

A reformulação do liberalismo clássico por John Rawls

Leno Francisco Danner
Universidade Federal de Rondônia

Resumo

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a reformulação do liberalismo clássico (especificamente na variante política de Locke e na variante econômica de Adam Smith), no intuito de demonstrar, com base nas críticas de Hegel e de Marx ao liberalismo clássico, que Rawls retoma sua própria posição em relação a esse mesmo liberalismo clássico. Com isso, defenderei que, muito mais do que visar a uma crítica à versão clássica, Rawls tem em mente a crise do estado de bem-estar social e, em relação a ela, uma crítica à resposta neoliberal que apelaria para a volta de alguns dos princípios básicos da economia de *laissez-faire*.

Palavras-chave: Rawls, liberalismo clássico, economia de *laissez-faire*; estado de bem-estar social, neoliberalismo

Abstract

This paper aims at reflecting on Rawls's reformulation and critics to classical liberalism (specifically Locke's classical political and Adam Smith's classical economic liberalism). It will be demonstrated that since Hegel and Marx's critics to classical liberalism, Rawls retakes his own conception related to classical liberalism. I will defend that Rawls is fundamentally critic to neo-liberalism and not of classical liberalism and that the welfare state's crisis and the neo-liberal to this issue is the central point of Rawls's.

Keywords: Rawls, classical liberalism, economy of *laissez-faire*, welfare state, neo-liberalism.

É interessante perceber que os trabalhos de Rawls, à medida que se propõem reformular algumas das premissas básicas do liberalismo clássico (seja o liberalismo político de Locke, seja o liberalismo econômico de Adam Smith), buscam oferecer uma resposta tanto à

crítica de Hegel quanto à crítica de Marx ao liberalismo¹. É óbvio que Rawls é devedor de uma tradição liberal mais vasta, que, além de John Locke e Adam Smith, também é dependente ou crítica de Jeremy Bentham, de James e John Stuart Mill, de Henry Sidgwick, etc., enquanto teóricos do liberalismo clássico (séculos XVII, XVIII e XIX). Para o que aqui interessa, entretanto, partir da crítica de Hegel e de Marx ao liberalismo implica fundamentalmente ter como pano de fundo a posição de Locke e de Adam Smith, que são os autores liberais que Hegel e Marx visam com suas críticas. Num outro sentido, vou perseguir a tese de que a retomada de algumas premissas do liberalismo clássico pelos neoliberais ou neoconservadores, a partir da segunda metade do século XX, permite concentrarmo-nos exclusivamente naqueles dois autores, que já delineiam, portanto, algumas premissas centrais do próprio arcabouço neoliberal, ou que a teoria neoliberal retoma.

Então, como vou procurar deixar claro, a reformulação do liberalismo clássico, por parte de John Rawls, no meu entender apenas de maneira secundária visa retomar ou reformular aquela teoria (liberalismo político e econômico clássicos) própria do capitalismo moderno ou de *laissez-faire*; tal como o entendo, Rawls é crítico do neoliberalismo (e do neoconservadorismo), que retoma aquelas teses clássicas. Ora, não faria sentido pura e simplesmente retomar aquelas premissas do liberalismo clássico exatamente porque elas serviram como fundamentação e legitimação do capitalismo de *laissez-faire*, não cabendo mais, no que diz respeito ao estado de bem-estar social, as premissas ligadas à economia *laissez-faire*, por exemplo. Rawls não ignora as mudanças levadas a cabo pela reformulação do Estado e da economia norte-americanos por parte de John Maynard Keynes no governo de Franklin Delano Roosevelt. E não ignora também que o advento da teoria neoliberal – Friedrich Hayek, Milton Friedman e a Escola de Chicago, Robert Nozick, para citar os exemplos que considero mais proeminentes e, portanto, mais desafiadores – põe em xeque o cerne do Estado de bem-estar social (intervenção e controle dos mercados, pleno emprego, seguridade social, ou seja, uma espécie de planificação da sociedade em suas mais diversas esferas) com base em uma *premissa moral*, já elaborada por Locke e corroborada por Adam

¹ Sobre a análise e a resposta de Rawls em relação à crítica de Hegel ao liberalismo, conferir RAWLS, John. *História da filosofia moral*, p. 419-427; sobre a análise e a resposta de Rawls em relação à crítica de Marx ao liberalismo, conferir: RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*, §45, p. 210-211; e §52, p. 250-253.

Smith: o individualismo, ou seja, a liberdade individual, contra as instituições objetivas – o que apontaria, como o quer Hayek, na própria impossibilidade de uma planificação ainda que mínima da sociedade por parte do Estado (e, nesse contexto, o *laissez-faire* e a *mão invisível* de Adam Smith encontrariam todo o seu sentido). Persegurei isso no que se segue.

John Locke: Direitos individuais fundamentais, trabalho e estado mínimo

Com efeito, pode-se perceber em John Locke exatamente essa ideia de que os direitos individuais estão na base da estruturação da sociedade política e delimitam tanto o sentido quanto o papel dessa mesma sociedade política. Locke tem em mente, com essa sua afirmação dos direitos individuais fundamentais como fundamento da sociedade (nos seus mais variados aspectos: políticos, sociais, culturais, econômicos, etc.), o absolutismo monárquico e sua ideia de que o governante teria poderes absolutos que lhe davam direito de vida e de morte sobre os súditos, bem como lhe davam o direito de dispor da propriedade desses súditos a seu bel-prazer; e também teria em mente uma crítica à íntima associação entre religião e política, seja no sentido de a religião (e, em particular, a Igreja Católica) fundamentar um poder político de caráter absoluto (à semelhança do caráter absoluto do poder religioso – a Igreja representaria o poder espiritual e o rei, o poder temporal, em íntima conexão), seja no sentido de o poder político defender um credo religioso em particular como a doutrina única e abrangente em termos de sociabilidade (LOCKE, 2005. p. 237-289). Ora, Locke, no *Segundo tratado sobre o governo civil* aponta de maneira direta para o fato de que os indivíduos têm direitos fundamentais que sob hipótese alguma podem ser violados pelas instituições; na verdade, tais direitos, ainda segundo Locke, é que devem estar na base de fundação daquelas instituições, que somente encontrariam legitimidade, portanto, a partir deles (isto é, de tais direitos). E é interessante de se perceber que a ênfase lockeana nos direitos fundamentais é tão forte – ou seja, o caráter desses direitos fundamentais é tão forte – que a própria derrubada da sociedade política está justificada à medida que as instituições públicas violarem aqueles direitos (LOCKE, 2005. p. 213-234).

Locke pode, no meu entender, ser considerado o iniciador da modernidade política porque é com ele – e não, por exemplo, com

Thomas Hobbes – que a formulação de uma sociedade fundada no caráter *absoluto e universal* dos direitos individuais fundamentais apontaria para um poder constitucional representativo, no qual a cidadania política daria o tom da própria dinâmica política (e somente ela) e no qual o pluralismo moral daria o tom em termos de sociabilidade². É interessante perceber que o *Segundo tratado sobre o governo civil* é, conforme palavras do próprio Locke, um ensaio sobre *a origem, os limites e os fins verdadeiros* do governo civil³; e é interessante perceber exatamente que esse ensaio comece com a afirmação de que o poder político deve ser diferenciado em relação ao poder de um pai sobre seus filhos, de um patrão sobre seus empregados, de um marido sobre sua esposa e de um senhor sobre seus escravos⁴.

Ora, esta confusão entre poder despótico, patriarcal e senhoril e poder político é o cerne do absolutismo monárquico. O poder absoluto do rei não se justificava apenas pela fundamentação religiosa desse mesmo poder ou pela nobreza daquele soberano; seu poder absoluto justificava-se, muito mais, pelo fato de o rei representar o pai do povo. *Pai* adquire o sentido de tutor dos filhos, isto é, o termo *pai* denota maioria, ao passo que o termo *filho* denota minoridade. Nesse sentido, o maior efetivamente tem o direito – e até o dever – de guiar, de orientar e de governar o menor, de protegê-lo de si (do próprio menor) mesmo e dos demais (uma questão que, inclusive em nosso contexto, é incorporada ao direito). O rei seria o *pai do povo* e o seu (do rei) poder como que absoluto em relação ao povo advém desse sentido básico dado à relação entre poder político, que o rei encarna, e povo. A afirmação da minoridade do povo, no fim das contas, é a marca do absolutismo político, seja no sentido de que o povo não sabe conduzir adequadamente o poder político e, portanto, não sabe conduzir-se politicamente (o poder político seria, então, prerrogativa do monarca absoluto, que teria por missão guiar politicamente o povo), seja no sentido de que o povo não sabe conduzir-se adequadamente em termos

² A modernidade política, assim entendida, seria marcada pela formulação de direitos individuais fundamentais; de um poder político constitucional e representativo, no qual a cidadania política seria esse elemento fundamental de justificação da sociedade política; e pela afirmação paulatina do pluralismo moral – por isso que, como disse anteriormente, Locke poderia ser entendido como o fundador da modernidade política.

