

#### O papel da desigualdade e dos interesses materiais na dissensão política

*The role of inequality and material interests in political dissension*

Mário Motta de Almeida Maximo\*

**Resumo:** O conflito de interesses é característico do processo político. Quando esse conflito se torna tão agudo que rompe a comunidade, nós temos o que os gregos chamavam de “stásis”, a dissensão política. Investigo neste texto a causa desse fenômeno a partir de Aristóteles. Argumento que Aristóteles enxerga a vida política como dividida fundamentalmente entre os interesses democráticos e os interesses oligárquicos. Assim, a stásis resulta da postura limítrofe de cada uma das facções diante do conflito. Na sequência, utilizo a teoria aristotélica para analisar o dissenso político nas sociedades modernas. Apresento a tese de que a modernidade oculta o conflito democrático-oligárquico sob a alegação do sucesso distributivo do mecanismo de mercado. Concluo que as razões para o dissenso político, entretanto, continuam vivas, a despeito do seu encobrimento.

**Palavras-Chave:** Aristóteles, stásis, justiça distributiva, mérito, mecanismo de mercado.

**Abstract:** The group conflict is an essential part of politics. When this conflict becomes so deep that it disrupts the community, we have what the Greeks called ‘stasis’, the political dissension. I examine in this article the cause of this phenomena in Aristotelian terms. I argue that Aristotle sees political life as fundamentally divided between democratic and oligarchic parties. Therefore, stasis results from the radical positions of each faction in the conflict. Next, I use Aristotelian theory to analyze political dissent in modern societies. I present the thesis that modernity hides the democratic-oligarchic conflict on the ground of the distributive success of the market mechanism. I conclude that the reasons for the political dissent, however, remains alive, despite their concealment.

**Keywords:** Aristotle, stásis, distributive justice, desert, market mechanism.

#### *Introdução*

O tema da dissensão política (stásis) é central para qualquer comunidade. Da mesma forma que o corpo humano adocece de tempos em tempos, o corpo político também torna-se por vezes enfermo. A stásis é a doença característica da comunidade política, quando ela se volta contra si mesma. Na descrição célebre que Tucídides faz da stásis na

---

\* Professor do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (IM–UFRRJ) e do PPGFIL/UFRRJ.

ilha de Córceira durante a guerra do Peloponeso, podemos ler: “valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis, e executavam vinganças ainda piores, não nos limites da justiça e do interesse público, mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, em caprichos do momento.” (3.82). Dessa maneira, a stásis é a ruptura dos laços de civilidade que mantêm a comunidade unida e a erupção do facciosismo que, em nome da parte, destrói o todo.

Os elementos para a stásis estão sempre presentes, porque nenhuma comunidade política é um conjunto perfeitamente equilibrado e harmonioso. Neste ponto, a crítica aristotélica à República platônica é emblemática. Nela, Aristóteles nos explica que o ideal almejado por Platão aniquilaria o próprio conceito de comunidade, porque seria “como se transformássemos uma sinfonia em uníssono e o ritmo num único batimento.” (Pol. II.5 1263b35). O caráter plural da comunidade é essencial porque as decisões políticas estão sujeitas às interpretações contingentes, da mesma forma que as ações éticas, no campo individual, se submetem ao contexto prático. A oposição aristotélica ao unicismo platônico advém da forma como o estagirita concebe o bem, sendo este igualmente múltiplo e plural (EN I.6 1096a25-30). Logo, se a multiplicidade não pode ser suprimida porque extinguiria a comunidade, as razões para a stásis são permanentes, dado que a existência de partes, com percepções distintas, ameaça a coesão do todo.

A comunidade permanece de pé enquanto essas perspectivas estiverem alinhadas numa concepção razoável do bem comum<sup>1</sup>. Contudo, esse problema da dissensão política não deve ser confundido com a corrupção do regime. O primeiro se refere ao facciosismo e, portanto, significa uma dissolução da comunidade. O segundo não dissolve a comunidade, mas a degenera. A categoria que explica os dois casos é a do interesse. Na dissensão política, há conflito entre os interesses de uma classe em relação à outra. No regime deturpado, o interesse particular ocupa erroneamente o lugar do interesse público.

