

MÉRITO E NECESSIDADE: uma breve história da justiça distributiva no pensamento jusfilosófico ocidental

Márcio Eduardo Pedrosa Morais¹

RESUMO

Tem-se por objetivo, por intermédio do presente artigo, discorrer sobre o conceito moderno de justiça distributiva no Estado Constitucional Democrático de Direito, iniciando-se pelo pensamento aristotélico até se chegar ao pensamento de John Rawls. Conforme será visto, a noção de justiça distributiva alterou-se ao longo do pensamento jurídico, passando-se de um conceito que trazia em si o mérito como fundamento até chegar-se, já nos dias atuais, para um conceito que tem o fator necessidade como sustentáculo, gerando, assim, uma mudança radical em sua estrutura.

PALAVRAS-CHAVE: Estado Democrático de Direito. Filosofia do Direito. Justiça distributiva. Teoria da justiça.

ABSTRACT

It has been the objective, through this article, discuss the modern concept of distributive justice in a democratic constitutional state, starting by Aristotelian thought before arriving at the thought of John Rawls. As will be seen, the notion of distributive justice has changed over the legal thinking, moving from a concept that brought with it the merit as a basis to arrive as early today, a concept that has to factor the need as a fulcrum, thus generating a radical change in its structure.

KEYWORDS: Democratic State of Law. Philosophy of Law. Distributive justice. Theory of justice.

1 INTRODUÇÃO

Desde o início da humanidade, um dos primeiros clamores do homem é “que no mundo impere a justiça” (HÖFFE, 2003, p. 11), apesar de haver dissenso, desde muito, acerca de seu significado concreto. Para John Rawls, a “*justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento*”. (RAWLS, 2002, p. 3). Em decorrência de tal divergência de significados, comum nas ciências sociais das quais a filosofia é parte – divergência essa fruto do grau de emotividade que seus conteúdos carregam em si (PERELMAN, 1996) –, há que se estreitar o sentido do estudo. Assim, a justiça, como ponto de partida para a determinação do conceito de direito, no sentido objetivo, julgando moralmente os homens nas suas relações uns com os outros, só pode ser uma relação entre homens, exprimindo-se num tipo ideal de homem, sendo uma virtude particularmente racional, coercitiva e praticável. Além disso, em outro sentido, a justiça se apresenta como suscetível de dois sentidos diferentes. De acordo com Luís Legaz y Lacambra, “a justiça é certa qualidade que se instrui do homem e de certas obras do homem”. (LEGAZ Y LACAMBRA, 1972, p. 341, tradução nossa).² De um determinado comportamento humano, diz-se que é justo ou injusto, e se chama justo o homem que pratica com habitualidade aquele

¹ Docente no curso de Direito da Faculdade de Pará de Minas – FAPAM. Especialista em Ciências Criminais. Mestre e Doutorando em Teoria do Direito na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Advogado. E-mail: marcioeduardopedrosamorais@gmail.com

² La justicia es cierta calidad que se predica del hombre y de ciertas obra del hombre.

comportamento. Pode-se dizer justa a aplicação de uma lei, como a própria lei em si. Neste último sentido quer dizer tanto como igualdade, sendo essa igualdade também passível de receber diferentes significações. (RADBRUCH, 1997, p. 88-89).

Gustav Radbruch apresenta, sustentando-se em Aristóteles, a divisão do conceito de justiça de acordo com o seu critério de aplicação em: *justiça absoluta* e *justiça relativa*. Neste sentido:

Por exemplo, salário igual a trabalho (*justiça absoluta*); condenação em pena correspondente ao diferente grau de culpa de vários criminosos (*justiça relativa*). Ambas estas distinções se acham entre si relacionadas na célebre doutrina de Aristóteles acerca da Justiça. A igualdade *absoluta* entre bens, como, por exemplo, a que se dá entre o salário e o trabalho, ou entre o dano sofrido e a indenização, chama-se, na doutrina de Aristóteles *justiça comutativa*; a igualdade (*relativa*) no modo de tratar *pessoas* diversas – como, por exemplo, a da tributação, a do prêmio ou do castigo proporcionados ao mérito ou demérito – constitui a essência da *justiça distributiva*. (RADBRUCH, 1997, p. 88-89).

Em sentido primitivo, a justiça se confunde com o respeito ao direito vigente. Todavia, considerando a noção a partir de uma visão atual, possui um significado mais fortemente moral. (HÖFFE, 2003). Nenhuma sociedade quer abandonar a “justiça”, sendo a humanidade caracterizada como uma comunidade baseada na mesma, e desde cedo, percebe-se um relativismo em relação ao significado de seu conceito.

Nesse sentido, o conceito aristotélico de justiça distributiva, atualmente também denominada “justiça social” ou “justiça econômica”, alterou-se durante a evolução do pensamento jurídico, chegando até os dias atuais uma concepção que traz em si o aspecto de uma justiça conferida pelo Estado aos mais necessitados, a própria distribuição de justiça social. A justiça distributiva deve, assim, conferir igualdade de oportunidades aos cidadãos, diminuindo as desigualdades sociais existentes na sociedade. Nesse sentido, em relação ao conceito, Brian H. Bix (2009) salienta que, na recente teoria política, o termo “justiça distributiva” tem sido aplicado principalmente em relação à distribuição e na redistribuição de bens e encargos aos cidadãos.

Portanto, objetiva-se, por intermédio do presente estudo, apresentar uma breve história da justiça distributiva no pensamento jusfilosófico ocidental, partindo-se da obra aristotélica até se chegar ao pensamento de John Rawls, jusfilósofo que revolucionou, no século vinte, os estudos sobre justiça.

