

Conferência 4: A longa história de desigualdade entre homens

Resumo: Rousseau identifica o problema da desigualdade como um dos principais problemas da filosofia política. Procuraremos compreender como este problema se torna um problema histórico, ou seja, como ele propõe, pela primeira vez, uma história de desigualdade cuja característica é ser uma história de longa duração. Para compreender a originalidade desta abordagem, vamos compará-la com a obra recente de Thomas Piketty (*O capital no século XXI*).

1. Introdução: a constituição do problema filosófico da desigualdade

1.1. O problema da igualdade. O problema que hoje vamos considerar é como a igualdade - ou desigualdades, que não é a mesma coisa - pôde ter se tornado um problema para a filosofia e o papel essencial que Rousseau desempenhou nesta transformação. A questão não é apenas se a filosofia tem algo a dizer sobre as desigualdades, mas se este "algo" é ou não relevante. Afinal, também seria possível - e esta possibilidade não deve ser descartada muito rapidamente - que as desigualdades sejam exclusivamente uma questão de política e economia (se a economia é uma ciência) e que os filósofos não tenham nada a dizer sobre elas. A nossa pergunta: o que interessa aos filósofos na noção de desigualdade?

1.2 Das matemáticas à moral. Para responder a esta pergunta, você também deve se lembrar que a igualdade (e, portanto, correlativamente, a desigualdade) é uma noção matemática: perguntamo-nos de que forma duas linhas são iguais, duas quantidades são iguais, etc. Esta noção implica uma teoria das proporções ou relações. Uma quantidade é igual a outra se ambas as quantidades forem comensuráveis, isto é, se tiverem a mesma medida. No entanto, só podem ser comparados se tiverem uma dimensão comum. Esta dimensão pode ser o espaço plano, o espaço tridimensional ou, por exemplo, a série de números inteiros.

1.3 Medir a ação humana. Para falar de igualdade, é necessário poder ter uma teoria de medição e especificar a dimensão em que se faz a comparação. No entanto, uma primeira dificuldade surge desta caracterização da igualdade (e da desigualdade): até que ponto é possível falar de uma *medida* no campo da ação humana? As ações dos homens não são incomensuráveis, individuais, singulares? Este é um problema epistemológico preliminar, que você deve ter em mente. Você responderá a esta objecção dizendo-me que a economia é a ciência que introduziu o cálculo na análise das ações humanas. Isso é verdade, mas não é suficiente. Você precisa ir além e se perguntar como a questão

da medição pôde ter sido introduzida na filosofia moral, ou seja, na filosofia que se preocupa com as ações humanas.

Foi Aristóteles quem, depois do trabalho de Pitágoras, introduziu a noção matemática de igualdade na filosofia moral: fê-lo em *Ética em Nicômaco* por ocasião da definição de justiça (Diké). Nosso propósito aqui não é expor a teoria aristotélica, mas lembrar que a justiça é definida em Aristóteles como um certo tipo de igualdade. A justiça distributiva, a que prevalece em termos de distribuição justa de bens entre as pessoas, é definida por Aristóteles como igualdade geométrica, o que significa igualdade entre duas relações. A ideia subjacente a esta teoria é que, na distribuição de um bem x entre os agentes A e B a distribuição justa é aquela que dá a A e a B os bens x na proporção do seu mérito. Por exemplo, se o critério de distribuição é a virtude, mais será dado ao que manifesta mais virtude do que ao que possui menos virtude. Mas há também, para Aristóteles, outras formas de justiça, a justiça corretiva, que deve ser concebida em termos de igualdade aritmética. Dessa lembrança retenhamos que a questão da igualdade está ligada, desde a antiguidade, à questão da justiça. Pensar a justiça independentemente da igualdade é um desafio para a filosofia, e não tenho a certeza de que seja possível fazê-lo.

1.4. A diferença entre a questão da igualdade e a questão das desigualdades

No entanto, a abordagem aristotélica da igualdade, como critério para a justiça das ações humanas, não visa o problema em questão, o das desigualdades, mas o da igualdade. Você pode perguntar: qual é a diferença entre os dois? As desigualdades econômicas não são o indicador mais claro de injustiça social? Isso é verdade, mas para pensarmos nas desigualdades econômicas, devemos nos apoiar no ponto de vista do coletivo, enquanto Aristóteles considera a questão do ponto de vista da ação individual. É por isso que a questão das desigualdades se tornou prerrogativa da economia política, ou seja, de uma economia centrada nos grupos e nas relações intergrupais. A questão que devemos, portanto, colocar-nos é a seguinte: em que condições poderia o problema da desigualdade ter sido constituído enquanto tal? Até que ponto a questão da justiça pode ser pensada em relação aos grupos e não apenas em relação aos indivíduos? Em que medida a questão passa do nível moral para o nível político?