A centralidade da categoria do interesse é, portanto, fundamental para entender o movimento político. Hannah Arendt, por exemplo, nos diz: “Se quisermos imputar a um único autor a chamada visão materialista da história, teremos de retroceder até Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que o interesse, que ele designava como *συμφέρον*, aquilo que é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger

---

<sup>1</sup> Nas linhas seguintes aquela que citamos da *Política*, Aristóteles explica como alinhar os interesses particulares e manter a comunidade. Na resposta, ele volta a se aproximar de Platão, ao enunciar a educação como o principal fator de união. Assim, tanto em Platão quanto em Aristóteles, a política é fundamentalmente um projeto educacional. (Pol. II.5 1263b37-43).

os assuntos políticos.” (2011, p. 48). Contudo, não é o interesse privado disfarçado como interesse público o responsável pela stásis, como poderia ser inicialmente compreendido. Um regime deturpado não causa necessariamente facciosismo. Pelo contrário, formas corrompidas de governo podem gerar uma ampla união de oposição. O que causa a stásis é uma diferença profunda de interpretação a respeito da justiça.

Investigo neste texto o papel que as desigualdades e os interesses possuem na dissensão política, entendida como a discordância irresoluta quanto aos caminhos que a comunidade deve perseguir. Para isto, o texto está dividido em duas etapas. Na primeira, acompanho Aristóteles na compreensão da origem da stásis e, por conseguinte, na sua evitação. Em seguida, proponho uma leitura, a partir das categorias aristotélicas, para os conflitos e as dissensões políticas modernas.

### *Teoria aristotélica da dissensão política*

A causa da dissensão política, segundo Aristóteles, não é uma discordância genérica sobre o bem comum, mas uma diferença específica irreconciliável quanto ao que é justo. A origem da stásis pode ser, então, encontrada no sentimento de uma parcela da comunidade que crê sofrer saliente injustiça (Pol. V.1 1301a31-35). Não há dúvida de que as maiores agressões são cometidas em nome da justiça. Posto desta forma o problema, há duas questões a se examinar: (a) é preciso entender o que é a justiça, para, em seguida, apreender quais são as posições distintas que, com razão, podem ser admitidas; (b) indagar quais são os grupos que estão associados a cada posição e como é possível reconciliá-los, a despeito de suas genuínas divergências.

Na discussão que Aristóteles empreende sobre a stásis no quinto livro da *Política*, ele utiliza a definição de justiça apresentada previamente na *Ética a Nicômaco*. Na *Ética*, Aristóteles distingue entre o sentido geral de justiça, que a iguala ao conjunto completo das virtudes, e o seu sentido particular, que a delimita como uma virtude específica. Estes dois usos da palavra justiça, quando imiscuídos, são responsáveis por diversas confusões. Não é a justiça como “virtude inteira” (NE V.3 1130a10) que interessa à discussão do conflito político, mas a justiça em sua expressão singular. Como toda virtude específica, a justiça é um meio termo entre a falta e o excesso. Neste caso, os extremos ocorrem quando há tratamento desigual: alguém recebe mais ou menos do que deveria. “Visto que o homem injusto promove a desigualdade e o injusto é o desigual, é evidente que também há um meio termo do desigual. Este é o igual, pois em toda ação em que há o mais e o

menos, também há o igual. Logo, se o injusto é o desigual, o justo é o igual.” (NE V.6 1131a10-13).

Dessa maneira, o principal eixo da justiça é a igualdade. Dito de outra forma, a justiça busca tratar de modo isonômico os envolvidos em determinada relação. Ser justo é, portanto, promover a igualdade<sup>2</sup>. Entretanto, essa igualdade não deve ser entendida apenas como uma relação entre grandezas quantitativas, quer dizer, apenas em sentido numérico ou aritmético. O problema de uma relação aritmética é que ela pode tratar como iguais aqueles que são desiguais. Um exemplo simples é capaz de ilustrar a questão. Se tenho 1 quilo de comida para distribuir entre um adulto e uma criança, não faz sentido dar meio quilo para cada, porque, neste caso, estaria tratando os dois como iguais, quando, na verdade, a compleição do adulto é muito diferente daquela da criança<sup>3</sup>.

Assim, é preciso distinguir entre uma noção aritmética da justiça, na qual a relação quantitativa é apropriada, de uma noção não-aritmética ou qualitativa, na qual as características dos envolvidos importam. Aristóteles chama a segunda relação de “justiça geométrica”, para dar conta dos fatores que diferenciam os agentes (múltiplo de 2, múltiplo de 3 e assim por diante). O primeiro tipo de justiça (aritmética) se aplica às situações de correção diante de uma perda sofrida e, por isso, é chamada também de “justiça corretiva”. Neste caso, não importa quem é o responsável pela perda, sendo relevante apenas a grandeza do dano.

Pouco importa, pois, se o probro defraudou o biltre ou se o biltre defraudou o probro, tampouco se quem cometeu adultério foi o probro ou o biltre, mas a lei considera unicamente a disparidade relativamente ao dano e procede como se fossem iguais, quem quer que tenha cometido ou sofrido injustiça, quem quer que tenha infligido um dano ou tenha sofrido um dano. (NE V.7 1132a2-6).