2 A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA: DE ARISTÓTELES A JOHN RAWLS

A teoria da justiça distributiva, inicialmente apresentada na obra de Aristóteles, remonta há mais de dois milênios. Antes mesmo de Aristóteles, Platão já “*escreveu sobre como a propriedade deveria ser distribuída em uma sociedade ideal*”, (FLEISCHACKER, 2006, p. 3), tendo também Justiniano afirmado que a justiça é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o que é seu. Apesar de que, deve-se salientar que Aristóteles jamais escrevera sobre como distribuir recursos escassos como justiça distributiva, além de também não ter considerado que a necessidade fosse sustentáculo para a reivindicação de propriedade, aspecto que demonstra que:

Até muito recentemente, as pessoas não reconheciam que a estrutura básica da distribuição de recursos em suas sociedades era uma questão de justiça, e tampouco consideravam que a justiça deveria exigir uma distribuição de recursos que satisfizesse as necessidades de todos. (FLEISCHACKER, 2006, p. 4).

Esse é o atual sentido de justiça distributiva, ao contrário do que afirmou Aristóteles, ao considerar a retribuição de honrarias políticas aos cidadãos em relação ao seu mérito. Desse modo, Aristóteles afirma que:

Daí que se suscitam disputas e acusações, quando aqueles que são iguais não têm ou recebem partes iguais e quando os que não são iguais têm ou recebem partes iguais. E isto está claro pelo que ocorre a respeito ao mérito; pois todos estão de acordo que o justo nas distribuições deve estar de acordo com certos méritos, mas nem todos coincidem em quanto ao mérito mesmo, os democratas o põe na liberdade, os oligárquicos na riqueza ou nobreza e os aristocratas na virtude. (ARISTÓTELES, 1988, p. 244-245, tradução nossa).³

Destarte, o justo é uma espécie de proporção, uma igualdade de razões que requer, pelo menos, quatro termos. O fato de existir pessoas necessitadas no mundo foi, durante muito tempo, justificado e aceito como ordem de providência divina, até como sinônimo de prêmio do “reino dos céus”. Esse sentido moderno “*invoca o Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda a sociedade de modo que todas as pessoas possam se suprir com um certo nível de recursos materiais.*” (FLEISCHACKER, 2006). Robert Nozick apresenta visão dissidente, afirmando que a distribuição de propriedade não constitui objetivo da justiça. Todavia, Nozick não duvida que nem sempre a expressão “justiça distributiva” se aplica à distribuição de propriedade pelo Estado aos carentes. Mas em seu sentido aristotélico, a justiça distributiva exigia que pessoas merecedoras fossem recompensadas de acordo com seus méritos, implicando primeiramente a distribuição de *status* político, e outros direitos não eram vistos como relevantes.

Atualmente, é reconhecido que todos mereçam bens, independentemente de mérito; como exemplos, citar-se-á saúde, educação, habitação, saneamento básico, segurança pública, acesso à justiça, como reconhecimento e efetivação do primado do Estado Democrático de Direito, como o objetivo de proporcionar ao ser humano direitos humanos fundamentais para sua subsistência, sem os quais não se pode afirmar viver numa sociedade democrática, onde as regras jurídicas sejam frutos do consenso democrático.

Deste modo, a justiça distributiva moderna denota um espaço muito mais amplo que o conceito aristotélico, tendo havido uma mudança significativa e de importância considerável para os estudos acerca da justiça.

2.1 O conceito de justiça distributiva em Aristóteles e Tomás de Aquino

Conforme salientado, a expressão “justiça distributiva” é lançada por Aristóteles, conforme apresentado pelo pensador, no Livro V de *Ética a Nicômaco*, quando, ao lado do justo total, o Estagirita discorre sobre o justo particular, sendo esse dividido em justiça corretiva, o que posteriormente chamar-se-á de justiça comutativa e justiça distributiva. Pelo fato de o injusto ser o desigual, existe um meio termo do desigual, e este é o igual. Do mesmo modo, sendo o igual um meio termo, o justo também será um meio termo, necessitando o justo de duas condições. Nestes moldes, necessariamente:

O justo será um meio termo e igual em relação com algo e com alguns. Como meio termo, o será de uns extremos (a dizer, do mais e do menos); com igual, referente

³ De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Y esto está claro por lo que ocurre con respecto al mérito; pues todos están de acuerdo que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud.

com os termos, e como justo, em relação a certas pessoas. Portanto, o justo deverá requerer, pelo menos, quatro termos: pois, aqueles para quem são justo são dois, e as coisas nas quais reside também são duas. E a igualdade será a mesma nas pessoas e nas coisas, pois a relação de umas com as outras é a mesma: com efeito, se não são iguais, não terão partes iguais. (ARISTÓTELES, 1988, p. 243, tradução nossa).⁴

Destarte, quando aqueles que são iguais não recebem partes iguais ou quando os iguais recebem partes desiguais, acusações são suscitadas. Assim, para Aristóteles, a justiça distributiva requer que honra, posições de autoridade política, direitos políticos, sejam distribuídos de acordo com os méritos de cada um, residindo o mérito de acordo com a estratificação social, “*mas não todos coincidem em relação ao mérito mesmo, os democratas o põem na liberdade, os oligarcas na riqueza ou na nobreza e os aristocratas na virtude*”. (ARISTÓTELES, 1988, p. 243, tradução nossa).⁵

Assim, conclui-se que o justo é uma espécie de proporção, requerendo quatro termos. A é a B, como B é a C. O termo B se menciona duas vezes, os termos A e B uma vez, totalizando assim os quatro termos da proporção.⁶

Na justiça comutativa, objetiva-se a compensação de um dano independente de mérito, como a injúria, por exemplo; a vítima da injúria terá, através da justiça comutativa, o direito de ser compensada pelos danos sofridos. Compensa-se até pessoas más pelos danos sofridos, tendo como base apenas o grau do dano sofrido. A justiça distributiva, de outro lado, visa a garantir uma compensação, todavia, ancorada em um mérito. Nesses termos, para a justiça distributiva, a compensação, aqui entendida como distribuição de bens, dar-se-á de acordo com aquilo que elas merecem.