³ Esse, aliás, é o título do capítulo primeiro do *Segundo tratado sobre o governo civil*, p. 81-82.

⁴ Cf.: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, Cap. I (“Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil”), p. 82.

morais e de sociabilidade (e, por isso, o poder religioso guiaria esse mesmo povo pelo caminho adequado).

Locke posicionando-se contra essa percepção do absolutismo monárquico, propõe tal distinção entre o poder de um pai sobre seus filhos, de um patrão sobre seus empregados, de um marido sobre sua mulher e de um senhor sobre seus escravos, de um lado, e a relação política e o poder político de outro lado. Ele procura sustentar que o poder político é estabelecido a partir de outra relação e de outros fundamentos que não as relações despóticas, patriarcais e senhoriais e o fundamento do sangue e da religião, próprios do poder político absolutista e das relações de maioria e de minoria pressupostas e reproduzidas. Essa forma específica de compreender o poder político pode ser percebida, segundo Locke, naquilo que ele chama de *igualdade natural*, ou seja, no fato de que todos nós usufruímos desde nosso nascimento das mesmas vantagens da natureza e *do uso das mesmas faculdades*⁵. O fato de desfrutarmos de um espaço natural comum e, mais ainda, de possuímos as mesmas capacidades (tanto físicas quanto intelectuais) nos torna iguais e, portanto, detentores de direitos individuais fundamentais – a universalidade dos direitos individuais fundamentais é decorrente do fato de que possuímos as mesmas capacidades, o que apontaria tanto para a radical igualdade que os indivíduos desfrutam entre si quanto para, conseqüentemente, relações “[...] sem sujeição ou subordinação [...]”⁶ como a única forma válida de relações, de sociabilidade entre esses indivíduos radicalmente iguais em capacidades.

O poder político, para Locke, contrariamente às relações de poder verticais do absolutismo monárquico, fundadas na pressuposição de um poder despótico do rei (que expressaria maioria) em relação ao povo (que, por sua vez, expressaria minoria em relação ao rei), é um poder entre indivíduos iguais, que somente pode ser fundado em relações horizontais de uns no que diz respeito aos outros. A própria percepção lockeana de que a sociedade teria começado como fruto de um acordo entre indivíduos, iguais em todos os aspectos relevantes (especificamente iguais em termos de capacidades), apontaria para a perda da naturalidade das instituições e, portanto, para a recusa da

⁵ Cf.: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, cap II (“Do estado de natureza”), p. 83.

⁶ *Idem*, *Ibidem*, Cap II, p. 83.

teoria clássica que concebia a sociedade como uma *comunidade natural*⁷. No caso de Locke, não se trata da questão da sociedade como comunidade (e muito menos como comunidade natural), mas sim de um individualismo puro e simples (utilizo esse termo sem conotações morais negativas) *a partir do qual* as instituições são fundadas e a partir do qual a ideia de uma comunidade natural é substituída pela ideia de sociedade jurídica e civil daqueles indivíduos egoístas que não teriam nenhum outro vínculo entre si que não aquele do consenso em termos de fundação das instituições políticas, garantidoras daquela sua igualdade natural (um vínculo civil, jurídico, portanto). A sociedade de Locke, fundada nos direitos individuais fundamentais e em sua universalidade, aponta para relações jurídicas como o *médium* da sociabilidade, e não para relações morais – a própria ideia de tolerância encontraria aqui o seu lugar, à medida que a sociedade *não é uma comunidade moral ou natural*; ela é, por assim dizer, uma associação daqueles indivíduos egoístas com vistas à realização da justiça de maneira objetiva, por parte das instituições públicas. O objetivo da sociedade é a proteção, por parte das instituições, daqueles direitos individuais fundamentais: as instituições realizam justiça punitiva de maneira objetiva, imparcial⁸. Sua função, aliás, é exatamente esta de realizar a justiça punitiva de maneira objetiva, imparcial; a realização de uma *vida boa* não lhe cabe, à medida que é algo ligado à privacidade e à liberdade de cada indivíduo e grupo de crença. Isso que poderíamos entender como *bem-estar social* ou *bem público* seria entendido, no caso de Locke, tão-somente como a correta aplicação das leis por parte das instituições públicas, que administrariam e regulariam a sociedade e as relações entre os indivíduos. Bem público seria, portanto, o correlato de *ordem social*, estabelecida pelo Estado em termos de coordenadas jurídicas.

⁷ É possível percebermos em Platão, por exemplo, a ideia de que os males sociais advêm da injustiça política – portanto, de que os *deficits* das instituições levariam à injustiça na sociedade (é interessante se perceber que, n' *A República*, a noção de uma *cidade boa, justa*, é colocada como fundamental e como condição para a estabilidade da sociabilidade e mesmo da própria formação humana; e de Aristóteles se pode perceber exatamente essa primazia ontológica da sociedade, que é concebida como comunidade natural, em relação aos indivíduos, que somente podem ser entendidos a partir daquela – o homem não poderia ser pensado como um ser isolado dos demais, fora da sociedade, nem poderia subsistir sozinho. Cf., respectivamente: PLATÃO. *A república*, livro IV e V, p. 112-178; ARISTÓTELES. *Política*, livro I, p. 141-142.

⁸ Cf.: LOCKE, 2005, Cap VII, p. 133-134.

Isso me parece muito importante, porque o sentido da associação política, no caso de Locke, está *na defesa mútua* dos indivíduos uns em relação os outros (e uns contra os outros) e, por conseguinte, o *sentido do poder político* está *na realização da justiça punitiva*. Locke é muito claro em relação a essa questão sobre o sentido e os fins do poder político:

Por poder político, então, eu entendo o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade, assim como de empregar a força da comunidade para a execução de tais leis e a defesa da república contra as depredações do estrangeiro, tudo isso tendo em vista apenas o bem público⁹.

O poder político, no que diz respeito à esfera interna do próprio país, não partiria de nenhum vínculo moral entre os indivíduos/cidadãos. O poder político se funda exatamente naquele individualismo (novamente pediria que esse termo não fosse avaliado a partir de conotações morais negativas) que se caracteriza pela fruição da vida privada/produzida como o elemento basilar não somente da vida dos indivíduos, mas também da própria sociedade. A sociedade, nesse aspecto, seria uma associação entre indivíduos privados, voltados ao seu interesse pessoal; e o poder político, que daí se origina, objetiva exclusivamente instituir regras jurídicas (possuindo, inclusive, a força repressiva capaz de tornar efetivas aquelas leis) que regerariam, que regulariam as relações entre esses indivíduos privados, que se relacionam entre si em termos produtivos. Ora, é essa recusa de um vínculo moral entre os indivíduos o ponto de partida para a afirmação, como disse anteriormente, de um poder político como o marcado por uma relação fundamentalmente instrumental entre os indivíduos (no sentido de que eles relacionam-se como sujeitos de direitos – portanto, em igualdade jurídica –, voltados à persecução do seu interesse pessoal), bem como o ponto de partida para a própria colocação da justiça punitiva como esse elemento basilar dos próprios fins do Estado. Nesse segundo ponto, o sentido do Estado, à medida que se concebe a sociedade como uma associação de indivíduos egoístas, voltados para

⁹ *Idem, Ibidem*, cap I, p. 82.

sua esfera privada de vida, sem nenhum vínculo moral maior entre eles que a própria associação jurídica em vista da defesa mútua, reside tão-somente em garantir que os direitos fundamentais de cada indivíduo possam ser respeitados por todos os demais, e vice-versa. Entre esses direitos fundamentais, está especificamente o direito de cada um fazer o que quiser com sua propriedade, isto é, com sua vida, sua liberdade e seus bens. O objetivo da esfera político-jurídica estaria, então, na proteção da esfera individual de liberdade contra uma possível intromissão dos demais (inclusive do próprio Estado) – e a igualdade entre todos seria a própria equiparação jurídica de uns em relação aos outros.