A “justiça corretiva” é responsável, então, por fazer retornar ao normal determinada circunstância após uma perturbação. Se o indivíduo  $a$  subtrai a quantia  $x$  do

<sup>2</sup> A virtude da justiça, como todas as outras, aplica-se tanto ao indivíduo quanto à cidade (pólis). Esse é um ponto importante de sublinhar porque a modernidade propõe romper esta conexão indissociável entre o indivíduo e a comunidade e, ao analisar a justiça em um, não permite a intromissão do outro. Todavia, para Aristóteles, a ética e a política são inseparáveis. Os dois campos são partes da mesma ciência (NE I.2 1904b1-10).

<sup>3</sup> O exemplo é uma variação daquele que Aristóteles oferece ao discutir o meio termo. Nele, o filósofo afirma que a medida refere-se ao agente  $a$  à sua circunstância e não à média aritmética. Segundo o exemplo, 10kg de comida é muito e 2 kg de comida é pouco, o que não significa que o correto sejam 6 kg. Para um atleta, 6 kg é pouco, para alguém sedentário, 6 kg é muito (NE II.6 1106a36-b7). O exemplo foi modificado para ressaltar a natureza da interação com o outro, que é típica da virtude da justiça.

indivíduo  $b$ , é justo que  $b$  receba  $x$  de  $a$ . É característico da “justiça corretiva”, portanto, a ocorrência de um mal que precisa ser corrigido. Neste sentido, o exercício da igualdade aritmética é justo, porque é virtuoso repor a perda com um ganho da mesma magnitude.

Por outro lado, no segundo tipo de justiça (geométrica), busca-se o fator adequado para distribuir os bens e, por esse motivo, ela também é chamada de “justiça distributiva”. Nesta instância, os elementos envolvidos constituem preocupação central e a igualdade que se procura é aquela que respeita as diferenças entre os indivíduos. Aristóteles afirma que todos estão de acordo que a distribuição deve ocorrer conforme o mérito, mas o problema é o quê constitui esse mérito. “Ademais, isto é evidente com base no que é por mérito, pois todos concordamos que o justo nas partilhas deve ocorrer por dado mérito, contudo nem todos nomeiam o mesmo mérito: os partidários da democracia nomeiam a liberdade; os oligarcas, a riqueza; outros, a boa estirpe; os aristocratas, a virtude.” (NE V.5 1131a25-30). Os bens cuja distribuição são alvo de discórdia são aqueles conferidos em âmbito político, em especial, as magistraturas (funções de poder) e as honrarias que as acompanham<sup>4</sup>.

Há, como visto na passagem citada, quatro critérios possíveis para o quê constitui o mérito distributivo: a liberdade, a riqueza, a estirpe e a virtude. A riqueza e a estirpe podem ser reunidas no mesmo mérito, dado o grau de correlação entre os dois. Aristóteles também esclarece que cada mérito está vinculado a uma classe e que cada uma delas se define exatamente pelo julgamento que faz do critério distributivo. Por isto, o que define a democracia é o estabelecimento da liberdade como princípio da justiça distributiva. Em outras palavras, se todo cidadão é livre, os bens devem ser distribuídos igualmente entre eles. Como não há distinção “geométrica” na liberdade (ou se é livre ou não se é livre), a posição democrática equivale a igualdade “aritmética”, ou seja, distribuir a mesma quantidade de bens a todos os homens livres. De outro lado, o que define a oligarquia é a

---

<sup>4</sup> Ao comparar a justiça distributiva aristotélica com as teorias modernas de distribuição é preciso ter em mente que, ao discutir o critério do mérito, Aristóteles não se refere aos bens “básicos” ou “necessários à vida”. A questão da sobrevivência, ou, em termos arendtianos, do “processo vital”, não diz respeito à política. A política, para Aristóteles, é o reino da liberdade e, como tal, só existe quando as necessidades da vida já estão atendidas. Nesse sentido, a teoria moderna da distribuição “suficientista”, que apregoa que todos devem receber o suficiente para atender as suas necessidades vitais, é simultaneamente um truísmo e uma inocuidade. É um truísmo porque não há discordância possível na afirmativa de que as pessoas precisam ter o necessário para a vida e é uma inocuidade porque nada afirma sobre os bens não-básicos, que são justamente os bens que interessam a uma vida livre. Problemas similares ocorrem ao compararmos a teoria da distribuição aristotélica com as demais teorias modernas, como o “princípio da diferença” rawlsiano ou as diversas versões do utilitarismo. Argumento na segunda parte desse trabalho que essas dificuldades possuem como raiz comum a confusão, presente nas teorias modernas da distribuição, entre a justiça corretiva e a justiça distributiva.