2. A invenção do problema da desigualdade entre os homens: Rousseau

2.1. Uma inversão de perspectiva.

Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), Rousseau inverteu a perspectiva aceita pelos teóricos do direito natural, segundo a qual a natureza estaria na origem da desigualdade entre os homens pela diversidade de seus talentos e forças, e a idéia correlata de que seria a instituição social que seria capaz de estabelecer uma forma de igualdade. A idéia clássica é que a natureza é desigual e corrompida, e que é a socialização que restaura, se não a igualdade, pelo menos uma forma de ordem. Além disso, muitas vezes, a ideia de ordem prevalece sobre a de igualdade, mas a ideia de igualdade está mais particularmente ligada à política democrática, e assim tem sido desde a Grécia antiga.

Para os democratas da Grécia Antiga, a igualdade é uma parte fundamental da formação da cidade. A reforma de Sólon em Atenas foi baseada numa forma de compor partes do *demos* (povo), a igual distância do centro da cidade. Jean-Pierre Vernant analisou a importância desta reforma para a democracia grega (*Mito e pensamento entre os gregos*). Rousseau, que é uma democrata, nos dá uma história das origens que não vai mais no sentido da igualdade, mas de mais desigualdade. No entanto, em *Do contrato social* (1762), ele tentará nos mostrar em que condições a política democrática é possível.

2.2. Uma dramatização do problema da desigualdade.

A segunda parte do segundo discurso constitui a implementação, na forma de uma história conjectural, da tese que acabamos de apresentar: a sociedade não é o lugar onde as condições são equalizadas (como diria Alexis de Tocqueville), mas o lugar onde as desigualdades são produzidas. Antes de chegar à história conjectural, a rigor, Rousseau começa sua segunda parte com uma história dramatizada, cujo texto é sem dúvida o mais famoso do segundo discurso, e talvez de toda a obra de Rousseau:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer “isto é meu” e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditar nele. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: “defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (p. 164; p. 87.)

Neste texto introdutório, trata-se de uma encenação: Rousseau imagina uma cena original em que dois indivíduos se opõem, o fundador da propriedade privada, que quer cercar sua terra, e o revolucionário pré-histórico, que derruba as estacas e obriga os transeuntes a não imitar um exemplo que ele acredita poder levar a humanidade à sua ruína. Trata-se da encenação de uma ideia filosófica, a ideia de que a propriedade privada é a fonte das desgraças da espécie humana.

Outros autores têm a mesma ideia de que a sociedade civil (ou política) é contemporânea da propriedade privada; em Hobbes, a propriedade não é a origem do Estado, mas acompanha-a, porque só o soberano é capaz de impor a posse sustentável e segura que a propriedade constitui. Encontramos a oposição da propriedade coletiva da terra e da propriedade privada em outros, já na Bíblia, claro, e, mais perto de nós, em Locke, que acrescenta uma ideia sua, nomeadamente que é o trabalho que constitui a base da apropriação legítima. Da oposição dramatizada por Rousseau podemos ouvir um eco enfraquecido na famosa "tragédia dos comuns" exposta por Garrett Hardin ("A tragédia dos comuns", 1968).

A figura de quem arranca as estacas é, no entanto, uma figura retórica - Rousseau está perfeitamente ciente disso. Imediatamente após o mini-cena que acabamos de analisar, a instituição de propriedade ocorre em um momento avançado de transformação do estado da natureza: "*grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram*" (OC, III, p. 164; p. 87). É um exórdio muito bonito ou, se preferirem, uma bela introdução a um discurso, para começar com a história desta socialização do homem que também corresponde, como vimos no curso anterior, à sua corrupção. Não há sociedade sem corrupção dos seres socializados, e um dos principais sinais dessa corrupção é a emergência de diferentes formas de desigualdade. No entanto, não se pode negar que a instituição da propriedade é um fator poderoso na produção de desigualdades, porque cria uma divisão, mais ou menos clara dependendo da sociedade, entre aqueles que possuem a sua moradia e outros, inquilinos ou os sem-teto.