E, assim, a comunidade social adquire o poder de estabelecer a punição merecida em correspondência a cada infração cometida entre os membros daquela sociedade, que é o poder de fazer leis, assim como também o poder de punir qualquer dano praticado a um de seus membros por qualquer um que a ela não pertença, que é o poder de guerra e de paz; ela o exerce para preservar, na medida do possível, os bens de todos aqueles que fazem parte daquela sociedade¹⁰.

Como disse, na minha percepção é exatamente essa *juridificação da sociedade*, a partir da recusa de vínculos morais entre os próprios indivíduos, que permanecem fundamentalmente presos à sua privacidade, que justifica não apenas o Estado mínimo, mas também o próprio conservadorismo político, por parte de Locke. Senão vejamos. A ideia de que todos os indivíduos/cidadãos são iguais em termos de capacidades decreta, segundo Locke, a igualdade jurídica dos indivíduos/cidadãos entre si, que, ao mesmo tempo em que não podem ter seus direitos individuais fundamentais violados pelos demais indivíduos e pelas instituições, podem seguir sua vida do jeito que quiserem. Portanto, à medida que o Estado garante a igualdade jurídica entre todos como ponto de partida da sociedade/sociabilidade, o ponto de chegada é definido pelo desenvolvimento das próprias capacidades, dos próprios talentos individuais, *por meio do trabalho*. O ponto de partida é uma questão da sociedade política (em termos de garantia da igualdade jurídica entre todos e para todos); o ponto de chegada é uma

¹⁰ *Idem, Ibidem*, cap VII, p. 133.

questão exclusiva dos próprios indivíduos produtivos, e não do Estado (ponto de chegada que não pode, inclusive, ser determinado pelo próprio Estado).

Ora, em primeiro lugar, está claro que a igualdade jurídica *não significa*, no caso de Locke, igualdade material entre os indivíduos, de modo que a garantia da igualdade jurídica a todos esses indivíduos, por parte do Estado, não significa que esse mesmo Estado deva equalizá-los em termos materiais (ou seja, em termos de posse de riqueza e de propriedade). Se nos reportarmos ao absolutismo monárquico, perceberemos que a sociedade (aqui, sim, concebida como *natural*) estaria de antemão organizada a partir de uma estrutura hierárquica de poder, concebida como natural (por ser cultural ou religiosamente fundamentada) e, portanto, possuindo um caráter inquestionado (utilizamos o termo *natural* como significando o caráter não histórico, ontológico, da própria organização social, que, exatamente por isso, adquiriria aquele sentido de justificação absoluta e, por conseguinte, apontaria para a impossibilidade da crítica àquela hierarquia e mesmo às instituições). Os indivíduos e as relações que eles estabeleceriam de antemão estariam definidos pelo seu lugar de nascimento: as desigualdades em termos de hierarquia – desigualdades sociais, políticas, culturais e mesmo econômicas – e todas as relações surgidas a partir dessas desigualdades em termos de hierarquia estariam definidas de maneira prévia aos próprios indivíduos, por meio do apelo às tradições culturais e à religião; e essas desigualdades, como disse, definiriam o sentido dos próprios indivíduos, o que eles poderiam esperar vir a ser e as relações que eles travariam, e isso de maneira absoluta. Mas é interessante percebermos que o liberalismo político de Locke (Locke que também é, conforme Hume¹¹, o fundador do empirismo clássico, que recusa de maneira veemente a fundamentação metafísico-teológica do conhecimento), à medida que recusa essa ideia de uma sociedade hierarquicamente constituída a partir do sangue e da fundamentação religiosa (ou seja, à medida que recusa uma hierarquia social de caráter natural e, portanto, um poder vertical absoluto), partindo, como já disse, de uma igualdade radical entre todos em termos de talentos e capacidades, tem de justificar de outro modo – ou pelo menos tem de justificar política e juridicamente – as desigualdades sociais que surgem (e elas com certeza surgiriam). A estratégia de Locke,

¹¹ Cf.: HUME, David. *Investigação concernente ao entendimento humano*, Seção I, p. 27.

que já não poderia mais recorrer ao modo de fundamentação metafísico-teológico, já foi indicada por mim: a garantia jurídica da liberdade entre todos, que é o fim do Estado, é o ponto de partida da sociabilidade; o ponto de chegada é definido por parte de cada indivíduo, a partir do desenvolvimento maior ou menor desses indivíduos em termos de atividade produtiva, ou seja, em termos de trabalho. O trabalho, nesse caso, e nossa maior ou menor capacidade em relação a ele, definiriam o paulatino surgimento de desigualdades sociais, que seriam legítimas. À medida que apela ao individualismo egoísta, que se baseia no trabalho, Locke pode substituir a ideia de uma totalidade social fundada na cultura, na religião, em vínculos morais e/ou estamentais, etc. A sociedade é uma associação jurídica – que tem por fundamento o direito positivo, e não a cultura ou a religião – entre indivíduos iguais voltados fundamentalmente à sua esfera privada, que, esta sim, acaba definindo o *status* público e o grau desse *status* possuído pelos indivíduos.

Desse modo, aparece um sentido positivo ao trabalho, que não podia ser percebido no absolutismo político ou Antigo Regime (utilizo ambos os termos com o mesmo sentido). É que, no absolutismo monárquico, o trabalho (em seu sentido negativo de *tripalium*, ou seja, instrumento de tortura) seria algo específico do povo, também compreendido no sentido negativo de *plebe*, ou seja, a classe que vive do trabalho de suas mãos e que, exatamente por isso, possuiria um *status* inferior em relação à nobreza e ao clero – até porque, na compreensão clássica do conceito de trabalho, este, à medida que não contribuiria no desenvolvimento das capacidades intelectuais e mesmo à medida que impediria o exercício da cidadania política por parte da plebe, deformaria aqueles que o realizavam e que dele viviam. E aqueles que viviam do trabalho, por causa da deformação intelectual e mesmo moral que sofriam devido a realizarem por toda a sua vida esse trabalho braçal, estavam condenados ao estrato mais baixo da pirâmide social – seu objetivo estava em sustentar a nobreza e o clero. Ora, é interessante que Locke, na esteira da Reforma protestante levada a cabo principalmente por Martinho Lutero e por Ítalo Calvino¹², aponta para um sentido

¹² Chamo a atenção, no que diz respeito à percepção protestante em relação ao trabalho, para *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, de Max Weber. Nessa obra, Weber procura mostrar – e é isto que me parece muito interessante – que *não é mera coincidência* o fato de que a revolução industrial e o desenvolvimento do capitalismo deram-se fundamental e prioritariamente naqueles países de religião e cultura protestante, e não nos países católicos. Cf.: WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, p. 29.

positivo ao trabalho. É por meio do trabalho que os indivíduos se desenvolvem: o trabalho dignificaria o homem. Como já disse de passagem, à medida que concebe a sociedade como sendo marcada por relações horizontais entre indivíduos livres e iguais, e à medida que o fato de esses indivíduos serem iguais juridicamente falando não implica a igualdade material entre todos eles, Locke tem de justificar o surgimento de desigualdades – e tem de justificar a legitimidade dessas desigualdades. Nesse sentido, tal como eu o entendo, penso que Locke concebe o surgimento das desigualdades sociais ou, em outro sentido, da hierarquia social como sendo resultado do desenvolvimento maior ou menor de nossas capacidades em termos produtivos, de modo que as desigualdades de poder e riqueza, à medida que surgissem, a partir exatamente desse maior ou menor desenvolvimento, por parte de cada indivíduo, de seus talentos, seriam todas legítimas. O trabalho, portanto, conferiria progressiva e paulatinamente *status* social diferenciado aos indivíduos – e esse *status* diferenciado estaria ligado, como disse, ao desenvolvimento desigual das nossas capacidades naturais, desenvolvimento este que se deve fundamentalmente ao nosso empenho ou à falta dele¹³. Ora, à medida que é o trabalho que confere *status* econômico, social e político aos indivíduos, temos que, para Locke, o *homo oeconomicus* define não apenas o sentido, mas também o próprio *status* do *homo politicus*, à medida que a importância do *homo oeconomicus* determina a concomitante proporcional importância do *homo politicus*. Não mais o sangue, o lugar de nascimento ou mesmo a religião determinariam uma estrutura social e diferenças de hierarquia rígidas, mas sim o trabalho seria esse fator de distinção social e de hierarquia entre os indivíduos – inclusive em termos de hierarquia de poder.