O aspecto com que Aristóteles mais se preocupa na justiça distributiva é de como se dará a distribuição de direitos políticos, a participação política (a capacidade para votar ou exercer cargos políticos), o que se percebe do enunciado de Aristóteles no Livro III de *A Política*:

Já que o Estado se compõe de dois tipos de pessoas, os pobres e os ricos, será a vontade de uns e de outros, ou da maior parte deles, que ditará a lei; se eles, porém, forem de opiniões contrárias, será aquela tanto da maioria das pessoas quanto dos que têm a maior parte dos bens. Suponhamos, por exemplo, estes em número de dez e aqueles em número de vinte; que haja de um lado seis ricos e quinze pobres, e do outro cinco pobres e quatro ricos; basta somar a riqueza destes quatro ricos à dos quinze pobres e comparar as duas somas; a preponderância caberá ao partido cujos bens forem superiores, qualquer que seja o número de pessoas do partido adversário. (ARISTÓTELES, 2006, p. 164-165).

Em outras palavras, a distribuição justa toma o valor daquilo com que um homem contribui para um objetivo comum e o valor do benefício que deriva do mesmo. Para os democratas, todos os cidadãos nascidos livres são iguais parceiros na comunidade, enquanto os oligarcas afirmam que os ricos contribuem mais e, desse modo, a distribuição de vantagens políticas deve ser mais vantajosa aos homens livres numa democracia e aos mais ricos numa oligarquia. (BARNES, 1995).

⁴ Lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas. Por tanto, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos: pues, aquellos para quienes es justo son dos, y las cosas en las que reside también son dos. Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales.

⁵ Pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud.

⁶ Ou seja: $\frac{\text{Homem A}}{\text{Homem B}} = \frac{\text{Benefício A}}{\text{Benefício B}}$ ou $\frac{\text{Homem A}}{\text{Benefício A}} = \frac{\text{Homem B}}{\text{Benefício B}}$

Desse modo, se o homem A recebe um benefício A, então o homem B receberá um benefício B, do mesmo modo, em que, se o homem A tiver o mesmo mérito que o homem B, então, o benefício A terá que ser o mesmo do benefício B.

Santo Tomás de Aquino, continuador do pensamento aristotélico, adota a concepção de justiça distributiva de Aristóteles, dividindo a justiça em duas espécies: comutativa e distributiva. Neste sentido:

Como já disse, a justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que em relação com a comunidade é como a parte em relação ao todo. Agora bem: qualquer parte pode ser considerada em uma dupla relação; uma, na de parte a parte, à que corresponde a ordem de uma pessoa privada a outra, e esta ordem a dirige a justiça comutativa, que consiste nas relações que mutuamente têm lugar entre duas pessoas. A outra relação considerada é a do todo em relação às partes; e a esta relação se assemelha a ordem à que pertence o aspecto da comunidade em relação com cada uma das pessoas; esta ordem, certamente, a dirige a justiça distributiva, que é a que distribui proporcionalmente os bens comuns. Daí, que sejam duas as espécies de justiça: a distributiva e a comutativa. (AQUINO, 1990, p. 511, tradução nossa).⁷

Ademais, além de aceitar e compreender a justiça tendo como espécies a distributiva e a comutativa, Aquino, mais uma vez, mantendo o posicionamento aristotélico, salienta que a justiça distributiva tem o objetivo de distribuir bens. Novamente, a distribuição é proporcional ao mérito, e o mérito refere-se a aspectos políticos, diferenciando de acordo com a forma de governo, seja ela a aristocrática, a oligárquica ou a democrática, de modo a ser determinada, não de acordo com a igualdade entre as partes, mas sim, proporcionalmente, de modo geométrico. Assim:

[...] na justiça distributiva se dá algo a uma pessoa privada, de modo que o que é próprio da totalidade é devido à parte: o qual, certamente, será tanto maior quanto esta parte tenha maior relevo no todo. Por isto, na justiça distributiva se dá a uma pessoa tanto mais dos bens comuns quanto mais preponderância tenha dita pessoa na comunidade. Esta preponderância se determina na comunidade aristocrática pela virtude; na oligárquica, pelas riquezas; na democrática, pela liberdade, e em outras, de outra forma. (AQUINO, 1990, p. 512, tradução nossa).⁸

Tomás de Aquino salienta o fato de que as pessoas podem pleitear como sendo de sua propriedade qualquer bem que acaso necessitem em uma situação na qual houvesse risco iminente à sua vida.

Tudo que está contra o direito natural é ilícito. Mas, segundo o direito natural, todas as coisas são comuns, e a esta comunidade, certamente, se opõe a propriedade das posses. Logo, é ilícito a qualquer homem apropriar-se de alguma coisa exterior. (AQUINO, 1990, p. 544, tradução nossa).⁹

⁷ “Como ya se ha dicho, la justicia particular se ordena a una persona privada, que en relación con la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien: cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.”

⁸ “[...] en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidade es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad. Esta preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra forma.”

⁹ “Todo lo que está contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad, ciertamente, se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse de alguna cosa exterior.”