2.3. O pacto dos otários, ou como os ricos asseguravam a obediência dos pobres

A segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* é uma história ainda mais impressionante porque se baseia num método conjectural: é preciso lembrar que Rousseau não é apenas um filósofo, mas também uma romancista, que será imensamente famoso na Europa depois da publicação de *Julie ou nova Heloísa* (1761), cujo nome se refere à famosa história de amor, na Paris de Notre-Dame, entre o monge Abelardo e Heloísa. No entanto, o que ele propõe na segunda parte do *Discurso sobre*

a *Desigualdade* não é bem um romance: é uma conjectura baseada em intuições brilhantes. Como não teremos tempo para fazer um comentário exaustivo sobre a origem da desigualdade, gostaria que nos concentrássemos num episódio crucial da gênese da desigualdade, a que os comentadores chamam de "pactos dos otários". Aqui está o texto, nas páginas 175-176 (OC, III), que comentarei parágrafo por parágrafo, com a ajuda de vocês:

§ 29 “A *sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam [...]*” (OC, III, p. 175; p. 98)¹

Deve-se entender que a metalurgia e a agricultura, que vimos ser no curso 3 o ponto de partida da civilização, são acompanhadas por uma importante transformação antropológica. A especialização ligada à divisão do trabalho e à propriedade privada que acompanha a agricultura transformam profundamente as relações humanas. Já não estamos na inocência [*naïvité*] da era das cabanas, na qual a comparação era acompanhada pelo prazer de estar juntos, mas numa competição pelo prestígio e riqueza (na terra e no gado). A maior transformação pode ser resumida em uma expressão: “para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era.” (OC, III, p. 174; p. 97)², e esta vitória da aparência foi também acompanhada por uma perda da independência do homem primitivo (sem associar qualquer conotação pejorativa com este termo): "Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo, a seus semelhantes, dos quais num certo sentido ele se torna escravo, mesmo quando se torna senhor” (OC, III, pp. 174-175; p. 97)³. Esta interdependência, que poderia ser o terreno para uma maior cooperação, é acompanhada de uma luta por reconhecimento, que conduz a uma guerra de todos contra todos. Assim, o estado de guerra de Hobbes está aqui historicamente situado: é a mesma questão de deixar o estado de natureza que está em jogo, mas a lógica que preside a essa saída é colocada em perspectiva em relação à pré-história da humanidade.

§ 30 - “*Não é possível que os homens não tenham, afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam. Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam*

¹ §29. « La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu’il avait faites et ne travaillant qu’à sa honte, par l’abus des facultés qui l’honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine. [...] » (OC, III, p. 175)

² « Il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu’on était en effet. » (OC, III, p. 174)

³ « D’un autre côté, de libre et independant qu’était auparavant l’homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l’esclave en un sens, même en devenant leur maître » (OC, III, p. 174-175).

quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco de sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se. Os enriquecidos só pela indústria não podiam basear sua propriedade em melhores títulos. Por mais que dissessem: ‘Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho’, outros poderiam responder-lhes: ‘Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassaste a vossa?’ Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dado o ciúme mútuo, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum de pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.” (OC III, p. 176-177; p. 99)⁴

⁴ §30. « Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes, que la seule industrie avait enrichies, ne pouvaient guère fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre ; et en vertu de quoi prétendez-vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre-humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire. » (OC, III, p. 176-177.)

A história do pacto é contada a partir da perspectiva da reflexão do rico, que se pergunta como poderá sobreviver num estado de natureza que se tornou um estado de guerra. É claro que já existem posses acumuladas, mas não há garantia de que ele será capaz de conservá-las se suas forças não forem mais suficientes para protegê-las. O rico enfrenta um problema de segurança: não pode confiar naqueles que explora, o que é óbvio, mas também não pode confiar nos outros ricos - "por causa de ciúmes mútuos". Rousseau retraça aqui brilhantemente o sucessivo raciocínio do homem rico: a primeira etapa é lockiana, pois o homem rico pretende justificar seus bens com referência ao trabalho que colocou em suas terras, mas vê claramente as inadequações desse raciocínio: não basta ter-se trabalhado para justificar o trabalho dos outros. Este primeiro passo do raciocínio não convence porque não tem o consentimento de todos. Para que a propriedade seja legítima, a propriedade de apenas um teria de ser baseada no consentimento de todos os outros. Assim, este personagem imaginário chega ao "o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano.": substituir a lei natural, que reina no estado de guerra, por uma lei civil baseada na concordância daqueles que terão de sofrer porque já foram expropriados pelos ricos. Este é o contrato de otário: um contrato genial, do ponto de vista do homem rico, uma vez que lhe permitirá conquistar uma segurança que lhe faltava no estado de guerra.

