acirramento dessas desigualdades, isto é, de injustiças. A época conhecida como democracia moderna, de 1945 até 1975, marcou, pelo menos no Ocidente, um relativo período de conciliação de classes, de concessões (resultantes de forte luta) do capital ao trabalhador: a potência dos sindicatos e dos partidos políticos fortaleceu o proletariado na luta de classes. O fato é que, da quarta metade do século XX para cá, o capitalismo teve que abrir mão da conciliação, voltando a se inflexionar para a base de um regime de acumulação de capital que, hoje, só é possível com o projeto político e econômico da globalização e com novas formas de extração de valor, como pela flexibilização e precarização do trabalho, que enfraquecem e combatem os avanços reconhecidos da democracia moderna (GALLINO, 2012). Assim, a política econômica contemporânea comporta a “emergência de novas lógicas de expulsão” (SASSEN, 2014, p. 1) que vão muito além da ideia de desigualdade crescente. O que queremos evidenciar aqui é que não apenas essas injustiças podem coexistir com o capitalismo, como fazem parte desse próprio sistema e do seu desenvolvimento. Refazer o pacto social, portanto, pensando na justiça distributiva, é inviável nas sociedades capitalistas contemporâneas: as expulsões e explorações são produzidas socialmente de maneira intencional (SASSEN, 2014).

Para além da inviabilidade de tornar a estrutura básica das sociedades capitalistas do tempo presente justas, ainda há dois posicionamentos importantes neste tópico que vamos refletir: o de Gerald Cohen e o de Amartya Sen. No primeiro caso, Cohen aponta para a necessidade de considerar os dois princípios de justiça, que dizem respeito à liberdade e à igualdade, também para os comportamentos das pessoas. É claro que as instituições devem ser justas, mas a formação de um senso de justiça também deve abranger as escolhas pessoais: uma “sociedade sem um *ethos* na vida cotidiana [...] falha em providenciar uma justiça distributiva” (COHEN, 2008, p. 2).² Para o filósofo de Oxford, “o pessoal é político” e, por isso, ele rejeita “a visão de Rawls de que os princípios de justiça se aplicam somente ao que ele chama de ‘estrutura básica’ da sociedade” (COHEN, 2008, p. 117). Isso significa que, para além da economia política e do sistema normativo, das leis e das instituições, é imprescindível que exista um “*ethos* de justiça que informe as escolhas individuais”. Essa condução das escolhas deve ser promovida em consonância com as regras do sistema: trata-se de uma questão de justiça distributiva que leva em conta o resultado da articulação da estrutura e das condutas. Afinal, “a justiça social requer um *ethos* social que inspire a escolha não coagida de apoio à igualdade” (COHEN, 2008, p. 127).

Ao realizar o exercício hipotético do véu de ignorância, Rawls indica os indivíduos representativos como “pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça” (RAWLS, 2000, p. 21). Por sua vez, as liberdades e as oportunidades, bem como a distribuição de renda e riqueza, ainda que definidas e reguladas pela estrutura básica da sociedade, requerem esse senso de justiça, a ideia de fraternidade e uma preocupação comunitária. Isso significa que os indivíduos apenas aceitam desigualdades na medida em que elas possibilitem que aqueles que estão na pior posição social relevante também se beneficiem, ou seja, que tenham as suas expectativas aumentadas. O fato é que esse senso de justiça deve ser estendido às escolhas individuais na vida cotidiana, e os princípios de justiça devem ser definidos a fim de abranger as normas de conduta: “a justiça requer um *ethos* governando escolhas diárias que vão além da apenas obediência às regras” (COHEN, 2008, p. 132). Para resumir: “por que deveríamos nos importar tão desproporcionalmente sobre a estrutura básica coercitiva, quando a maior razão para se importar com ela, o seu impacto na vida das pessoas, é também a razão para se importar sobre a estrutura informal e os padrões de escolha pessoal?” (COHEN, 2008, p. 138). A conclusão é que “os princípios de justiça não somente se aplicam às regras coercitivas mas também aos padrões de escolhas (legais) não coercitivas das pessoas” (COHEN, 2008, p. 140).