O trabalho seria o fundamento da propriedade privada, porque é por meio dele que os indivíduos, desenvolvendo suas capacidades, têm condições de, aos poucos, alcançarem patamares maiores de poder e acumular capital. E a defesa da propriedade privada, assim, já, com Locke, se coloca como o objetivo fundamental do Estado. Ora, é dessa especificidade em termos de entendimento da sociedade/sociabilidade, por parte de Locke, que o próprio sentido de um *Estado mínimo*, centrado basicamente na realização da justiça punitiva, fica explicitado. É que, no caso de Locke, a igualdade jurídica entre todos seria o ponto de

¹³ Cf.: LOCKE, 2005, cap V, p. 97-112.

partida tanto da esfera política, em particular, quanto da esfera produtiva/social de uma maneira geral. O ponto de chegada seria responsabilidade de cada indivíduo, em termos de desenvolvimento dos seus talentos na esfera produtiva, por meio do trabalho. Nesse sentido, as desigualdades que surgem por meio do desenvolvimento dessas capacidades individuais a partir do trabalho conferem plena legitimidade para a hierarquia de poder e para as desigualdades daí advenientes. As desigualdades sociais, portanto, não se devem a *deficits* nas instituições públicas, mas sim ao trabalho realizado por parte de cada indivíduo e ao modo como cada indivíduo desenvolveu suas capacidades em termos de trabalho. À medida que tais desigualdades não são causadas pelas instituições, mas estiveram fundadas no desenvolvimento das capacidades individuais dos próprios indivíduos, elas são todas legítimas e, portanto, sobre elas o poder do Estado não incide, no sentido de corrigi-las. Basta ao Estado que realize justiça punitiva, garantindo o respeito e o cumprimento dos pactos e dos contratos. O Estado deveria – e essa seria sua única função – proteger a propriedade privada dos indivíduos/cidadãos, adquirida por meio do trabalho de suas mãos. Aqui aparece o sentido conservador do pensamento de Locke: o Estado não tem condições nem legitimidade para corrigir as desigualdades sociais pelo fato de que elas não surgiram por causa de *deficits* nas instituições; as desigualdades sociais, à medida que o Estado garantiu a igualdade jurídica entre todos os indivíduos, se devem exclusivamente ao maior ou menor desenvolvimento dos talentos de cada um e, por isso, são todas legítimas. Basta, então, um Estado restrito à função de realização da justiça punitiva, ou seja, à realização do direito privado¹⁴.

Adam Smith e o princípio do laissez-faire: da sociedade econômica para a sociedade política

Ora, na minha percepção, o liberalismo político clássico de Locke é o complemento ou mesmo o fundamento filosófico e político do liberalismo econômico clássico de Adam Smith, exatamente porque oferece os fundamentos normativos de uma sociedade econômica que, em sua centralidade em relação ao Estado, à esfera política, determina não apenas o próprio sentido dessa esfera política como secundária e subordinada em relação à esfera econômica, bem como do Estado como Estado mínimo, cuja função básica consiste em realizar justiça punitiva,

¹⁴ Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (vol. I), p. 109.

mas também, e até fundamentalmente, (sociedade econômica) que tem condições de estabilizar-se e, ao fazer isso, de estabilizar a sociedade como um todo em termos de distribuição da riqueza socialmente produzida e mesmo em termos de sociabilidade (capitalismo de *laissez-faire*). A esfera econômica, e não a esfera política, adquiriria centralidade – e a partir dela a sociedade como um todo se desenvolveria. É nesse sentido que a economia política clássica, tal qual concebida por Adam Smith, consolida termos como *Estado mínimo* ou *Estado de laissez-faire*, *mão invisível*, *competição*, *individualismo*, *egoísmo*, etc.

Tentarei, no que diz respeito a Adam Smith, relacionar de maneira dinâmica esses conceitos nesta seção.

É interessante perceber, em relação a Adam Smith, que a esfera das atividades produtivas, isto é, o mercado, possui uma dinâmica interna que por si só tem condições de estabilizar-se e, à medida que essa esfera do mercado, da produção, é central para a sociedade como um todo, também tem condições de estabilizar a sociedade como um todo, de satisfazer as aspirações individuais e sociais como um todo. E o modelo de sociedade concebido por Adam Smith é o mesmo modelo formulado por Locke. Trata-se fundamentalmente de uma associação jurídica entre indivíduos livres e iguais, que se relacionam de maneira egoísta e competitiva no mercado, buscando cada um seus objetivos pessoais e, indiretamente, contribuindo para a satisfação das necessidades dos demais. O individualismo egoísta (também neste caso pediria que não o compreendêssemos como possuindo um sentido moral negativo, pejorativo) e, conseqüentemente, a competição entre esses indivíduos egoístas daria o tom da esfera produtiva da sociedade, à medida que cada um, conforme já salientado, buscaria, antes de tudo, seus interesses pessoais, a partir de suas relações com os demais; mas, interessantemente, essa competição entre indivíduos egoístas, que para Adam Smith dá a tônica em termos de relações produtivas, em termos de mercado, conduz tanto à satisfação das necessidades de cada indivíduo quanto à estabilidade social¹⁵. Ora, como é possível, em uma situação de competição entre indivíduos egoístas, a satisfação das necessidades de cada um desses indivíduos e a estabilidade social?

¹⁵ Cf.: SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, v. I, cap II (“Do princípio que dá origem à divisão do trabalho”), p. 94-95, sobre a questão do egoísmo, da busca do bem-estar pessoal e, conseqüentemente, da consecução do bem-estar social.

Em primeiro, lugar é interessante perceber que a esfera do mercado, em Adam Smith, assim como a esfera do trabalho, em John Locke, foi concebida como uma esfera marcada eminentemente por relações instrumentais, técnicas, destituídas de uma ligação moral entre os indivíduos. Como salientado de passagem citada, nesta seção, para Adam Smith a sociedade se caracteriza como uma associação jurídica entre indivíduos livres e iguais, mas profundamente egoístas, cujo objetivo é a defesa mútua, a partir de uma instituição central que teria por função realizar justiça punitiva de maneira objetiva e cujo objetivo (dessa associação jurídica e mesmo da fundação do Estado) é a instauração de uma esfera de relações produtivas – no caso, o mercado – a partir da qual se daria o desenvolvimento da sociedade e a satisfação das necessidades de cada indivíduo, por meio do trabalho. Então, fica claro, e Adam Smith insiste nisso, que o sentido do Estado moderno está efetivamente na defesa da propriedade: a associação político-jurídica moderna encontra seu sentido exatamente em torno da defesa e da promoção da propriedade¹⁶, à medida que é a partir desta e do trabalho que se desenvolve em torno dela que a riqueza e a estabilidade social são produzidas. Isso é muito importante de se perceber, porque, à medida que o sentido do Estado moderno está na defesa e na promoção da propriedade (vida, liberdade e bens), aparece de maneira clara a própria ênfase na juridificação da sociedade e mesmo nos próprios valores do trabalho, valores estes ligados ao caráter primordial da esfera privada da vida em relação à esfera pública (esfera privada significando tanto a esfera do gozo pessoal quanto do trabalho). Assim, uma associação jurídica entre indivíduos livres e iguais entre si, que também são profundamente egoístas, basta para garantir, no caso de Adam Smith, a estabilidade da sociedade exatamente pelo fato de que é na esfera privada e a partir dela que os indivíduos, por meio do trabalho, desenvolvem-se, realizam seus interesses e, por conseguinte, contribuem no desenvolvimento da sociedade de uma maneira geral. Nesse caso, o poder público seria uma espécie de apêndice do poder econômico privado, pelo fato de estar subordinado a esse poder privado: o objetivo do poder político-estatal e da associação jurídica é proteger a esfera privada de vida, ou seja, a esfera produtiva, o mercado, à medida que essa esfera é condição da própria sociedade política.

¹⁶ Para A. Smith foi o surgimento da propriedade que fez necessário a criação do governo civil. Cf.: SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, v. II, segunda parte (“Das despesas com a justiça”), p. 315.