Mas não se justifica o furto em estado de necessidade sem que haja a possibilidade de risco iminente. Destarte, para Aquino, somente se justifica um ato contrário à lei se o mesmo se fizer necessário à manutenção da vida. Todavia:

[...] se a necessidade é tão evidente e tão urgente que resulte manifesta a urgência de socorrer a iminente necessidade com aquele que a tenha, como quando ameaça perigo à pessoa e essa não pode ser socorrida de outro modo, então pode qualquer um licitamente satisfazer sua necessidade com as coisas alheias, subtraindo-as, já manifesta e ocultamente. E isto não tem propriamente razão de furto nem de roubo. (AQUINO, 1990, p. 549, tradução nossa).¹⁰

Assim, percebe-se a continuação operada no conceito aristotélico de justiça distributiva operada por Aquino. Todavia, esse introduz embrionariamente um elemento cristão na definição de justiça, que influenciará posteriormente na modificação do conceito de justiça distributiva, a justificativa da possibilidade de se considerar a situação de pobreza de alguém que comete furto em relação à restituição do objeto furtado, trazendo ao conceito aristotélico de justiça elementos cristãos, caridade com os pobres, perdão.

Em relação à transformação operada no significado de justiça distributiva, fazendo com que o sentido clássico aristotélico se alterasse, é importante também a contribuição de Adam Smith, ancorado nos pensamentos de Hutcheson e Pufendorf, fazendo uma divisão entre direitos perfeitos e direitos imperfeitos. Sendo os direitos perfeitos relacionados à vida, integridade física, liberdade, propriedade, e os imperfeitos relacionados às ajudas caridosas que o homem recebe dos outros.

Os direitos perfeitos são vinculados à justiça comutativa de Aristóteles e os imperfeitos à justiça distributiva, relacionando-os a mérito e necessidade. Destarte, Smith reconhece que, em determinadas circunstâncias, “*as pessoas têm um direito estrito à beneficência, que pode ser imposto coercitivamente*”. (FLEISCHACKER, 2006, p. 40-41). Além do fato de que:

[...] sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes, constitui a perfeição da natureza humana; e somente assim se pode produzir entre os homens a harmonia de sentimentos e paixões em que consiste toda a sua graça e propriedade. E assim como amar a nosso próximo do mesmo modo que amamos a nós mesmos constitui a grande lei do Cristianismo. (SMITH, 1999, p. 26).

Todavia, é de se salientar que ainda não há uma tradição aqui em se atribuir à justiça distributiva a característica de se cuidar dos pobres, aliviando seu sofrimento, mas sim os deveres de pais para filhos, amigos para vizinhos, e de todos para com pessoas “de mérito”.

2.2 O conceito de justiça distributiva no pensamento cristão antigo e o surgimento da noção moderna

Apesar de haver uma ideologia de distribuição de acordo com a necessidade de cada um, conforme se percebe de uma leitura atenta do *Novo Testamento*, pode-se afirmar que esses experimentos não são exemplos de justiça distributiva nos parâmetros atuais; são exemplos de escritos que trouxeram várias razões para a igualdade econômica, todavia são razões que não possuem conteúdo de justiça. Nestes termos, Fleischacker afirma que:

¹⁰ “[...] si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera licitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propriamente razón de hurto ni de rapina.”

Profetas hebreus tais como Amós e Isaías condenam com indignação aqueles que “oprimem os pobres [e] esmagam os necessitados” (Amós 4:1) e conclamam os abastados a “distribuir seu pão aos famintos” e a “recolher em sua casa os pobres desabrigados” (Isaías 58:7). A Lei Mosaica estabelece que se deve deixar as bordas dos campos cultivados para os pobres colherem e requer que cada um não “endureça seu coração, nem feche sua mão ao irmão necessitado”, e que, em vez disso, “empreste-lhe o que lhe falta, na medida de sua necessidade” (Deuteronômio 15:7-8). (FLEISCHACKER, 2006, p. 61).

Todavia, no livro do *Deuteronômio* percebe-se a afirmativa na qual considera que nunca deixará de haver pobres na terra: “*E porque não cessará de haver pobres no meio da terra, eu te dou este mandamento: abrirás tua mão largamente para teu irmão, para teu indigente e para teu pobre na tua terra.*” (Dt 15,11). Não sendo o direito que concede aos pobres as bordas das plantações nada mais que um meio para a sua subsistência, e não um meio para a erradicação da pobreza, os pobres, de acordo com a Lei Mosaica, têm direito à subsistência, mas não o direito de serem tirados da pobreza.

Do mesmo modo, considerou Jesus Cristo, cuja preocupação se dirigia à salvação eterna da alma, em viver de maneira a agradar a Deus, evitando-se a cobiça que afasta o homem das coisas espirituais, sendo a riqueza material um falso deus. Os cristãos primitivos tratavam os bens materiais como um mal inevitável, não algo a ser propiciado de modo abundante às pessoas daquela comunidade, assim como os tratam os monges cristãos.

Um dos ancestrais mais plausíveis para as atuais reivindicações de justiça social e econômica encontra-se no pensamento de Platão, o qual, na *República*, estabelece a propriedade comunal para a classe dirigente, afirmando que a propriedade privada gera dissenso e que a erradicação das grandes desigualdades econômicas é um elemento essencial para a concretização de uma boa sociedade, uma sociedade justa. Qualquer cidade onde haja ricos e pobres se converte em uma “cidade dos ricos” e em outra “cidade dos pobres”. Todavia, a redução das desigualdades de riqueza é, para Platão, um modo de produzir a harmonia social e não a justiça. (FLEISCHACKER, 2006).

Uma mudança radical em relação às atitudes com os pobres ocorreu no século XVIII; ainda no início desse século, o simbolismo de um pobre em posição inferior ao rico na pirâmide social ainda existia. Todavia, no final do mesmo século, Immanuel Kant afirmara que todas as pessoas seriam capazes de ascenderem-se socialmente por meio do talento, da sorte ou da diligência. Destarte, a partir de tais postulados, várias pessoas começaram a celebrar a ascensão como um bem desejável.

Devido a essa mudança de atitude, acompanhada por uma série de desenvolvimentos científicos e políticos, a erradicação da pobreza começou a parecer possível. A partir daí, há a mudança do conceito de justiça distributiva, nascendo, assim, a concepção moderna do termo.