§31. *“Com esse desígnio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os armava, a todos, uns contra os outros, que lhes tornava as posses tão onerosas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, inventou facilmente as razões especiosas para fazer com que aceitassem seu objetivo: ‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.”*⁵

⁵ § 31. « Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l’horreur d’une telle situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l’oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : institutions des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Lois, qui protège et défende tous les membres de l’association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

O que impressiona neste discurso é que ele apresenta o projeto hobbesiano não como a fundação racional do Estado (o que Hobbes afirma que o contrato é), mas como a agenda política dos ricos: o "poder supremo" (soberania) deve reunir as forças de todos para garantir um governo a serviço da proteção de todos os membros da associação. Este é o programa de soberania, definido por Bodin e filosoficamente justificado por Hobbes, mas relido por Rousseau numa perspectiva histórica e crítica: aquele que propõe o contrato não é apresentado como um agente racional neutro, mas como um intrigante que pretende enganar aqueles que, menos ricos que ele, certamente beneficiarão de uma proteção do Estado mas muito menos do que ele, e *sobretudo às custas de sua liberdade*. Encontraremos essa mesma idéia em Marx, quando ele nos diz que o Estado está sempre a serviço da "classe dominante" - com a diferença do vocabulário, "rica" ou "classe dominante", trata-se da mesma idéia. Não se trata aqui de nos pronunciarmos sobre a correção, ou não, desta ideia, mas de sublinharmos a novidade do argumento de Rousseau: a história da filosofia nos permite ver a emergência de conceitos e problemas em toda a sua novidade. O parágrafo seguinte centrar-se-á na descrição das consequências políticas deste pacto de otário:

§ 32. *“Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo.”*

A leitura que Rousseau faz do contrato é diferente da de Hobbes: não é um raciocínio lógico, mas um acontecimento que ele descreve, certamente conjectural, porque não sabemos quando se realizou o evento. Ele enfatiza que aqueles que poderiam opor contra-poderes e limitar os efeitos negativos do Estado não o fariam porque é de seu interesse utilizar esta construção comum para os seus próprios fins: os casos a serem resolvidos fazem com que os mais pobres vejam no Estado apenas o seu poder arbitral, e as suas ambições fazem com que precisem de um mestre que possa, presume-se, distribuir

os sinais de reconhecimento. Pensem aqui no funcionamento da corte de Versalhes, que foi um lugar de domesticação da nobreza francesa.

Três personagens estão presentes na marca d'água: os "mais capazes", os "sábios" e os outros. Os sábios são os intelectuais, que compreendem o subterfúgio, mas não o denunciam, porque já é tarde demais (pensam), e os poderosos, demasiado poderosos; os que compreendem os perigos do mecanismo e pretendem aproveitar-se dele, os ricos, e os outros, que são os patos da farsa, cegos para a verdadeira natureza do contrato que lhes foi pedido assinassem.

Trata-se de compreender a contribuição da segunda parte do segundo Discurso para a reflexão sobre a desigualdade. Essa contribuição consiste em nos dar os meios para pensar historicamente sobre a gênese das desigualdades: há episódios na história da cultura que explicam que as diferenças internas estão se desenvolvendo nas sociedades, diferenças que não são naturais. Rousseau permite-nos, assim, afastar-nos de uma visão naturalista das desigualdades, segundo a qual elas tiveram a sua origem na natureza humana. Não, diz-nos Rousseau, a desigualdade tem sua origem no processo de cultura e civilização, na diferenciação social gerada pelo processo histórico. Esta idéia de Rousseau se reflete no trabalho sobre a história econômica da desigualdade: tentaremos ver como isso pode ser feito.