Então, e isso é muito interessante, a esfera do mercado é colocada como uma esfera privada, e não como uma esfera pública. Isso significa duas coisas: (a) tanto que a esfera privada determina o sentido da esfera pública, à medida que aquela é mais primordial que esta; (b) quanto que a esfera privada possui uma autonomia em relação à esfera pública, que lhe permite total independência em relação à qualquer intervenção social, política, de modo que a própria ação do Estado em relação à esfera privada, em relação ao mercado, fica interrompida. O Estado, à medida que sua tarefa é proteger a propriedade, deve retirar-se, de acordo com Adam Smith, da própria intervenção na propriedade. Ora, a ênfase em um Estado marcado pela justiça punitiva em nível interno aponta, de maneira clara, para essa percepção de que o Estado está bem estruturado quanto menos papel tiver em relação ao livre-mercado. Basta ao Estado que garanta, como sua função fundamental e básica, a realização da justiça punitiva a todos os indivíduos e para todos eles; o restante é responsabilidade dos próprios indivíduos e do trabalho que realizam no mercado¹⁷. Ou seja, em relação a este último ponto, a questão-chave, no caso de Adam Smith, está em que é na esfera produtiva que os desafios, que as necessidades em termos de produção da riqueza social são satisfeitos, e não por meio da esfera política; seria aquela, e não esta, quem estabeleceria a dinâmica social, o que significa que é a esfera econômica o centro da sociedade, a base a partir da qual a sociedade se origina e se desenvolve (até porque é nela e por meio dela que se dá a produção da riqueza social – e é isto que lhe confere primazia em relação à esfera política). Mas, mais importante ainda, é suficiente que o Estado tenha por função básica realizar justiça punitiva pelo fato de que são os próprios indivíduos, iguais entre si em capacidades e, por conseguinte, iguais também em termos de *status* jurídico, que, no uso de sua liberdade criativa, conseguem conquistar, por meio do trabalho que realizam e do desenvolvimento de suas capacidades, as posições sociais e políticas. O argumento de Adam Smith é interessante: são os próprios indivíduos os únicos responsáveis por sua situação social – e a competição entre esses indivíduos egoístas no mercado teria inclusive o mérito de “forçar” cada indivíduo a desenvolver cada vez mais suas capacidades, para que não seja suplantado pelos demais (portanto, a

¹⁷ A. Smith diz, no primeiro volume de *A riqueza das nações*, parte II (“As desigualdades que resultam da política da Europa”), p. 263 e seguintes, que a falta disso que ele chama de “liberdade total” do mercado é a causa da grande desigualdade da Europa de então. Os Estados europeus de seu (A. Smith) tempo, segundo ele, põem “[...] obstáculos à livre circulação do trabalho e do capital”.

competição teria esse aspecto positivo, de modo que ela levaria não ao surgimento de processos de exclusão e de marginalização, mas sim à necessidade, por parte de cada indivíduo, de desenvolver ao máximo suas próprias capacidades). Ou seja, e era isso que eu queria significar, as distinções sociais surgem por obra dos próprios indivíduos, e não por obra do Estado: consequentemente, são todas legítimas.

É então que a ideia de um Estado mínimo, intrinsecamente ligada às ideias de economia de *laissez-faire* e de *mão invisível*, encontram todo o seu sentido. Numa situação de competição entre indivíduos egoístas, na qual esses mesmos indivíduos se veem obrigados a desenvolver suas capacidades em um grau máximo, cada um deles consegue satisfazer suas necessidades pessoais e, por meio do desenvolvimento dessas suas capacidades, acabam contribuindo, direta ou indiretamente, para a satisfação das necessidades dos demais, estabilizando as expectativas sociais como um todo. Haveria um princípio, uma lógica subjacente à produção econômica – marcada pela competição entre indivíduos egoístas na esfera da produção, do mercado – que levaria à estabilidade da sociedade exatamente a partir daquela competição entre indivíduos egoístas, que, numa situação como esta, não teriam alternativa que não o desenvolvimento cada vez mais acentuado de suas capacidades: trata-se da ideia de *mão invisível* – a consolidação do mercado como o elemento por excelência não apenas da produção da riqueza social, mas também, por causa disso, da própria estabilidade da sociedade como um todo¹⁸.

Nesse aspecto, o mercado estabiliza-se exatamente por meio da competição entre aqueles indivíduos egoístas, obrigados a desenvolver seus talentos em grau máximo para não serem colocados às margens do próprio mercado. Ora, à medida que é a base da sociedade, o mercado, ao estabilizar-se, a partir de sua dinâmica interna, estabiliza a própria satisfação das necessidades sociais, levando ao bem-estar geral. Por isso mesmo, o sentido fundamental da sociedade política consiste exatamente em ser uma associação jurídica; e o sentido do Estado consiste em realizar a justiça punitiva. Basta que o Estado garanta, por meio do exercício dessa justiça punitiva, a efetiva garantia da igualdade jurídica entre todos como ponto de partida não apenas da sociedade, mas também das relações de produção: como em Locke, o ponto de chegada será determinado pelos próprios indivíduos, a partir do maior ou menor

¹⁸ Cf.: SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, v. I, 1999, livro III, cap II (“Do desencorajamento da agricultura no antigo Estado da Europa após a queda do Império Romano”), p. 668.

grau de desenvolvimento de suas capacidades no mercado de trabalho. O Estado, interessantemente, adquire esse papel restrito de realizar justiça punitiva tanto pelo fato de o mercado estabilizar-se e estabilizar, por conseguinte, a sociedade como um todo (o mercado, nesse caso, seria a esfera básica da sociedade, o centro da dinâmica social e política) quanto pelo fato de as desigualdades sociais que surgirem não serem ocasionadas por *deficits* nas instituições, mas sim pelo maior ou menor grau de desenvolvimento das capacidades dos próprios indivíduos. As desigualdades sociais, políticas e econômicas resultam da própria capacidade dos indivíduos nas relações produtivas que eles estabelecem entre si; e, à medida que o Estado garante a igualdade jurídica entre todos, todas as desigualdades que surgirem a partir daí serão consideradas legítimas, porque o Estado, por meio da justiça punitiva, teria imunizado as relações de produção de desigualdades injustificadas em termos de posse de poder (os indivíduos relacionam-se entre si como livres e iguais juridicamente falando – essa garantia jurídica de sua liberdade e igualdade lhes capacitaria a, por si próprios, desenvolverem suas capacidades e satisfazerem suas necessidades privadas).

Assim, há uma ideia importante que aparece com a economia de *laissez-faire* e seu correlato Estado de *laissez-faire*: a ideia, já exposta em linhas gerais, de que a esfera do mercado é uma esfera marcada por relações eminentemente jurídicas como regulando a competição entre os indivíduos livres e iguais (livres e iguais em termos jurídicos), de modo que a esfera do mercado seria um espaço que não está fundado em relações morais, mas sim pelo direito privado¹⁹. Ora, isso é fundamental para compreendermos porque, numa situação de garantia jurídica da liberdade e da igualdade entre todos os indivíduos, qualquer desigualdade que surgir será responsabilidade única e exclusiva dos próprios indivíduos, o que implica não apenas em sua legitimidade, mas, como consequência na ilegitimidade de qualquer tentativa de correção daquelas desigualdades. Aquele que caiu na dinâmica da competição econômica é, no fim das contas, o único culpado do seu fracasso. Pode-se, nesse sentido, olhar para ele sem nenhum remorso exatamente porque, diferentemente daqueles que foram bem-sucedidos, ele não soube ou não quis desenvolver efetivamente seus próprios talentos: o individualismo puro e simples apontaria para o direito privado como

¹⁹ Cf.: ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico: História da Ideia de mercado*, p. 08; HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (V. II), p. 144.

uma forma de regulação técnica da sociedade e do próprio mercado que excluiria qualquer sentido mais amplo tanto para a esfera política e para a sociabilidade de uma maneira geral quanto para a própria esfera produtiva em particular – desigualdades sociais, políticas e econômicas seriam legítimas porque expressam a própria capacidade ou incapacidade dos indivíduos, e não *deficits* nas estruturas políticas, sociais ou mesmo econômicas; não são desigualdades passíveis deajuizamento moral nem (tais desigualdades) afetariam nossa compaixão moral.

A reformulação do liberalismo clássico por John Rawls

E é interessante perceber, nesse sentido, que Rawls considere que a ideia fundamental, da qual a sua teoria da justiça como equidade parte, é a de que a sociedade é um sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo entre pessoas livres e iguais para benefício recíproco²⁰. De imediato se pode perceber algumas afirmações importantes: (a) a sociedade é um sistema cooperativo; (b) entre pessoas livres e iguais; (c) equitativo e voltado ao benefício recíproco; (d) que se mantém ao longo do tempo. Contra a visão liberal clássica de uma sociedade marcada pelo individualismo competitivo em torno da acumulação da propriedade, que, no fim das contas, acaba perdendo o próprio sentido de coletividade, a partir da absolutização do atomismo social (como o haviam percebido tanto Hegel quanto Marx), e contra a legitimação da validade das desigualdades sociais exatamente pela compreensão de que a esfera econômica é uma esfera privada, não política, Rawls enfatiza a ideia de que a cooperação social não é apenas a base a partir da qual a riqueza social é produzida, mas também a base da própria estabilidade da sociedade, à medida que uma sociedade entendida, conforme o liberalismo clássico, como uma associação de indivíduos egoístas em permanente competição entre si conduziria à instabilidade social, à marginalização social. “O bem-estar de cada um”, diz Rawls, “depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória” (2002a. p.110).