Por volta do final do século, começamos a ver claramente uma crença segundo a qual o Estado pode, e deve, tirar as pessoas da pobreza, e que ninguém merece, e nem precisa, ser pobre, e que, em vista disso, é tarefa do Estado, pelo menos em parte, distribuir ou redistribuir bens. No entanto, essa crença não era difundida, e só veio a ocupar o centro do palco na revolta mal sucedida liderada por “Graco” Babeuf no final da Revolução Francesa. Ela tornar-se-ia mais comum no século XIX, apesar de que, mesmo então, tivesse de lutar contra uma forte crença de natureza oposta – também um produto do século XVIII – a de que nenhuma redistribuição de bens poderá ser justa, e a de que é bom que os pobres vivam à beira da inanição. (FLEISCHACKER, 2006, p. 81).

Para a mudança do conceito de justiça distributiva foi também de importância a influência de Jean-Jacques Rousseau, a quem se deve um pensamento que inspirou programas políticos em benefício dos pobres, de quem também o próprio Kant aprendeu a verdadeira lição de igualdade entre os seres humanos:

Sou um investigador por inclinação. Sinto um anseio devorador por conhecimento, a inquietação que acompanha o desejo de progredir nele e a satisfação com qualquer avanço que nele consiga fazer. Houve um tempo em que julguei que nisso residia a honra da humanidade e desprezava o povo, que nada sabe. Rousseau endireitou-me com respeito a isso [...] Aprendi a honrar a humanidade, e me acharia mais inútil do que o trabalhador comum se não acreditasse que essa minha atitude pode dar valor a todos os outros ao estabelecer os direitos da humanidade. (KANT *apud* FLEISCHACKER, 2006, p. 82).

Do contrário de se buscar solução para os problemas da sociedade na filosofia ou na religião, Rousseau salienta estar a solução para os mesmos na política, por meio de uma sociedade política democrática, na qual o processo legislativo reflita a igualdade de todos os cidadãos, e que tenha a liberdade como um de seus sustentáculos, consistindo essa liberdade no fato de se estar sujeito a leis das quais também se é autor, sendo parte dessa sociedade na qual as leis expressem a vontade geral. A propriedade privada é inquestionável, todavia, essa é fator de desigualdade. Para o pensador, a origem de todos os males do mundo está nela; a riqueza gera a vaidade e a desigualdade gera a inveja e o ódio. Assim, é necessário redistribuir a propriedade com o objetivo de erradicar a pobreza, e Rousseau afirma ser possível fazê-lo.

A desigualdade extrema entre ricos e pobres faz com que os primeiros adquiram um poder excessivo em relação à criação das leis, por meio da influência desproporcional exercida sobre a camada pobre da sociedade, criando assim hostilidade entre os dois grupos. Assim, para Rousseau, a função do governo é proteger os pobres contra a tirania dos ricos, ou, além disso, impedir a desigualdade extrema de fortunas. A pobreza existirá, mas dever-se-á impedir que haja pessoas em condição de pobreza extrema, e essa preocupação de Rousseau com os pobres se dá à medida que se é um cidadão.

Adam Smith, de modo um pouco similar a Rousseau, salienta os danos que a pobreza causa na vida dos pobres individualmente, e não o que o contraste entre a riqueza e a pobreza pode causar individualmente. Smith, ao lado de Rousseau e Kant, é considerado um dos patriarcas do conceito moderno de justiça distributiva, fazendo duas contribuições importantes, conforme salienta Samuel Fleischacker:

A primeira, e a menos importante, foi que ele fez algumas recomendações distributivas em *A riqueza das nações*. A riqueza pode ser distribuída de pelo menos três maneiras: (1) por meio de uma transferência direta de propriedade dos ricos aos pobres, (2) tributando-se os ricos com taxas mais elevadas que os pobres, ou (3) empregando-se receitas fiscais, arrecadadas tanto de ricos como de pobres, para prover recursos públicos que beneficiarão sobretudo os pobres. (FLEISCHACKER, 2006, p. 92).

Smith apresentou propostas tendentes aos segundo e terceiro casos. Dentre outras, a mais importante – a defesa da educação pública –, salientando a importância desta na construção de um indivíduo crítico, que seja capaz de julgamento moral e político. Efetivar medidas deste jaez, é, na prática, transferir recursos dos ricos para os pobres, além de sugerir que veículos luxuosos pagassem pedágios mais altos que os veículos mais simples. Todavia, essas são as poucas medidas positivas, apresentadas por Adam Smith. O que temos em contraste são medidas negativas, com o intuito de se removerem os obstáculos existentes entre ricos e pobres na sociedade.

Poucas pessoas, antes de Smith, conseguiram enxergar o mundo como um lugar onde não houvesse uma classe de pobres. Até o final do século XVIII, os cristãos, em sua maioria, acreditavam que Deus havia ordenado uma organização hierárquica da sociedade, com as pessoas virtuosas ocupando as posições de riqueza e poder, no topo, e os pobres e inferiores na posição mais baixa. Supunha-se que os ricos devessem ajudar às pessoas mais pobres com o intuito da caridade, para que pudessem encontrar a redenção, mas não com o objetivo de fazer com que essas pudessem sair do lugar que ocupavam na pirâmide social. (FLEISCHACKER, 2006).

Smith apresenta os pobres como pessoas que possuem escolhas tão saudáveis ou respeitáveis quanto os ricos, demonstrando aos seus leitores abastados e cultos que os pobres

são pessoas iguais em direitos, mérito e dignidade. Desse modo, o Estado deveria garantir coercitivamente a efetivação dos direitos humanos com o objetivo de abolir a pobreza. Para tanto, deveria ser extinta a concepção atual sobre a pobreza, a de que há uma diferença entre os tipos de pessoas, a noção de que há pessoas que nasceram para a pobreza enquanto outras nasceram para a riqueza. Ademais, a imaginação é o que mais profundamente modela os pensamentos e atitudes morais; somente estando na situação do outro é que podemos compartilhar de seus sentimentos e angústias.