3. A economia das desigualdades: uma herança deixada por Rousseau

3.1. A desigualdade como objeto da ciência econômica

O terceiro ponto deste curso será focado na situação atual do tema das desigualdades na economia política. Esta última expressão refere-se claramente ao que está em causa, mesmo que a palavra economia tenha prevalecido sobre a "economia política" (ver *Dictionnaire des philosophes français du XVIIIe siècle*, "Montchrestien" e "Louis Turquet de Mayerne"): a produção e distribuição da riqueza, não na família que faz parte da economia doméstica, mas em no país inteiro, na nação ou na cidade. Para avaliar a importância da questão das desigualdades na economia, leia o livro de Thomas Piketty, *Capital no século XXI*. Publicado em 2013, durante o segundo mandato do presidente Obama, o sucesso deste livro é indicativo de uma consciência da importância da questão da desigualdade para as nossas democracias após a crise financeira de 2008.

Piketty é economista francês, formado nos anos 90 na École Normale Supérieure, especialista na área de tributação, e membro hoje da EHESS e da Escola de Economia de Paris, que ele ajudou a fundar.

Gostaria de encorajá-lo a ler este livro como uma extensão contemporânea, na esfera econômica, do pensamento de Rousseau, que é também autor do artigo "Economia Política" na Enciclopédia de Diderot e D'Alembert.

3.2. Uma outra história das desigualdades

Não é um livro fácil no início porque se baseia na análise de muitos documentos fiscais, primeiro na França, depois em muitos outros países, na evolução das relações entre renda (o que o capital investido traz aos seus accionistas) e rendimento do trabalho (o que o seu trabalho lhe rende). No entanto, este livro tem atraído a atenção de economistas e políticos, e depois de uma ampla audiência, porque fornece uma compreensão de longo prazo da evolução das economias capitalistas. Os teóricos liberais consideraram, e ainda consideram, que o mercado livre é a melhor solução para permitir uma distribuição equilibrada de bens entre o maior número de pessoas. Também consideram que uma economia capitalista é a melhor forma de fazer convergir os rendimentos dos mais ricos e dos mais pobres em mais ou menos longo prazo. A teoria do segundo turno, que ouvimos novamente na França com Emmanuel Macron, é uma variante desta teoria: a riqueza de uns não criaria a pobreza de outros, mas contribuiria, pelo contrário, para uma melhor circulação do dinheiro, incluindo para baixo. Daí o escoamento (do dinheiro), que parte das grandes fortunas, e chega aos pequenos fundos, nos quais se acumulam poupanças (como se costumava dizer). A teoria da convergência postula que a economia capitalista produz igualdade econômica no longo prazo.

Thomas Piketty provou o contrário: a partir dos dados estudados, que cobrem um período de duzentos anos, ele mostrou que a curva da desigualdade não era convergente, mas divergente, e que os mais ricos se tornaram ainda mais ricos quando os mais pobres ficaram mais pobres. Ele utilizou uma fórmula muito simples, mas que expressa claramente essa divergência: R maior que G (em inglês: *return*, ou retorno sobre investimento, superior ao *growth*, o crescimento das economias), em francês R (*retour*) maior que C (*croissance*). Historicamente, a análise dos dados tem mostrado que a taxa de retorno do investimento (capital) durante a maior parte do século XIX foi entre 4 e 5 por cento, enquanto a taxa de crescimento foi sempre mais baixa, entre 1 e 2 por cento. Como a taxa de crescimento é uma função da população, é pouco provável que aumente, exceto na África. Piketty deduziu a partir disso a principal força desestabilizadora do capitalismo: quando R é superior a C , "o capitalismo gera automaticamente desigualdades arbitrárias e insustentáveis que minam radicalmente os valores meritocráticos sobre os quais se assentam as sociedades democráticas". À medida que o rendimento do capital aumenta mais rapidamente do que o rendimento do trabalho, os ricos tornam-se mais ricos e os pobres mais pobres. Esse mecanismo explica o desespero das classes médias de

nossos países e o fato de que a adesão aos valores que sustentam nossos sistemas políticos tende a se enfraquecer.