instituição da riqueza e da estirpe como norma distributiva. As magistraturas e as honrarias ficam nas mãos dos ricos e daqueles que pertencem as famílias tradicionais. Aqui, a riqueza e a estirpe funcionam como a “taxa geométrica”, isto é, a proporção em que a distribuição ocorre. Quanto mais rico e quanto mais bem-nascido o indivíduo, maior é sua reivindicação às magistraturas e honrarias. Por fim, no caso da aristocracia, o mérito é entendido como o caráter. Pelo critério da virtude, os bons recebem, com justiça, a parcela do quinhão que faz deferência à sua grandeza moral. Nesta condição, a justiça distributiva encontra a justiça em sentido amplo, aquela que nomeia o conjunto de todas as virtudes, porque o justo se alinha com o exercício das demais virtudes.

Para Aristóteles, dos três argumentos para a justiça distributiva apenas o terceiro está correto. Tanto o primeiro quanto o segundo constituem falsos critérios para o justo. Não que sejam integralmente falsos, porque tanto a liberdade quanto a riqueza constituem reivindicações relevantes para a justiça distributiva. É precisamente porque representam argumentos parcialmente verdadeiros, que cada classe pretende se impor e, no processo, enfurece o grupo contrário, que se sente legitimamente injustiçado. A stásis nasce, então, do conflito entre democratas e oligarcas, cada um com seu critério faccioso. Dada a importância desse ponto para a presente investigação, cito uma longa passagem de Aristóteles que explica essa divergência:

Nesse sentido, a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam, pura e simplesmente, iguais. A oligarquia, por seu turno, nasceu do fato de aqueles que são desiguais num aspecto, supõem ser inteiramente desiguais: sendo diferentes pelas posses, têm a pretensão de ser absolutamente desiguais aos demais. (...). Não há dúvida de que a cada um desses regimes subjaz um certo teor de justiça; contudo, ambos se encontram induzidos em erro, falando em absoluto, sendo por esse motivo que cada uma destas tendências entra em conflito quando a sua participação no governo da cidade não corresponde às ideias que cada qual defende. (Pol. V.1 1301a24-35).

A aristocracia seria, portanto, o regime de distribuição justa, porque entregaria aos virtuosos o poder político. Contudo, para isto ocorrer, é preciso que um determinado grupo seja significativamente superior, do ponto de vista moral, a todos os demais

cidadãos<sup>5</sup>. Em uma comunidade avançada, não é verossímil que um grupo de cidadãos se sobressaia desta maneira, dado que a multidão é, em si, formidável. Segundo Aristóteles, cidadãos bem-educados possuem, em geral, a capacidade de compreender e exercer as virtudes, pois são dotados de uma alma humana racional. Desse modo, a reunião de vários indivíduos modestamente virtuosos supera a preeminência de uma minoria particular. “Como são muitos, cada um pode contribuir com seu quinhão de virtude e prudência; e quando todos se reúnem, a multidão torna-se como um só indivíduo com muitos pés, muitas mãos, e muitos sentidos, podendo também ter muitas qualidades de caráter e inteligência.” (Pol. III.10 1381b4-7)

Isto não significa que a facção democrática esteja correta, porque o critério distributivo é a virtude. O que ocorre é que a maioria supera, segundo o próprio critério aristocrático, a minoria. O regime ideal é, portanto, aquele em que a maioria governa, mas não é uma democracia. Aristóteles o nomeia de “regime constitucional” (politeia) e há nele elementos tanto democráticos quanto oligárquicos, mas o critério da justiça distributiva é a virtude<sup>6</sup>. Neste sentido, o regime constitucional é uma aristocracia, porque busca premiar a virtude e não a licenciosidade, como a democracia, ou o luxo, como a oligarquia. Sob outra perspectiva, porém, o regime constitucional se assemelha à democracia, porque nele todos os cidadãos participam. Há também elementos oligárquicos, porque é necessário, na politeia, que todos os cidadãos gozem de uma riqueza material capaz de lhes proporcionar o ócio exigido para a arte de governar. Não por acaso, a politeia é denominada também como um “regime misto”.

Aristóteles, entretanto, reconhece a dificuldade de se implementar um regime constitucional e os dois últimos livros da *Política* são um esforço notório de propor instituições nesta direção. Dada esta dificuldade, é preciso reconhecer que a stásis é uma ameaça permanente, porque, na ausência da politeia, a vida política é caracterizada pelo

---

<sup>5</sup> O mesmo raciocínio vale para um único indivíduo, dado que a monarquia é, sob esse ponto de vista, um tipo de aristocracia. Quer dizer, um indivíduo excepcional, ao invés de um grupo, supera todos os demais cidadãos.