Smith acentua também que os pobres merecem certos tipos de auxílio. Para se aceitar tal postulado, é fundamental que o símbolo do pobre como uma pessoa destinada à pobreza seja derrubado; do contrário, somente enxergando o pobre como uma pessoa próxima, que também tem o direito de mudar sua realidade social, pode-se afirmar tal conduta.

Conforme já salientado, outro pensador importante para a fundamentação do conceito moderno de justiça distributiva é Immanuel Kant. Apesar de ter seu pensamento político difuso e esparso em vários textos, a concepção kantiana de justiça distributiva é bem peculiar. Kant leva às últimas consequências a afirmação de ser o objetivo da vida humana desenvolver ao máximo os talentos, com vistas à perfeição.

Apesar de ter se aproximado do conceito moderno de justiça distributiva, vivendo durante os anos da Revolução Francesa – quando então surge a concepção moderna de justiça distributiva, passando a se pensar um Estado capaz de solucionar todos os problemas sociais –, Kant não conseguiu descortiná-lo. Sendo um revolucionário, Graco Babeuf, que tentou um golpe em 1796, já no fim da revolução, foi quem primeiro salientou a obrigação do Estado em redistribuir bens aos pobres. Após a revolução de Babeuf, o conceito de justiça distributiva passou a fazer parte do discurso político. Assim:

Em 1765, trabalhadores de East Anglia proclamaram seu direito de receber ajuda em suas próprias paróquias, por oposição a uma política que reunia os pobres de várias paróquias em *workhouses* centralizadas. Em 1795, uma multidão exigiu, em vez disso, “viver melhor”, e um grupo de trabalhadores em Kent pressionou um supervisor (do auxílio aos pobres) para que tomasse medidas políticas que poderiam resultar em salários mais altos. E quando novamente eclodiram protestos contra as *workhouses* após a aprovação da *Poor Law* de 1834, as faixas exigiam: “Inglaterra, lar e liberdade: direitos locais, alimentos saudáveis e fim da separação em bastilhas!” (FLEISCHACKER, 2006, p. 118).

Os auxílios que o Estado mantinha, considerados como favores, a partir de então, passaram a ser considerados como obrigação, devendo o Estado manter um mínimo de dignidade para a sobrevivência humana. Os pobres, a partir de então, seriam considerados merecedores de direitos legais de sobrevivência digna, e não favores de caridade dos abastados em relação aos mesmos.

Assim, percebe-se já uma mudança em relação à visão que se tem em relação aos pobres, surgindo uma relação de necessidade de manutenção de um mínimo de sobrevivência em relação a eles.

2.3 O conceito de justiça distributiva no pensamento marxista

De acordo com Isaiah Berlin (1991), pensador algum do século dezenove teve influência tão direta, tão deliberada e tão poderosa sobre a humanidade quanto Karl Marx – de acordo com Carl J. Friedrich, uma pessoa que tem “algo de profeta do Antigo Testamento”. (FRIEDRICH, 1970, p. 53). Assim, pode-se considerá-lo o pensador mais influente a condenar a distinção entre ricos e pobres, além de salientar ser a natureza humana, em grande

medida, um produto das sociedades humanas, sendo tais sociedades capazes de mudança radical.

O funcionamento do capitalismo foi investigado por ele, que previu sua superação pela emancipação dos trabalhadores. Os conflitos resultantes das contradições será o meio para o processo de mudança da sociedade. De acordo com Marx, há uma evolução contínua na sociedade; valores, meios de produção, técnicas e as crenças associadas a tudo isso estão continuamente evoluindo e a exigir um ajustamento contínuo como condição para alcançar a justiça social, tais ajustamentos culminam finalmente com a consumação da Revolução Comunista. (FRIEDRICH, 1970). Para Marx:

O trabalhador é a manifestação subjetiva do fato de que o capital é o homem absolutamente perdido para si mesmo, assim como o capital é a manifestação objetiva do fato de que o trabalho é o homem integralmente perdido para si próprio. Apesar disso, o trabalhador tem o infortúnio de ser um capital vivo e, conseqüentemente, com necessidades, que em cada momento em que não trabalha perde os seus juro e, portanto, a existência. (MARX, 2002, p. 123).

O trabalho é, nesses moldes, um trabalho alienado, devendo todos os trabalhadores se unirem para a revolução com o objetivo de materializar uma sociedade comunista. Marx defende que o caminho para o comunismo é a derrubada da ordem política estabelecida, ou seja, a destruição do Estado, o “comitê executivo da classe dominante”. Desse modo, após a tomada do poder pelos revolucionários, o Estado morrerá.¹¹ Entre a conquista do poder do Estado e o desaparecimento desse há um estágio, a ditadura do proletariado, quando então todos os elementos remanescentes da ordem social anterior serão destruídos. Assim, não haverá mais a necessidade do Estado.

Assim, Marx compreende duas passagens marcantes na vida do homem, à época do capitalismo pré-revolucionário. Na primeira, homem é um homem hobbesiano, agressivo, egoísta, cívico, estando impregnado da mancha do “pecado original”, sem esperança. Após de concretizada a mudança radical, com a “morte” do Estado, esse mesmo homem já é um homem como descrito por Rousseau, em suas passagens mais otimistas acerca da natureza humana: um homem que aceita como suas as necessidades alheias, afetuoso, cooperativo. Todavia, conforme salientado por Carl J. Friedrich:

Para que não se pense esteja eu a contar um conto de fadas a respeito desta visão rousseauiana da concepção do homem em Marx, deve ser notado que o próprio Engels muito explicitamente afirmou que o marxismo constitui modificação e aprofundamento do *Ensaio sobre a Desigualdade* de Rousseau, onde este ponto é de modo particular dramaticamente destacado. (FRIEDRICH, 1970, p. 56).