3.3. Uma objeção histórica

No entanto, uma objeção vem imediatamente à mente: esta situação de divergência não parece ter existido sempre. Quando você olha para a evolução da riqueza da sua empresa, você pode ver que a situação atual nem sempre foi uma situação de crise. Se há uma crise, é porque houve uma transformação ou, como dizem os economistas, uma inversão da tendência. Que objeção histórica é esta? Durante os “Trinta anos gloriosos” (Jean Fourastié inventou o termo para descrever o período de 1945 à primeira crise do petróleo em 1973), as desigualdades no mundo ocidental foram reduzidas. O credo dos economistas vem do período em que havia um sentimento de convergência entre os mais ricos e os mais pobres: um mercado livre dá dividendos a todos, pobres e ricos. Para Piketty, este período de trinta anos de prosperidade geral (não estamos falando do Terceiro Mundo) é uma ilusão: colocada num contexto histórico mais amplo, esta idade de ouro do capitalismo aparece como uma exceção de transição (p. 4) à regra geral de que R é superior a C .

A razão para a convergência temporária durante os gloriosos 30 anos foi a destruição causada por duas guerras mundiais e as taxas de impostos confiscatórios impostas aos ricos para financiar esforços de guerra massivos. À teoria da convergência, que diz que as desigualdades diminuem quando as economias amadurecem (curva do sino), ele opõe a idéia de que as desigualdades aumentam, formando uma curva U (uma forma de sino invertido).

3.4. O sucesso do Capital no século XXI como indicador histórico

Não vamos estudar o livro de Piketty, que é um livro de economia, mas gostaria de extrair algumas indicações do seu grande sucesso editorial a partir da presença de Rousseau na cultura de hoje. O sucesso do livro está ligado à crise de 2008, ainda na mente de todos em 2013. O primeiro livro de Piketty em 2001 não foi um sucesso público (está totalmente disponível online: *Les hauts revenus en France au XXe siècle*). Da mesma forma, o sucesso do Segundo Discurso foi fenomenal, e ocorreu em um contexto, o do Antigo Regime na França, marcado por desigualdades consideráveis. A diferença, no entanto, é que as desigualdades do Antigo Regime foram o resultado de uma sociedade de castas, também acentuada pelas crises da economia.

O que é interessante no sucesso do *Capital no século XXI* é também que ele indica o que se poderia chamar um retorno a Rousseau na abordagem das questões econômicas. Quando Piketty defende sua tese, aos 22 anos, sobre questões técnicas e equações, ele se reorienta quando retorna à França para uma economia preocupada com história e sociologia (não é por acaso que ele é diretor de estudos na EHESS). Não devemos separar a economia da política, nem da sociologia e da história. Ele não conseguiu isso usando teoremas abstratos, mas fazendo trabalho nos arquivos do Ministério das Finanças francês sobre rendimentos elevados e sua tributação. O resultado foi seu primeiro livro, *Les hauts revenus en France au XXe siècle*. Desigualdade e redistribuição. 1901-1998 (2001, disponível na Internet). De fato, seu trabalho é parte de uma sub-disciplina da economia conhecida como economia das desigualdades.

Um retrocesso no tempo permite compreender o estado atual das principais tendências da desigualdade numa economia capitalista. Ajuda-nos a compreender que o tempo do trabalho assalariado triunfante, quando se podia pensar que o trabalho tornaria alguém mais rico, acabou, e que se voltou a cair numa economia de renda, que o século XIX bem conhecia. Basta reler, de um ponto de vista econômico, a *Comédia Humana* de Balzac, com todos os seus retratos de pensionistas [*rentiers*]. Em Balzac, somos enriquecidos por um casamento benéfico - o "belo casamento" -, não pelo trabalho.

Resumindo: a economia registrou a importância da questão da desigualdade, inventada por Rousseau, e destacou uma forte tendência a acentuá-la; para isso, teve que descer das idéias e teoremas do céu e se interessar pela longa história da distribuição da riqueza e da renda do capital. Foi o que fez o economista Thomas Piketty, e seu trabalho foi reconhecido após a crise de 2008, quando o fenômeno se tornou cada vez mais aparente. O atual sucesso dos movimentos populistas reflete, a nível político, os efeitos deste aumento da desigualdade. Não é por acaso que o Presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, é um bilionário: a política que prossegue é tanto mais perversa quanto pretende governar em nome daqueles que foram arruinados ou empobrecidos pela crise da qual se beneficiou. De acordo com um estudo do banco suíço USB, a fortuna dos 2158 bilionários do mundo aumentou 19% em 2017. Na França, existem 2.147 milhões de famílias com ativos de mais de um milhão de dólares, e este é o segundo maior aumento no número de milionários (*Le Monde*, Jérôme Porier, 30/10/2018).