Já no segundo caso, é fundamental considerar a questão da justiça formal. De fato, é essencial que a justiça seja garantida pelas leis e pelas instituições, o que “depende dos princípios de acordo com os quais a estrutura básica é montada” (RAWLS, 2000, p. 62). Contudo, também é necessário que nos concentremos “sobre como as pessoas conseguem viver de fato”, isto é, nas liberdades substantivas dos indivíduos (SEN, 2000, p. 93). Para o filósofo e economista, o subdesenvolvimento está diretamente

² Segundo Cohen (2008, p. 144): “o *ethos* de uma sociedade é o conjunto de sentimento e atitudes em virtude do qual suas práticas normais e pressões informais são o que são”.

relacionado com a privação de liberdade, e o desenvolvimento com a eliminação dessas privações ou então, com a ampliação das liberdades reais; ou seja, das liberdades políticas, das facilidades econômicas, das oportunidades sociais, das garantias de transparência e da segurança protetora (SEN, 2000). A expansão das liberdades é, portanto, fundamental para a constituição de uma sociedade justa, na medida em que a distribuição equânime dos bens sociais primários não é o suficiente para garantir a capacidade de desfrute das vantagens distribuídas.

O que fica em evidência, tanto em Sen, quanto em Rawls, é a prioridade da liberdade: “a justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros” (RAWLS, 2000, p. 30). A partir disso, Rawls propõe uma ordenação lexicográfica ou serial dos dois princípios de justiça, “classificando o princípio de liberdade igual para todos antes do princípio que regula as desigualdades sociais e econômicas” (RAWLS, 2000, p. 46).

De fato, uma sociedade que não é livre e que não possui indivíduos livres não pode ser uma sociedade justa. Contudo, priorizar o princípio da liberdade em detrimento da igualdade mascara as “iliberdades” e, portanto, as injustiças decorrentes de uma sociedade de mercado. Da mesma forma que a justiça, a liberdade também abarca uma multiplicidade de definições, bem como de objetos. Não podemos negar que, no capitalismo, por exemplo, há a “liberdade para comprar e vender”, mesmo que essa não seja uma liberdade “pura e simples” (COHEN, 2011, p. 148-149). A então chamada sociedade livre tem na sua base a propriedade privada e intervenções em relação a esta são superestimadas na medida em que ela é associada ao próprio conceito de liberdade. O que deve ser examinado, porém, é que a “propriedade privada restringe a liberdade”: ela não é natural da condição humana e é erroneamente percebida como justa (COHEN, 2011, p. 152). Segundo o filósofo de Oxford, a

[...] propriedade privada, como qualquer outro sistema de direitos, é uma forma particular de distribuir liberdade e iliberdade. Está necessariamente associada à liberdade dos proprietários privados de fazer o que quiserem com o que possuem, mas não menos necessariamente retira a liberdade daqueles que não a possuem. Pensar no capitalismo como um reino da liberdade é ignorar metade da sua natureza (COHEN, 2011, p. 152).

O que Cohen quer dizer é que tanto o capitalismo quanto outras formas de sociedade, como o socialismo, oferecem conjuntos distintos de liberdade. As sociedades capitalistas contemporâneas, ao mesmo passo que possibilitam a liberdade dos proprietários privados, produzem uma forma de “iliberdade coletiva” da classe trabalhadora (COHEN, 2011, p. 161). Além disso, e contestando a visão de Rawls, “falta de dinheiro, pobreza, carregam consigo falta de liberdade” (COHEN, 2011, p. 166-7). A capacidade substantiva de viver bem também diz respeito à liberdade, e o dinheiro, por sua vez, é “uma forma de estruturar a liberdade” (COHEN, 2011, p. 175). De acordo com Cohen (2011, p. 181), “o dinheiro providencia liberdade porque extingue a interferência no acesso a bens e serviços: funciona como um bilhete de entrada para eles”. Assim, na medida em que o “dinheiro, ou a sua falta, implica relações sociais de liberdade e iliberdade” (COHEN, 2011, p. 184), fica claro que as desigualdades

econômicas que são permitidas por Rawls³, por meio do princípio da diferença, não seriam aceitas em uma sociedade socialista. A prioridade que é concedida à liberdade no tempo presente é restringida pelas atuais condições de extrema desigualdade – ou, mais precisamente, pelas novas lógicas de expulsão – nas sociedades capitalistas. E o que pretendemos colocar em evidência é a natureza desigual e, portanto, injusta, desse modelo.

De acordo com Rawls (2000, p. 4), “uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias”. A suposição do autor é que “essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela” (RAWLS, 2000, p. 4). Em outras palavras, “na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos” (RAWLS, 2000, p. 90). O fato é que as sociedades capitalistas são “sociedades antagônicas” (FERNANDES, 1995, p. 60) e não sistemas de cooperação: o que observamos historicamente não é a distribuição justa de vantagens e desvantagens, e muito menos uma distribuição justa de liberdades e iliberdades. A luta de classes, e o antagonismo imanente a esta, “só pode desaparecer com a extinção do capitalismo” (FERNANDES, 1995, p. 66). Assim, por mais que seja possível diminuir algumas desigualdades no tempo presente, pensar em uma sociedade substantivamente justa, capaz de distribuir equitativamente liberdades, só é possível fora dessa ordem normativa:

Para nós não pode tratar-se da transformação da propriedade privada, mas apenas do seu aniquilamento, não pode tratar-se de encobrir oposições de classes, mas de suprimir as classes, nem de aperfeiçoar a sociedade existente, mas de fundar uma nova (MARX; ENGELS, 1982).