<sup>6</sup> Aqui é importante considerar a distinção entre a justiça distributiva e a busca do bem comum, que mencionamos na introdução. Alguns comentadores afirmam que, no âmbito político, valeria apenas o segundo fundamento, a busca do bem comum. Zingano (2017, p. 29), por exemplo, escreve: “Na esfera política, ele [Aristóteles] considera que a justiça de uma constituição consiste em visar ao bem comum e, nesta medida, consiste fundamentalmente em promover a igualdade, mas há modos distintos para uma constituição ser correta.” É verdade que, do ponto de vista da orientação para o bem comum, há diferentes formas constitucionais corretas, mas em relação à justiça, apenas a politeia é justa, conforme argumentamos. Não é possível explicar a dissensão política caso se considere apenas o eixo de orientação para o bem comum, porque o conflito não ocorre entre aqueles que buscam o bem comum contra os que não o buscam. A ruptura nasce especificamente da sensação de injustiça que advém da distribuição dos bens, independentemente se aqueles que os recebem fazem bom usos deles.

confronto entre democratas e oligarcas. Os aristocratas, por mais que possuam a reivindicação correta para a justiça distributiva, não desejam promover o facciosismo (Pol. V.1 1301a35-1302b1). Assim, os outros dois grupos se degladiam, com razão, em torno de distintas noções de igualdade: democratas procuram avançar a igualdade numérica e oligarcas visam a igualdade qualitativa, que respeite distinções de propriedade e nascença. Entre as duas formas de distribuição, Aristóteles argumenta que a democracia, mesmo com a ameaça dos oligarcas, é um regime mais estável, se comparada com a oligarquia. A razão é que, os democratas, por defenderem a igualdade numérica, não admitem facções internas, enquanto os oligarcas, por sustentarem a igualdade qualitativa, correm sempre o risco de se fragmentar, pois os ricos dos ricos podem reivindicar, pelo mesmo argumento oligárquico, o poder para si (Pol. V.1 1302a8-15).

Dessa forma, é possível concluir o seguinte: (a) a stásis surge de distintas convicções a respeito da justiça distributiva; (b) os democratas desejam que a distribuição ocorra em termos numéricos e, os oligarcas, em termos qualitativos; (c) a real superação da stásis se dá com a implementação do regime constitucional, que é justo na sua alocação e que incorpora elementos democráticos e oligárquicos; (d) na ausência de um regime constitucional, a democracia é o governo mais estável, apesar da constante ameaça da stásis via conflito com os oligarcas.

Na próxima seção, faço uma leitura da stásis na modernidade, a partir destas conclusões aristotélicas.

### *Considerações sobre a dissensão política moderna*

O debate sobre a dissensão política está atualmente interrompido. Esta suspensão é o resultado do que Rancière (2018) chama de “pós-democracia” ou, como afirma Mouffe (2015), do abandono da dimensão “agonística” da política. Quer dizer, nós estamos num cenário em que as diferentes reivindicações sobre o que é justo não conseguem ser articuladas politicamente. Por conseguinte, todas as perspectivas a respeito da justiça distributiva que vimos – a democrática, a oligárquica e a aristocrática – permanecem apenas como interesses históricos, como se tivessem sido superadas por uma nova teoria, que pretende ter uma solução para o conflito distributivo, mas, ao invés disso, apenas o suprime.

As democracias representativas modernas não são “democráticas” em termos distributivos, dado que seu aspecto democrático se restringe, no melhor dos casos, aos

direitos e às oportunidades, e não ao exercício do poder. Isto é chamado hoje de “justiça processual”, quer dizer, a preocupação com o tratamento formal conferido aos indivíduos pelas instituições, em especial, o Estado. Porém, a democracia não se estende para a chamada “justiça substantiva”, que é precisamente a que trata das alocações finais dos bens. Como se pode ver, é na “justiça substantiva” que se encontra o conflito distributivo gerador da stásis e não na “justiça processual”. Contudo, ao focar nos aspectos formais da justiça, a contemporaneidade obscurece a questão distributiva.

Nesta seção, argumento que esse foco processual resulta da descoberta de um mecanismo que é compreendido equivocadamente como uma solução para a distribuição: o sistema de mercado. Para explicar esse equívoco, faço uso dos conceitos aristotélicos e sugiro que o dispositivo de mercado utiliza a lógica da justiça aritmética no lugar que é próprio à justiça geométrica. A conclusão é que as desigualdades materiais e os diversos interesses não encontram espaço para a confrontação política. Em vez do dissenso ser tratado abertamente, ele permanece como uma camada subcutânea da comunidade.