Além disso, pelo fato de todos contribuírem na produção da riqueza social, segue-se que esta deve ser repartida equitativamente. A ideia de sociedade como sistema de cooperação social entre pessoas livres e

²⁰ Cf.: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, § 14, p. 90; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 256-257.

iguais ao longo do tempo para o benefício recíproco, em suma, aponta para a recusa de que o individualismo puro e simples, que tem por base a competição de uns com os outros, possibilite efetivamente o desenvolvimento das capacidades de cada indivíduo, bem como a satisfação de suas (de todos os indivíduos) necessidades particulares. Somente por meio da cooperação é que se consegue tanto o desenvolvimento pessoal quanto a justiça social. Diz Rawls:

As pessoas precisam umas das outras, pois é apenas com a cooperação ativa dos outros que o talento de cada um em particular pode ser realizado e, por conseguinte, em grande parte, com os esforços de todos. Somente nas atividades da união social o indivíduo pode ser completo²¹.

Segundo Rawls, a sociedade “[...] é uma união social de uniões sociais” (2002b, p.375). Para entender isso, podemos considerar o exemplo dado por nosso pensador. Trata-se de um grupo de músicos talentosos, que poderiam, cada um deles, tocar todos os instrumentos da orquestra, mas que, em virtude das limitações humanas, decidem, cada um deles, se especializar em um instrumento específico. Se, individualmente, esses músicos não conseguem desenvolver todas as suas capacidades, em grupo eles alcançam o desenvolvimento de todas elas (RAWLS, 2002b, p.376-377). A ideia de cooperação, por isso mesmo, implica a recusa de um individualismo puro e simples, tal como no liberalismo clássico. É certo que o individualismo não adquire em Rawls um sentido negativo, à medida que aponta para a liberdade crítica e criativa de cada um dos indivíduos, que têm o direito a seguir sua vida do jeito que quiserem. Mas é interessante que, como condição para uma sociedade democrática, as virtudes cívicas são absolutamente necessárias para a própria estabilidade dessa sociedade. Ora, a cooperação social pressupõe necessariamente o respeito e o benefício mútuos²², que somente podem ser conquistados por meio do esforço mútuo²³. Nesse sentido, uma sociedade democrática bem-ordenada aponta para objetivos comuns, coletivos, especialmente o objetivo de realizar justiça política mútua. Diz Rawls: “em uma sociedade bem-

²¹ RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 377.

²² RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 213; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 156; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, § 76, p. 557.

²³ RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 337.

ordenada [...], os cidadãos têm fins últimos em comum, entre os quais está o de propiciar justiça política uns aos outros” (2002b, p.257). Em *Justiça e democracia*, Rawls diz:

[...] uma sociedade bem-ordenada (assim como definida pela justiça como equidade) não é, portanto, uma 'sociedade privada', pois, nela, os cidadãos têm fins últimos em comum. Se é verdade que eles não abraçam as mesmas doutrinas abrangentes, em compensação adotam a mesma concepção política de justiça. Isso quer dizer que compartilham um fim político, inteiramente fundamental e prioritário, que consiste em defender as instituições justas e em proporcionar justiça de acordo com elas, sem contar os numerosos outros fins que devem igualmente partilhar e efetivar através de sua organização política. Ademais, a justiça política pode fazer parte dos objetivos mais fundamentais dos cidadãos, graças aos quais eles definem o tipo de pessoa que querem ser²⁴.

Também chamaria a atenção para a percepção – conforme explicitada pela ideia de sociedade concebida como sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo entre pessoas livres e iguais – de que a produção da riqueza social se dá de modo cooperativo, e não a partir de um individualismo puro e simples, fundado na competição mútua. Exatamente por isso, a produção social deveria ser distribuída equitativamente, embora de maneira desigual (trato disso mais adiante). No liberalismo clássico, a questão da distribuição da riqueza e da produção social de antemão ficava deslegitimada pelo fato de a produção dessa mesma riqueza ser uma atividade privada, sob responsabilidade de cada indivíduo em particular.

Contrariamente, em segundo lugar (à medida que o primeiro ponto que tratei, acerca de Rawls, foi o da ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo para benefício recíproco), à afirmação de um Estado mínimo, restrito à aplicação do direito privado e concentrando em si o aparato repressivo, a ênfase, por parte de Rawls, em que o objeto central da justiça política seria isso que ele chama de *estrutura básica da sociedade* aponta para a

²⁴ RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 321. Cf., ainda: RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 250-251.

sua (de Rawls) compreensão de que as instituições políticas, econômicas e sociais influem no que diz respeito à determinação tanto da formação da personalidade quanto da instauração da sociabilidade. Se estiverem desorganizadas, podem levar a grandes *deficits* sociais e de formação. Diz Rawls:

A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social. A constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações e de indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de *justiça de fundo*²⁵.

A estrutura básica da sociedade, constituída pelas principais instituições políticas, econômicas e sociais é o objeto básico da justiça política exatamente pelo fato de que ela define as regras a partir das quais a sociabilidade se dá. Nesse sentido, levantaríamos a ideia de que, no caso de Rawls, nós, em contraposição ao liberalismo clássico, temos a primazia do direito público em relação ao direito privado, no sentido de que se reconhece claramente que há uma estrutura a partir da qual as relações sociais se regulam – e de que essa estrutura influi poderosamente no que diz respeito às desigualdades sociais. Sendo assim, essa estrutura deve ser o objeto básico da justiça política porque é a partir dela que a cooperação social se dá e as desigualdades progressivamente são instauradas. Nesse aspecto, nós temos a percepção de que há uma área social, política e econômica que não pode ser concebida como esfera meramente privada, exatamente pelos efeitos macro estruturais que ela leva a efeito. Ora, as instituições econômicas, políticas e sociais, tais quais citadas, influem de maneira poderosa e decisiva no desenvolvimento, na evolução da sociedade – e as

²⁵ RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, §04, pp. 13-14. Conferir, ainda: RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 03; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 203; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 309; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §02, p. 08; RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, §12, p. 56.

desigualdades e hierarquias sociais surgem *por causa delas, por meio delas*, de modo que, inclusive pressupondo o caráter político e social dos direitos individuais, tais instituições e a regulação conveniente dessas instituições devem fazer parte da agenda política democrática.

Ora, pode-se perceber – e vou trazer outras ideias de Rawls para comprovar isso – que a questão-chave da justiça política, em uma sociedade democrática, é a colocação do direito público como a base a partir da qual o direito privado encontra seu sentido. Especificamente à questão do mercado e da propriedade, o direito público adquire primazia. Vou perseguir isso no que se segue, a partir da apresentação dos dois princípios da justiça como equidade. Ora, a primazia do direito público como objeto básico da justiça política aponta tanto para a regulação daquelas instituições políticas e econômicas que produzem desigualdades e hierarquias sociais quanto para o caráter fundamental, em termos de organização democrática da sociedade, daqueles direitos sociais de cidadania sem os quais os próprios direitos individuais não teriam o mínimo sentido. Em primeiro lugar, no que se segue, apresento os dois princípios de justiça, cujo objetivo seria a regulação das instituições políticas e econômicas, propostos por Rawls; depois, esboço algumas consequências desses mesmos princípios de justiça política e econômica.

(a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e a posições acessíveis a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, e, segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)²⁶.

²⁶ RAWLS, John. *Justiça como equidade*: Uma reformulação, §13, p. 60. Conferir, ainda: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §39, p. 275; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 144-145; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 207-208; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 47; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 324; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 345; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §14, p. 64; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §46, p. 333-334.

Como se pode perceber, tais princípios, como diretores da sociedade política em suas tarefas de planificação da sociedade, e diretores da realização pública da justiça política, apontam para a justiça distributiva como questão central da sociedade política. A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo para benefício recíproco aliada à ideia de estrutura básica representando a poderosa influência das instituições políticas e econômicas na consolidação de desigualdades e hierarquias sociais exigem que certos bens sociais sejam repartidos de forma *exatamente igual* – nesse caso, direitos e liberdades básicas individuais; exigem também que as oportunidades de aceder aos cargos públicos sejam equitativas a todos e conquistadas unicamente pelo mérito pessoal; e exigem que as desigualdades sociais e econômicas, para serem legítimas, devam produzir melhora nas condições de vida dos menos favorecidos.