Assim, se a justiça como equidade, para Rawls (2000, p. 10-11), diz respeito a um “ideal social” que está “ligado a uma concepção de sociedade”, fica claro que “a sociedade ideal liberal não é a mesma da sociedade ideal socialista” (COHEN, 2008, p. 1). O fato é que a sociedade ideal socialista admite menos desigualdades do que a sociedade ideal liberal; cotidianamente, contudo, as sociedades capitalistas escancaram explorações e brutalidades crescentes. Segundo o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1995, p. 69):

[...] as revoluções proletárias se fazem para destruir privilégio, criar igualdade, a liberdade maior, a felicidade, solidariedade entre os iguais, a base para qualquer outra transformação posterior, nos modos de produção, na organização da sociedade, para se chegar a uma sociedade em que o homem não domine o homem nem individual nem coletivamente.

A noção de liberdade é comumente associada à noção de ausência de interferência. O filósofo Robert Nozick, ao fazer a crítica à justiça distributiva faz uso dessa concepção: “nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem

³ “A estrutura básica permite essas desigualdades contanto que elas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos, desde que elas sejam consistentes com a liberdade igual e com a igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 2000, p. 163). Ainda em Rawls (2000, p. 169): “as disparidades mais extremas na renda e na riqueza são permitidas, contanto que sejam necessárias para elevar as expectativas dos menos afortunados em um grau mínimo”.

interferência contínua na vida das pessoas” (NOZICK, 1974, p. 183). No entanto, “a restrição de um sistema jurídico equitativo (regime não arbitrário) não priva a liberdade. A liberdade implica emancipação de qualquer tipo de subordinação ou dependência arbitrária” (PETTIT, 1999, p. 22). Isto é, a noção de interferência é distinta da de dominação. Segundo o filósofo Phillip Pettit, com base na obra de Quentin Skinner, a liberdade deve ser entendida como não dominação, ou seja, alguém só tem poder de dominação sobre outro na medida em que: a) tem capacidade para interferir; b) de modo arbitrário; c) em determinadas escolhas que o outro pode realizar (PETTIT, 1999, p. 78). Dessa forma, pensar em uma sociedade socialista não significa sacrificar o ideal de liberdade em detrimento da igualdade, mas sim articular ambos os princípios em nome de uma justiça distributiva real e em defesa de uma sociedade livre da dominação individual e coletiva, afinal, a classe “é uma forma de dominação. Através da classe nós temos a manifestação do poder da burguesia” (FERNANDES, 1995, p. 57).

Por fim, pensar e refletir sobre justiça, e mais especificamente sobre justiça distributiva, independe do tipo de sociedade e do tempo histórico: trata-se de um debate inesgotável. E embora a justiça, a liberdade e a igualdade absolutas não sejam possíveis, podemos refletir sobre o seu alcance em determinadas formações sociais. A sociedade capitalista traz consigo injustiças que são insuperáveis dentro da sua própria ordem e a desigualdade que uma sociedade socialista está disposta a permitir diz respeito às diferenças de gosto e de escolha, e “não diferenças nas capacidades e poderes naturais e sociais” (COHEN, 2009, p. 11). Desse modo, compreender de que maneira uma determinada sociedade distribui liberdades e iliberdades é fundamental para pensar a questão da igualdade, e por isso, da justiça.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- COHEN, G. A. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- COHEN, G. A. *Why Not Socialism?* New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- FERNANDES, F. *Em busca do socialismo: últimos escritos & outros ensaios*. São Paulo: Xamã, 1995.
- GALLINO, L. *La lotta di classe dopo la lotta di classe*. Entrevista [a BORGNA, paola]. Roma-Bari: Editori Laterza, 2012.
- MARX, K; ENGELS, F. *Mensagem da Direção Central à Liga dos Comunistas*. Moscovo: Edições Progresso Lisboa, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1850/03/mensagem-liga.htm>. Acesso em: 16 fev 2022.
- NOZICK, R. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.
- PETTIT, P. *Republicanism: una teoria sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 1999.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SASSEN, S. *Expulsions: brutality and complexity in the global economy*. Cambridge-Massachusetts-London-England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

SEN, A. *The idea of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Data de submissão: 09/05/2022
Data de aprovação: 05/05/2023

Copyright (c) 2023 politeia



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)