A obra decisiva para a discussão contemporânea sobre a justiça é a de John Rawls, em particular, a sua *Teoria da Justiça* de 1971. O próprio Rawls, entretanto, reconhece que sua teoria está apoiada na longa tradição liberal moderna e que suas contribuições são um passo a mais na construção de uma “sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais” (2000, p. 25). Assim, a teoria rawlsiana pode ser entendida, simultaneamente, como o apogeu do liberalismo político e a síntese das principais contribuições anteriores. Investigá-la é, portanto, escrutinar a própria filosofia política moderna. Em linhas gerais, a teoria rawlsiana nos diz que há dois princípios para a justiça: (i) o princípio da maior liberdade equitativa e (ii) o princípio da diferença. O primeiro afirma que todos os indivíduos devem ter a máxima liberdade compatível com o exercício do mesmo tipo de liberdade pelos outros. O segundo princípio assegura que as desigualdades materiais devem ser organizadas de maneira a beneficiar aqueles em pior condição na sociedade (ii.a), respeitando a igualdade de acesso a todos os postos e funções (ii.b). Rawls estabelece também uma hierarquia, o que ele chama de “ordem lexical”, entre os princípios: (i) tem prioridade sobre (ii) e (ii.b) tem prioridade sobre (ii.a).

A afirmação dessa hierarquia demonstra a preocupação com a “justiça processual”. Os princípios (i) e (ii.b) referem-se aos direitos e às oportunidades dos indivíduos. Apenas o princípio (ii.a) julga a distribuição dos bens. É preciso se perguntar qual é a razão para essa “ordem lexical”. Rawls nos diz que, a partir de um determinado ponto no desenvolvimento das sociedades humanas, não é mais possível escolher entre a

liberdade e os ganhos materiais, pois a primeira assume racionalmente a precedência. Por mais que Rawls seja explícito em afirmar que o primeiro princípio não inclui a “propriedade dos meios de produção” ou a “liberdade de contrato como a doutrina do *laissez-faire* a entende” (1999, p. 54), é evidente que este princípio protege a autonomia dos indivíduos, incluindo a escolha dos projetos de vida. Esse tipo de liberdade pressupõe uma anarquia da produção característica da sociedade de mercado.

Isto pode ser visto por meio de um exemplo. Se eu desejo ser floricultor, eu preciso de um mecanismo econômico que me permita livremente investir na cultura das flores. Isto significa decidir o capital necessário, contratar funcionários, fazer previsões de vendas etc. O sentido geral destas decisões está protegido por (i) e (ii.b), por mais que os detalhes do contrato de trabalho ou da quantidade de capital investida não estejam. Uma economia que não seja de mercado, depende de decisões centralizadas, o que limita a ação dos agentes particulares. Logo, se (i) e (ii.b) possuem prioridade, o sistema distributivo necessita ser, em linhas gerais, o de mercado. Rawls tenta contornar esse resultado, apresentando o que chama de uma “democracia de pequenos proprietários”, mas, mesmo neste caso, o mecanismo de mercado permanece onipresente, dada a preeminência dos princípios (i) e (ii.b)<sup>7</sup>. Dessa maneira, a justiça distributiva permanece sob a alçada do dispositivo de mercado e os ajustes que podem ser feitos para beneficiar aqueles que estão em pior condição (ii.a) devem inevitavelmente ocorrer dentro desta moldura. A preeminência de (i) e (ii.b) eliminam a possibilidade de qualquer reivindicação substancial para a justiça distributiva, dado que a mesma já está definida, no geral, pelo sistema de mercado. Em suma, a discussão distributiva ocorre somente num espaço mínimo (ii.a), enquanto o tema da justiça é dominado pelos aspectos processuais (i e ii.b).

Seja na “sociedade de cidadãos proprietários” de Rawls, seja no *laissez-faire*, ou em outro arranjo qualquer, a tradição do liberalismo político é caracterizada pela interpretação de que o sistema de mercado atende as demandas da “justiça processual” e garante uma alocação eficiente e justa dos bens. Por mais que sejam necessários ajustes, intervenções, proteções para os desfavorecidos, crê-se que a modernidade encontrou uma solução definitiva para a distribuição dos bens. O dissenso político estaria, dessa forma, inapelavelmente resolvido. Todavia, essa convicção teórica do liberalismo político está

---

<sup>7</sup> Rawls apresenta a “sociedade de cidadãos proprietários” como uma alternativa ao capitalismo de *laissez-faire*, ao Estado de bem-estar social e ao socialismo de Estado. A ideia é ter um sistema de mercado de pequenos proprietários. São dois efeitos desejáveis: solucionar o problema do oligopólio e da massa de cidadãos despossuídos que são forçados, por não terem propriedade própria, a vender sua força de trabalho.

baseada num erro de categoria. A lógica do mercado moderno apoia-se na noção corretiva da justiça e, por esta razão, não pode ser fundamento para a justiça distributiva. Se Aristóteles estiver correto, como penso, os fundamentos distributivos permanecem os mesmos: democrático, oligárquico e aristocrático. Portanto, as razões para o dissenso prosseguem existindo. O que o sistema de mercado faz é apresentar uma falsa solução para o dilema, que ainda possui a desvantagem de confundir conceitualmente o tema, ao tratar algo que pertence a uma espécie como se fosse de outra espécie.