Portanto, e é isso que gostaria de enfatizar no tocante a Rawls, há uma intrínseca ligação entre a organização das instituições políticas, econômicas e sociais, definidas a começar da estrutura básica, e a realização dos direitos individuais e dos direitos sociais de cidadania. E há uma ligação intrínseca exatamente pelo fato de ser uma organização adequada das instituições políticas, econômicas e sociais a que leva essas mesmas instituições a não serem dominadas, determinadas pela arbitrariedade da competição capitalista pura e simples, nem pela força política dos grupos economicamente hegemônicos, ou mesmo culturalmente hegemônicos. A ênfase em termos de justiça distributiva, como questão-chave da sociedade política no que diz respeito à realização da justiça política, aponta de maneira clara para a percepção de que os direitos individuais fundamentais e, no mesmo sentido, uma igualdade material equitativa, que minimizariam as relações de poder arbitrárias que levariam ao aumento das desigualdades sociais, políticas e econômicas injustificadas), e que possibilitariam a esses mesmos indivíduos e grupos seu florescimento e desenvolvimento, aponta para o fato de que os direitos individuais fundamentais somente se tornam possíveis à medida que os direitos sociais de cidadania sejam efetivos e universalizados a todos – sem estes, aqueles se tornam privilégios restritos aos grupos hegemônicos, na exata medida em que desigualdades acentuadas em termos de poder econômico e político tendem não apenas a solapar um mínimo de igualdade material entre

todos necessária para a efetividade das liberdades políticas, mas também, e até fundamentalmente, tais desigualdades acentuadas tendem a criar um espaço de marginalização que submete os excluídos a um processo de degradação física e moral verdadeiramente destruidor de si mesmos e corrosivo em termos de sociabilidade.

Loïc Wacquant, no que diz respeito à relação entre direitos sociais de cidadania e direitos individuais fundamentais, em seu livro *As prisões da miséria*, pesquisou os resultados de duas décadas de políticas neoliberais nos EUA e na Inglaterra, a começar, respectivamente, dos governos Reagan e Thatcher. Sua conclusão foi a de que a retirada desses Estados em termos de investimento nas áreas sociais foi inversamente proporcional ao aumento dos investimentos no aparato repressivo. Ou seja, quanto mais o Estado de bem-estar deixou de investir em inclusão social, mais teve de investir, e num grau concomitante ao da retirada dos investimentos sociais, em termos de repressão – o aparato punitivo cresce concomitantemente à diminuição dos investimentos públicos ligados à inclusão social²⁷. E não é mero acaso que a emergência de um discurso neoconservador, para o qual a pobreza é um problema dos próprios pobres, surge e se consolida exatamente em uma situação de ascensão do neoliberalismo²⁸.

É nesse contexto de intrínseca ligação e complementaridade entre direitos sociais de cidadania e direitos individuais fundamentais – e, portanto, de centralidade da justiça política – que podemos entender algumas consequências da afirmação dos dois princípios de justiça, especificamente (a) a formulação de um mínimo social, que deveria ser realizado a todos (em especial aos menos favorecidos); (b) a especificação daquilo que significa *bens sociais primários* como base das reivindicações sociais em termos de justiça política; (c) o caráter social da propriedade; (d) a ideia de que os talentos naturais somente à medida que propiciam desenvolvimento social podem levar a desigualdades

²⁷ WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*, p. 77-118.

²⁸ Em relação ao Brasil, é interessante perceber que o governo FHC, à medida que lançou o Brasil no redemoinho da globalização econômica, implicou paulatinamente a idolatria da segurança pública, pelo fato de que a população não tem mais segurança e, por isso mesmo, exige maior investimento público em termos de aparato repressivo – sentimento de insegurança e apelo ao aumento do aparato repressivo que denotam exatamente a emergência do neoconservadorismo e mesmo do xenofobismo social (os culpados da violência social são os pobres, sem uma contextualização mais clara dessa questão em termos de organização social, política e econômica).

sociais (os talentos naturais seriam um bem comum) ou de que eles não poderiam fundamentar desigualdades injustificadas; (e) bem como a ideia de cuidado para com as gerações futuras. Em breves palavras, explicarei cada um desses pontos. Os cidadãos democráticos têm direito a um conjunto de direitos sociais de cidadania, abaixo do qual ninguém poderia cair. Sem esse conjunto mínimo de direitos sociais e mesmo de direitos individuais, eles não conseguem desenvolver-se adequadamente nem possuir uma igualdade material em relação aos demais²⁹. Esse conjunto mínimo de direitos sociais de cidadania fica especificado a partir da noção rawlsiana de bens sociais primários, que consistem em direitos e liberdades básicas, oportunidades equitativas de assumir cargos públicos, renda e riqueza, autoestima e autorrespeito, educação, assistência médica e seguridade social³⁰. A propriedade, nesse contexto, possui um caráter social no sentido de que a produção da riqueza, à medida que é realizada cooperativamente por todos, deve ser repartida equitativamente, Rawls não defende um igualitarismo radical (tal qual tematizado pelo comunismo, por exemplo), mas também não defende aquelas desigualdades iníquas do liberalismo clássico, que concebia a propriedade como uma esfera fundamentalmente privada, não política. Aparece em Rawls, portanto, o caráter em grande medida político e social da propriedade dos meios de produção (aquele ao qual me refiro quando falo em *propriedade*) e da própria produção da riqueza, o que aponta para o fato de o controle e a regulação públicos deles, em certo nível, serem absolutamente necessários³¹. Contra o liberalismo clássico, Rawls afirma que os talentos naturais não podem dar origem a desigualdades sociais acentuadas ou injustificadas. Devemos colher os frutos do desenvolvimento de nossos talentos à medida que eles contribuem para a melhoria da situação dos demais cidadãos³². Note-se, em relação a isso, que, no liberalismo clássico, o desenvolvimento dos

²⁹ Cf.: RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 213.

³⁰ Cf.: RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, §17, p. 82-83; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 62-63; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 166-167; RAWLS, John. *Justiça e democracia*, p. 302; RAWLS, John. *O Direito dos povos*, p. 18; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 121; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 228; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 363; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §11, p. 66; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §15, p. 98-99; RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, §51, pp. 240-241.

³¹ RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, § 32, p. 161; RAWLS, John. *O liberalismo político*, p. 325.

³² Cf.: RAWLS, John. *Justiça como equidade: Uma reformulação*, §21, p. 106; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §17, p. 111.

talentos naturais não apenas leva a desigualdades em termos econômicos e políticos, senão que as justifica e, conseqüentemente, legitima a instauração de um Estado mínimo, restrito às funções de realização da justiça punitiva, bem como deslegitima a realização da justiça distributiva por parte desse mesmo Estado. No caso de Rawls, o maior ou menor desenvolvimento de nossos talentos não pode significar que os mais bem dotados tenham direito a um esquema cooperativo no qual as vantagens de sua posição sejam priorizadas em relação aos menos favorecidos. Por fim, em relação à delimitação a que me propus acima, deve-se, segundo Rawls, buscar preservar conquistas públicas em termos de cultura, de inclusão social, de proteção ambiental e inclusive em termos de uma poupança direcionada diretamente a garantir o bem-estar das gerações futuras (2002a, p.329).

De tudo isso, fica perfeitamente claro que Rawls rejeita de maneira peremptória o princípio básico do *laissez-faire*, a saber, a ideia de uma esfera econômica, não política, que tem condições, devido à sua dinâmica interna, de autorregular-se, de autoestabilizar-se e, conseqüentemente, de estabilizar e de regular a sociedade como um todo. Diz Rawls: “[...] a *mão invisível*, antes de socializar seus frutos, possui uma tendência oligopolista e excludente” (2002a, p.77). Assim, o controle público na concentração da propriedade e da riqueza assume um papel fundamental na percepção de Rawls: “a ampla dispersão da propriedade [...] é, ao que parece, uma condição necessária à manutenção das liberdades iguais” (2002a, p.306). E complementa:

[...] a interpretação liberal dos dois princípios busca mitigar a influência das contingências sociais e da boa sorte espontânea sobre a distribuição das porções. Para atingir esse objetivo, é necessário impor ao sistema social condições estruturais básicas adicionais. Devem ser estabelecidas adaptações ao mercado livre dentro de uma estrutura de instituições políticas e legais que regule as tendências globais dos eventos econômicos e que preserve as condições sociais necessárias para a igualdade equitativa de oportunidades. Os elementos dessa estrutura são bastante familiares, embora possa ser útil relembrar a importância de se evitarem acúmulos excessivos de propriedade e de riqueza, bem como de se manterem iguais oportunidades de educação para todos. As oportunidades de se atingir conhecimento cultural e

qualificações não deveriam depender da posição de classe de uma pessoa e, assim, o sistema escolar, seja público ou privado, deveria destinar-se a eliminar as barreiras de classe”³³.