Ou seja, a desigualdade, de acordo com Marx e Rousseau, seria um fruto da civilização, especificamente da propriedade privada, sendo necessário o retorno às condições anteriores ao início da civilização, sendo este o caminho a ser atingido pela revolução. É interessante frisar a posição marxista do programa do Partido Comunista da ex-União Soviética, o qual traz em sua introdução que: “*De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades. Tudo em favor do homem e em benefício do homem.*” (FRIEDRICH, 1970, p. 56).

Assim, Karl Marx não pode ser considerado um defensor da justiça distributiva, apesar das críticas às desigualdades, não tendo o mesmo formulado uma crítica ao capitalismo nesses termos. De acordo com Marx, o comunismo traria abundância de bens, acreditando que para questões de justiça houvesse lugar apenas onde há escassez. Ou seja, com a “morte” do Estado, não haveria necessidade de distribuição de bens, visto haver uma sociedade justa e

¹¹ FRIEDRICH (1970) salienta que a tradução correta para a palavra alemã *absterben* é “morrer”, e não “fenece” conforme salientam vários autores.

igualitária e, tendo em vista a própria ausência do mesmo, não há como defender distribuição sem Estado.

2.4 O conceito de justiça distributiva no pensamento de John Rawls

John Rawls, expoente máximo das discussões contemporâneas acerca de justiça, apresentou à sociedade, no ano de 1971, sua obra máxima, *A theory of justice*, por intermédio da qual expõe sua concepção de justiça, à qual o mesmo denomina *justice as fairness*, ou justiça como equidade, concepção essa apropriada para uma democracia constitucional, uma teoria que leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social, (RAWLS, 2002, p. 3), na qual traz uma alternativa de superação das teorias utilitaristas e intuicionistas sobre a justiça, com base na tradição do liberalismo kantiano, funda um paradigma liberal de base deontológica, tendo como privilégios os direitos civis individuais, o direito à propriedade e à integridade pessoal.

Rawls conquista seus méritos por intermédio de sua teoria ao aproximar novamente as duas principais preocupações da teoria política: o estudo do desejável e o estudo do exequível, tendo em vista terem as duas proposições se afastado no início do século vinte. Por um lado, a filosofia demarcou a questão do desejável, por outro lado, a economia e a ciência política se encarregavam de fixar a questão do exequível.

Em relação a tal distanciamento, fruto da progressiva demarcação e profissionalização de disciplinas como a economia, filosofia, ciência política, Chandran Kukathas e Philip Petit afirmam que:

Os economistas e os cientistas políticos orgulhavam-se do título de cientistas e, de acordo com os conceitos então vigentes, assumiam esse fato no sentido de não poderem envolver-se em questões sobre a desejabilidade (os fins); o seu domínio era o dos fatos, e não o dos valores. (KUKATHAS; PETIT, 2005, p. 15).

Ou seja, a filosofia não tinha nada a dizer em relação à exequibilidade, mas somente em relação à desejabilidade dos fins, provocando, assim, um processo de enfraquecimento, desestruturação da teoria política, tendo sido a mesma, por muito tempo, objeto de estudo da história do pensamento político. Comparando os meados do século vinte com épocas passadas, é extraordinário o fato de não haver personalidade ou disciplina que pudesse reivindicar a qualidade de continuadores dos grandes teóricos do passado. (KUKATHAS; PETIT, 2005).

Um primeiro aspecto a ser salientado em relação aos méritos de *Uma teoria da justiça* refere-se ao fato de a mesma ter rompido com a tradição de se dar preferência à análise de ideais e princípios éticos em detrimento da exploração dos ideais e princípios a defender, ou seja, a obra marca um retorno ao estudo da desejabilidade. (KUKATHAS; PETIT, 2005).
Todavia, de acordo com Kukhatas e Petit:

Uma Teoria da Justiça não se limitou a fazer regressar a teoria política ao nível do estudo das questões básicas sobre a desejabilidade. Também foi altamente original, ao desprezar as fronteiras disciplinares estabelecidas e ao desenvolver uma argumentação a favor da exequibilidade das propostas específicas que avançava: mais propriamente, a exequibilidade dos dois princípios de justiça defendidos por Rawls. (KUKATHAS; PETIT, 2005, p. 22).

Outro pilar de interesse à discussão rawlsiana refere-se ao individualismo moral, tendo o mesmo dois sentidos amplos: um metafísico e outro moral. O individualismo metafísico afirma que os agentes individuais são os primeiros impulsionadores da vida social, não

estando sua ação sujeita a quaisquer regularidades ou forças sociais, ou seja, não são “*marionetas do processo histórico ou de qualquer realidade social anônima desse tipo*”. (KUKATHAS; PETIT, 2005, p. 25). Um outro aspecto do individualismo metafísico refere-se ao fato de os atores individuais não dependerem das suas inter-relações para a consecução das suas características essenciais como agentes; o indivíduo solitário é um conceito, todavia um conceito coerente.

O individualismo moral, por sua vez, refere-se ao fato de só os atores individuais interessarem à concepção das instituições sócio-políticas; o conceito de Rawls defende que só o interesse dos indivíduos devem ser atendidos, não sendo de interesse as reivindicações feitas por grupos, culturas, ou seja, “*Rawls é um exemplo notável de individualismo moral*”. (KUKATHAS; PETIT, 2005, p. 25).