Recordo o que distingue a justiça corretiva: uma relação de reposição dos males sofridos, na quantia equivalente. Por esta razão, é chamada também de “justiça aritmética”. Inicialmente, pode-se imaginar que não há nenhuma correspondência com o mecanismo de mercado, porque este não envolve nenhum “mal”. Pode-se pensar que a justiça corretiva é apropriada apenas quando há um crime ou uma agressão: o roubo de uma quantia, o assassinato de uma vida, a traição no matrimônio etc. No entanto, a lógica de mercado é precisamente esta da perda e da compensação. Por exemplo, a troca de uma barra de chocolate por R\$ 5,00 é entendida como uma igualdade entre a “perda” que o comprador sofreu ao “abrir mão” de R\$ 5,00 e a satisfação que ele “ganhou” em adquirir a barra de chocolate. Como nos casos dos crimes e das agressões, a perda pode ser maior do que a compensação ou a compensação pode ser maior do que a perda, mas isto configuraria um ato injusto, dado que a justiça corretiva é justamente a igualdade entre os dois termos. O que o mercado faz é igualar a perda decorrente do gasto com o ganho em mercadoria ou em serviço.

A mesma lógica vale para os bens da justiça distributiva, que são alvos da dissensão política: as funções que exercem o poder. Dada a universalização da moeda e do mercado de trabalho, o mesmo raciocínio mercantil se aplica aos juízes, aos deputados, aos senadores, aos prefeitos etc. Por exemplo, se um juiz recebe um salário de R\$ 30.000,00 reais mensais, isto significa, segundo esse cálculo, que ele prestou serviços à sociedade no valor equivalente ao seu salário e, portanto, está sendo compensado na mesma quantia. Caso os serviços prestados pelo magistrado representem valores inferiores ao seu salário, é possível afirmar que uma injustiça está sendo cometida. Este é um comentário muito frequente quando se acusa os tribunais de morosidade ou se afirma que o salário do juiz é demasiadamente elevado. A linguagem pertence à esfera da justiça corretiva porque trabalha com as perdas e os ganhos. Se essa lógica impera, não há espaço

para a justiça distributiva, porque não há discussão sobre o merecimento<sup>8</sup>. O debate limita-se à garantir a correção das trocas.

Aristóteles viveu em uma época em que o mecanismo de mercado estava “enraizado”<sup>9</sup> na comunidade. A Grécia clássica não conheceu a lógica monetária universal de perdas e compensações. Para Aristóteles, o mercado cuidava de alguns bens materiais, que, em sua maioria, eram de menor importância. Para ele, seria um anátema que o mercado distribuísse cargos e funções públicas. Na *Ética* (V.8), Aristóteles examina as relações de mercado sob a ótica da reciprocidade e não da correção. Alguns comentadores afirmam ser esse um terceiro tipo de justiça, ao lado da distributiva e da corretiva. O próprio Aristóteles diz que: “o que é recíproco não se coaduna nem com o justo distributivo nem com o justo corretivo”. (NE V.8 1132b23-24). Contudo, ele afirma, em seguida, que o recíproco está mais próximo da justiça distributiva do que da justiça corretiva: “nas associações com vistas às trocas congrega as pessoas tal tipo de justiça, o que é recíproco por proporção e não por igualdade.” (NE V.8 1132b31-33).

A análise que Aristóteles faz das trocas é, assim, similar à da justiça distributiva, pois considera a diagonal (igualdade geométrica) entre os quatro termos envolvidos: o indivíduo *a* que oferece para o indivíduo *b* o produto *c* em troca do produto *d*. A troca é justa quando os termos são igualados, não em sentido aritmético, mas considerando os méritos de cada um. Segundo o filósofo, o mercado faz parte do fluxo sanguíneo que mantém o corpo político vivo e autossuficiente. Dessa maneira, o mercado faz parte do problema distributivo que pode transbordar no dissenso político. Uma ilustração desta preocupação é a menção que Aristóteles faz a algumas cidades, onde os oligarcas são impedidos de ganhar dinheiro (Pol. V.X 1316b3-5).