Deve-se ter claro, e com isso finalizo essa parte, que, para Rawls, há uma primazia da justiça social como condição tanto de uma sociedade e sociabilidade estáveis e voltadas ao benefício recíproco quanto como condição para o desenvolvimento pleno de cada indivíduo. Nesse sentido, a justiça política, com sua ênfase na realização da justiça distributiva, aponta para a percepção de que os problemas sociais, políticos e econômicos, no entender de Rawls, “[...] decorrem da injustiça política, com todas as suas crueldades e brutalidades” (2001, p.7-8). A justiça é a primeira virtude, ainda segundo Rawls, das instituições sociais, de modo que instituições injustas devem ser reformuladas ou, caso isso não seja possível, abolidas, já que é por meio delas que as injustiças sociais são causadas e se solidificam³⁴.

Rawls: uma crítica ao neoliberalismo

Ao finalizar esse já longo artigo, gostaria de levantar a tese de que a crítica de Rawls ao liberalismo clássico e, sob muitos aspectos, sua reformulação desse mesmo liberalismo a partir de pressupostos da crítica hegeliano-marxista dirigem-se não de maneira direta ao próprio liberalismo clássico, mas fundamentalmente ao neoliberalismo, à medida que este, em sua crítica ao Estado de bem-estar social, retoma algumas das teses elaboradas por Locke e, principalmente, por Adam Smith. Efetivamente, em primeiro lugar, não faria sentido uma retomada daquelas críticas num contexto de consolidação do Estado de bem-estar social e, nesse sentido, de consolidação de uma economia de mercado em algum aspecto poderoso planejada por parte do Estado, (Estado de bem-estar) que passa a adquirir, junto a isso, a tarefa de realizar um mínimo de justiça distributiva. O capitalismo de *laissez-faire* e seu correlato, o Estado liberal clássico (como tematizados por John Locke e, principalmente, por Adam Smith), receberam seu golpe de morte com a crise econômica de fins da década de 1920. A reformulação keynesiana da economia norte-americana no governo de Franklin Delano Roosevelt aponta para uma centralidade do próprio Estado tanto no que diz

³³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, § 12, p. 77.

³⁴ Cf.: RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, §01, p. 03-04.

respeito à condução e à promoção do desenvolvimento econômico (pressupondo até um controle, ainda que mínimo, da acumulação da riqueza e da propriedade) quanto no que diz respeito à realização da inclusão social. É interessante, nesse sentido, que o próprio Rawls saliente *deficits* do próprio Estado de bem-estar social, especificamente no que diz respeito ao fato de não regular convenientemente a acumulação da propriedade e da riqueza, permitindo que elas progressivamente acabem sendo concentradas em poucas mãos. Ou seja, o Estado de bem-estar social apenas imperfeitamente consegue realizar uma conciliação entre desenvolvimento econômico e inclusão social, à medida que não ataca frontalmente o problema da concentração da riqueza e da propriedade em poucas mãos, que leva à própria hegemonia política desses grupos já economicamente hegemônicos³⁵.

Ora, digo que a reformulação do liberalismo clássico, por parte de Rawls, tem por objetivo uma crítica ao neoliberalismo pelo fato de, a partir da década de 1970, emergir nas democracias desenvolvidas – na Inglaterra e nos Estados Unidos, em particular – a doutrina neoliberal como crítica exatamente do Estado de bem-estar social e defendendo uma volta a alguns princípios da economia de *laissez-faire*. Friedrich Hayek, por exemplo, tem no conceito de *evolução espontânea* da sociedade o principal argumento para afirmar que a planificação do Estado em relação a essa mesma sociedade de uma maneira geral e em relação à economia em particular é descabida e ilegítima, seja porque esse mesmo Estado não tem condições de ter uma visão abrangente e a sabedoria necessárias para planificar de maneira satisfatória a sociedade como um todo, seja porque a sociedade evolui a partir das *ações não intencionais dos próprios indivíduos*. Aliás, e isso é muito importante, Hayek afirma que a sociedade, em sentido estrito, não existe; existem apenas os indivíduos, que se associam com vistas à própria proteção³⁶.

Se tivermos claro que as obras *O liberalismo político* e *Justiça como equidade*: uma reformulação, de Rawls, foram escritas, respectivamente, nos anos de 1993 e 2001; se tivermos claro que, da década de 1970 em diante, o Estado de bem-estar social (seu papel, sua crise) foi o centro da

³⁵ Cf.: RAWLS, John. *Justiça como equidade*: Uma reformulação, §42, pp. 196-197.

³⁶ Cf.: HAYEK, Friedrich August von. *O caminho de servidão*, p. 109-122; HAYEK, Friedrich August von. *Arrogância fatal*: os erros do socialismo, p. 27-59; HAYEK, Friedrich August von. *Law, constitution and liberty* (V. III): the political order of a free people, p. 50; BUTLER, Eamon. *A contribuição de Hayek às ideias políticas e econômicas de nosso tempo*, p. 33-36.

dinâmica política das democracias ocidentais, em que temas como *ingovernabilidade*, *privatização*, *desestatização* e mesmo *globalização* passaram a ter lugar central na agenda pública de discussão política com cada vez mais intensidade; e se tivermos claro que, começando com Ronald Reagan, a partir do início de 1980, reformas de cunho neoliberal passaram a ser gradativamente instauradas nos Estados Unidos, poderemos perceber o sentido de muitas críticas em relação ao regime de *laissez-faire*, por parte de Rawls, e a sua defesa de um controle público da acumulação da propriedade e da riqueza, com ênfase em educação, em distribuição de renda e mesmo na própria necessidade de maior equalização das liberdades políticas entre os cidadãos. Mas perceberemos, principalmente, em se tratando da obra *Justiça como equidade*: uma reformulação, a recusa rawlsiana em relação aos princípios teóricos (*mão invisível*, Estado mínimo, competição entre indivíduos egoístas e evolução espontânea) do capitalismo de *laissez-faire* e a sua defesa da intrínseca relação entre direitos individuais fundamentais, direitos políticos e direitos sociais de cidadania, como mutuamente dependentes e complementares. Nesse caso, o objeto central da justiça política, em uma sociedade democrática, é a realização dessas três dimensões como condição para a efetividade de cada uma em particular. E isso passa necessariamente, contra as pretensões do neoliberalismo, por uma reestruturação do Estado de bem-estar social, (uma reestruturação) que corrija seus (do Estado de bem-estar) defeitos (principalmente este de não atuar como freio no que diz respeito à concentração monopolística da propriedade e da riqueza nas mãos de poucos grupos), mas que enfatize o controle e a regulação públicos da acumulação ou, em outro sentido, da distribuição da propriedade e da riqueza – uma *tarefa pública* sob muitos aspectos *permanente*.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

BUTLER, Eamon. *A contribuição de Hayek às ideias políticas e econômicas de nosso tempo*. Tradução de Carlos dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

_____. *Direito e democracia – entre facticidade e validade* (2 vol.). Tradução de Flávio Benno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAYEK, Friedrich August von. *O caminho de servidão*. Tradução e revisão de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

_____. *Arrogância fatal: os erros do socialismo*. Tradução de Anna Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1995.

_____. *Law, legislation and liberty: the political order of a free people*. Chicago (2 vol.). The University of Chicago Press, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de Jose M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega Y Gasset. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____. *História da filosofia*. Tradução de Maria Rodrigues e de Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Carta sobre a tolerância*, p. 235-239. In: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *O capital: crítica da economia política - (v. I, livro I): o*

processo de produção do capital. Tradução de Régis Barbosa e de Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002b.

_____. *O direito dos povos: seguindo de A ideia de razão pública revisitada*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *História da filosofia moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Tradução de Antônio Penalves Rocha. Bauru: EDUSC, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

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

_____. *A riqueza das nações* (v. II). Tradução de Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

TOSEL, André. *Hegel: o bem para além da necessidade*, p. 517-528 (esta citação encontra-se na página 522; o grifo é nosso). In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (Orgs.). *História argumentada*

da filosofia moral e política. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2004.

WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria*. Tradução de Andre Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.