4. À guisa de conclusão: duas formas de fazer filosofia política depois de Rousseau (Rawls e Mouffe)

Para concluir esta sessão, gostaria de tentar compreender, convosco, o que pode a filosofia fazer quando a desigualdade mina a ordem política democrática. E para não responder a esta pergunta muito rapidamente, gostaria de expor duas posições, que me parecem representar uma tensão no contexto filosófico atual: a de John Rawls e a de Chantal Mouffe. Poderia ter escolhido outras posições, mas estas duas ilustram uma divergência significativa na relação com a filosofia política, e este desacordo é mais antigo do que a última crise financeira, uma vez que a *Teoria da Justiça* surgiu em 1971 e *On the Political*, publicada em inglês em 2005, retoma teses já formuladas por Mouffe e Laclau em 1985, em *Hégémonie et stratégies socialistes. Ver une politique démocratique radicale*. Não se trata de descrever as teses envolvidas, mas de tentar caracterizar o que poderia ser a tarefa da filosofia política.

O papel da filosofia política de acordo com Rawls. Para lhes dar uma primeira ideia do passado de Rawls, sugiro que leiam a entrevista que ele deu em 1991 a estudantes de graduação de Harvard para um jornal estudantil recém fundado, "For the Record". Ele responde a perguntas sobre sua vida, sua jornada intelectual e suas principais descobertas filosóficas. Para situar Rawls mais precisamente na tradição liberal (que será distinguida das tradições socialista e conservadora), recomendo muito que leiam o livro de Catherine Audard, a tradutora de *Teoria da justiça* em francês, em 1987, *Qu'est-ce que le libéralisme?* (Paris, Gallimard, Folio essais, 2009), capítulos IV sobre o Novo liberalismo (Novo liberalismo social) e VI sobre Rawls. O termo liberalismo tem muitos significados e contribui para a confusão. Para evitar partir de uma base errada, partiremos do que Rawls nos diz sobre a função da filosofia política no início da *Justiça como Equidade: uma reformulação* (2001, versão inglesa; tradução de Claudia Berliner para a Martins Fontes de 2003).

Ele vê quatro papéis: explicitar as divisões práticas da sociedade; explicitar o significado que uma coletividade dá a sua história comum; reconciliar (no sentido de Hegel) cidadãos com suas instituições; e produzir uma utopia realista. Vamos nos concentrar na primeira função porque Rawls associa este papel à noção de igualdade.

A filosofia política tem em primeiro lugar um papel prático (texto). "*Analiseemos em primeiro lugar o seu papel prático, que decorre do conflito político e das divisões que engendra, e a necessidade de encontrar uma solução para o problema da ordem.*" É interessante notar que a filosofia liberal, para Rawls, não tem inicialmente uma função irênica, a de produzir a paz civil; ela está enraizada nas profundas divisões que quase arruinaram as sociedades ocidentais (as únicas das quais ele fala). O filósofo não é cego às tensões sociais, éticas e políticas: estes são os seus pontos de partida. O seu pensamento parte do que divide uma sociedade política. Toda a questão - voltaremos a ela com Mouffe - é o que ele faz com ela: para Rawls, o filósofo deve descrever os conflitos que

dividem uma sociedade política, não ignorá-los, e tentar entender a partir deles como uma vida política comum continua a ser possível. No horizonte da filosofia liberal, não há apenas liberdade, mas uma tentativa de pensar no conflito que atravessa a sociedade. Destes conflitos, o que ensanguentou a França no século XVI é emblemático, na medida em que foi aquele que deu origem à filosofia política moderna.

Assim, depois da Reforma, as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII constituíram uma das origens do liberalismo: estas divisões abriram uma longa controvérsia sobre o direito de resistência e a liberdade de consciência, que acabou por conduzir à formulação e mesmo à aceitação reticente de uma forma qualquer do princípio da tolerância (p. 17).