Desse modo, é possível concluir que o mercado moderno é responsável por três movimentos, no que concerne à justiça: primeiro, a formatação da discussão em termos de justiça corretiva; segundo, a utilização dessa lógica aritmética para o campo que é próprio à justiça geométrica, que são os cargos e as funções públicas; por fim, ao retirar

---

<sup>8</sup> É irônico que o sistema de mercado seja, por vezes, descrito como meritocrático, quando, na verdade, não há nenhuma noção coerente de mérito envolvida nas trocas. Penso que a linguagem meritocrática revela, na verdade, um desejo de fundo na sociedade de que o mérito faça parte da discussão e de que haja um espaço legítimo para a justiça geométrica prosperar.

<sup>9</sup> Essa é uma expressão cunhada por Karl Polanyi para descrever o papel do mercado nas sociedades pré-modernas, incluindo a grega. O mercado “enraizado” é aquele que está sujeito às decisões políticas da sua comunidade e obedece às estruturas sociais que estão para além dele. Em contraste, o mercado “desenraizado” é aquele que possui uma lógica própria e funciona alheio às outras estruturas sociais. Polanyi (2012, p. 229-267) mostra como Aristóteles, a despeito de não conhecer um mercado “desenraizado”, antecipa teoricamente alguns dos seus vícios.

da justiça distributiva o que lhe é próprio, as reivindicações possíveis para o justo distributivo são esvaziadas e o dissenso político não consegue se expressar abertamente.

Esses três movimentos em conjunto obscurecem a discussão sobre o mérito na alocação do poder político. Ao invés do conflito distributivo verdadeiro, a stásis moderna se manifesta como reivindicações por compensações econômicas. Em vez de formarem a base do conflito entre democratas e oligarcas, as desigualdades e os interesses materiais aparecem como déficits a serem corrigidos. Em termos econômicos, Aristóteles é muito claro em definir a democracia como o “governo dos pobres” e a oligarquia como o “governo dos ricos”. Por isso, debater o dissenso político em termos de uma “compensação aos pobres” ou uma “taxação aos ricos” é ocultar a verdadeira tensão que existe entre os dois grupos, leia-se, quem é que deve governar. A conclusão é que a modernidade, através do mecanismo descrito, oculta o dissenso. O que temos é uma oligarquia permanente, sem ameaça, que discute apenas o quanto doar aos pobres para aliviar a sua pobreza, enquanto mantém seguro em suas mãos o poder político.

### *Conclusão*

O dissenso político é uma das maiores tragédias que podem abater uma comunidade. Ele representa o incomunicável, a separação profunda da comunidade em partes que não mais dialogam. A causa desse fenômeno dramático é a percepção distinta sobre a justiça distributiva, isto é, sobre quem merece governar. A igualdade geométrica, que Aristóteles advoga, estabelece três perspectivas possíveis de qual seja o mérito para a ocupação das funções de poder: a liberdade (juízo democrático), a riqueza (juízo oligárquico) e a excelência (juízo aristocrático). Os dois primeiros possuem alguma razão ao seu favor, mas não constituem a verdade. Apenas o terceiro é correto quanto às exigências da justiça. O problema é que o regime constitucional, que é o melhor de todos, enfrenta dificuldades de implementação. Assim, conclui-se que, a história política é uma luta permanente entre a facção democrática e a facção oligárquica. Enquanto a primeira utiliza a força dos números para impor a liberdade como o critério soberano, a segunda emprega a desigualdade econômica como arma.

Todavia, na modernidade, essa batalha entre a facção democrática e a facção oligárquica foi obscurecida por uma visão teórica que tem no sistema de mercado o principal distribuidor dos bens, incluindo aqueles caros ao exercício do poder político. O dissenso político passou a ser, portanto, um dilema superado. No seu lugar, prevaleceu

uma discussão de natureza corretiva, aritmética, a respeito de ganhos e perdas. Isto ocorreu porque a lógica moderna do mercado é a da justiça corretiva e não a da justiça distributiva, conforme a definiu Aristóteles. Conclui-se, assim, que há um erro de categoria na maneira como o mecanismo de mercado é compreendido e que, em vez de uma superação da stásis, o que há é uma mistificação do processo. Como não há uma confrontação direta sobre a justiça distributiva, a facção oligárquica permanece no poder sem ser ameaçada e, o que é pior, sem que a distribuição oligárquica seja publicamente exposta.

**Referências Bibliográficas:**

ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1963).

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1 – 15: Tratado da Justiça*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015 (2005).

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018 (1995).

RAWLS, J. *A theory of justice: revised edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999 (1971).

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000 (1993).

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

ZINGANO, M. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1 – 15: Tratado da Justiça*. São Paulo: Odysseus Editora, 2017. pp. 15-80.