A ideia de Rawls, que devemos analisar com precisão, é que a filosofia política moderna (isto não seria verdade para a filosofia antiga) procede de "conflitos portadores de divisões" (p. 17). Uma coisa que me parece importante é sublinhar que esses conflitos não são de um tipo: se o liberalismo do século XVII provém de conflitos religiosos e debates sobre a forma correta de viver o Cristianismo, é apenas uma das suas variantes. Rawls recorda igualmente dois outros grandes conflitos na história dos Estados Unidos: o conflito sobre a interpretação da Constituição entre federalistas e anti-federalistas e o conflito sobre a extensão da escravatura nos anos anteriores à guerra de secessão. No entanto, é verdade que a tarefa da filosofia política, tal como Rawls a vê, não é assumir a causa, de forma partidária, de um dos campos opostos, mas considerar antes de tudo "se, apesar das aparências, é possível descobrir uma base subjacente para um acordo moral e filosófico" (p. 18). Não é fácil compreender o que ele quer dizer quando acrescenta: "No caso disso se mostrar impossível, a divergência das opiniões morais e filosóficas que estão na origem das diferenças políticas pode, pelo menos, ser reduzida, para que a cooperação social entre os cidadãos possa ser preservada com base no respeito mútuo." (ibid.) No caso da escravidão, não vemos o que significa essa tentativa de conciliar escravidão e anti-escravidão: de fato, não havia outra saída para esse conflito senão a guerra de secessão. A questão que se pode colocar é se há sempre alguma conciliação e se esta é sempre desejável.

O exemplo do conflito entre liberdade e igualdade. É interessante ver que Rawls nos propõe "consertar as idéias" "o conflito entre as reivindicações de liberdade e as de igualdade na tradição do pensamento democrático" (ibid.). Rawls recorda aqui o conflito entre os defensores da liberdade moderna (liberdade de pensamento, consciência, certos direitos humanos fundamentais e direitos de propriedade, com o Estado de Direito) e a tradição iniciada por Rousseau, que enfatiza esta constante chamada "liberdade dos antigos" (as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública). O papel

da filosofia política é "compreender como devem ser entendidas as reivindicações concorrentes de liberdade e igualdade, estabelecer como devem ser ordenadas e como cada uma deve ser avaliada em relação à outra, declarar como deve ser justificada uma forma particular de ordená-las" (p. 19). Rawls expõe aqui o programa da sua Teoria da Justiça, com referência à regra da prioridade, que visa dar prioridade à liberdade do moderno sobre a liberdade dos antigos.

A objecção ao liberalismo. É interessante ler em paralelo o que Chantal Mouffe nos diz sobre a função da filosofia política. A grande diferença é que ela não acredita na possibilidade de equilibrar as contas. Ela argumenta que a função da teoria não é adotar uma visão sem ponto de vista, a da posição original, mas construir as condições para a hegemonia do lado pelo qual se está lutando. O filósofo político, segundo Mouffe, que tira seu modelo (de forma problemática) de Carl Schmitt, não pode ser neutro: ele guia um dos campos. Para Mouffe, este campo é o dos oprimidos - um lado deve conduzir à vitória contra o outro.

Contra a moralização da filosofia política. Para Mouffe, em *L'illusion du consensus*, a filosofia liberal acredita que pode chegar a um consenso através da razão. Reconhece certamente o conflito (sou eu que insisto nele), mas considera-o ultrapassado. É este desejo de superar o conflito que Mouffe vê como uma abordagem pós-política ou uma falta de análise política. Para ela, as identidades coletivas não podem ser superadas: elas estão no coração da política. Sua análise lhe permite compreender o que está em jogo nos populismos: não um retorno do arcaico, mas a expressão de posições autenticamente políticas. A sua análise da categoria de extrema-direita vai nesse sentido: ela mostra uma impossibilidade de pensar de forma política. O liberalismo político, deste ponto de vista, nada mais é do que um moralismo - daí o subtítulo "A política no registo da moral".

Não vamos decidir dogmaticamente entre estas duas posições, mas é importante tê-las em mente antes de nos envolvermos numa reflexão "filosófica" sobre as desigualdades. Perante estas desigualdades, qual é a posição filosófica correta? Aquela que está tentando pensar uma possível conciliação? Aquela que assume a causa dos mais pobres e faz do grupo mais rico o inimigo a combater? Neste último caso, a filosofia é necessariamente partidária: o método implementado é um método de combate. Encontramos esta ideia na frase de Bourdieu: a sociologia é um esporte de luta. Até onde podemos tolerar os populistas de direita? A resposta do liberalismo é a correta? Queríamos apenas mostrar como a releitura de Rousseau pode nos fornecer as chaves para a compreensão de um problema, o da desigualdade, que é um dos principais problemas da filosofia política contemporânea.