Desse modo, o pacto social é substituído por uma situação inicial que incorpora algumas restrições de conduta baseada em razões destinadas a conduzir a um acordo inicial sobre os princípios da justiça. (RAWLS, 2002, p. 3). Já no prefácio de *Uma teoria da justiça*, Rawls afirma que:

[...] minha intenção foi formular uma concepção da justiça que fornecesse uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por um longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político. A razão principal para buscar essa alternativa é, no meu modo de pensar, a fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional. (RAWLS, 2002, p. XIV).

Rawls não acredita que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos fundamentais dos cidadãos como pessoas livres e iguais – uma exigência fundamental para as instituições democráticas –, afirmando que “*muitas vezes parecemos forçados a escolher entre o utilitarismo e o intuicionismo*”, (RAWLS, 2002, p. XXII), apesar de afirmar parecer ser o utilitarismo o conceito mais racional de justiça. (RAWLS, 1986).

Destarte, a teoria do contrato social é a alternativa mais natural ao princípio da utilidade, sendo o objeto da doutrina do contrato o de explicar a exatidão da justiça mediante a presunção de que seus princípios surgem de um acordo entre indivíduos, indivíduos esses livres e independentes, numa situação original de igualdade, e que, portanto, refletem a integridade e a igualdade soberana das pessoas racionais que são partes no contrato. (RAWLS, 1986). Para ele, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. Portanto, instituições e leis, mesmo que sejam eficientes e bem organizadas, devem ser abolidas se não forem justas. Assim:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. (RAWLS, 2002, p. 44).

A verdade e a justiça são indisponíveis; destarte, numa sociedade considerada justa, as liberdades de cidadania igual são consideradas invioláveis, são consideradas pressupostos, não estando sujeitos à negociação política ou a cálculos de interesses sociais os direitos assegurados pela justiça. A sociedade é um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, sendo marcada por um conflito de identidades de interesses. Apesar disso,

[...] a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. (RAWLS, 2002, p. 4-5).

Assim, é necessário um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens, e celebrar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Tais princípios são os princípios da justiça social. A justiça social é o interesse da teoria rawlsiana, ou seja, o modo pelo qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a distribuição de vantagens provenientes da cooperação social. A estrutura básica da sociedade contém várias posições sociais, tendo assim, homens nascidos em condições diferentes, expectativas diferentes, levando-se em consideração aspectos sociais, econômicos, políticos, compreendendo a constituição política e as instituições econômicas e sociais mais importantes, as quais, reunidas, definem as liberdades e direitos de uma pessoa, afetando, assim, as expectativas de sua vida. É às “*desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar*”. (RAWLS, 2002, p. 8).

Há que se questionar como as instituições básicas de uma democracia constitucional devem se estruturar para garantir o equilíbrio entre as duas posições adotadas dentro do pensamento democrático. Uma dessas está associada a John Locke, que dá maior peso às chamadas “liberdades dos modernos” de Benjamin Constant, prestigiando a liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade. A outra posição, associada a Rousseau, manifesta-se prestigiando as “liberdades dos antigos”, ou seja, garantindo liberdades políticas iguais e os valores da vida pública. (RAWLS, 2000, p. 46-47). Para responder à questão, Rawls apresenta, então, os dois princípios da justiça, os quais trazem que:

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto esse compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 47-48).

Os dois princípios se dirigem fundamentalmente a afrontar as desigualdades da natureza da estrutura básica, as quais são inevitáveis em toda e qualquer sociedade. Partindo do ponto da abstração do contrato social, o que Rawls denomina de posição original, é nele que serão acordados os dois princípios da justiça que regerão a estrutura básica da sociedade. Tais princípios são escolhidos sob um véu de ignorância, estando também as partes, nessa situação inicial, racional e mutuamente desinteressadas, não conhecendo, de antemão, seus objetivos pessoais, sua condição socioeconômica e as doutrinas abrangentes específicas das pessoas representadas, (RAWLS, 2003). Precede-se, assim, o conceito de justo ao de bem, sendo a prioridade do justo em relação ao bem a característica central da concepção de justiça como equidade. (RAWLS, 2002). Assim,

Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça. (RAWLS, 2002, p. 13).

Nesse ponto, há a elucubração de Rawls acerca da possibilidade de as partes deliberarem princípios utilitaristas, o que não é aceito pelo mesmo, tendo em vista estarem numa posição de igualdade, podendo fazer exigências mútuas. Assim, seria pouco provável

que alguém aceitasse ter seus direitos reduzidos, expectativas de vida inferiores, para que pudessem gerar mais vantagens a serem desfrutadas por outros. Ou seja, cada indivíduo buscando o melhor para si, não aceitaria que houvesse perda de suas vantagens em benefícios maiores dos outros, o que não é racional na posição original. Ao contrário, Rawls sustenta que, na posição original, as pessoas sustentam dois princípios:

[...] o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade. (RAWLS, 2002, p. 16).

Para Rawls, uma sociedade humana pode ser pensada como uma associação mais ou menos autossuficiente, regulada por um conceito comum de justiça, e que tem por objetivo procurar o bem para seus membros. Assim, em sociedade, há a possibilidade de existir para cada um uma vida melhor do que existiria se estivesse sozinho; mas há que se considerar não ser comum o modo de se distribuir os benefícios mais amplos que derivam do trabalho conjunto de seus membros, pois cada um tem o interesse numa parte maior do bem em detrimento da parte menor. Chega-se, naturalmente, ao princípio da utilidade, sendo ordenada uma instituição que realize a maior soma de satisfações, o que resulta problemático, pois indivíduos racionais não abririam mão da violação de sua liberdade para a aquisição de maiores benefícios de outros. (RAWLS, 1986, p. 54).

Sendo marcada por uma diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis, algumas consideradas razoáveis, o liberalismo rawlsiano o vê como resultado inevitável, ao longo prazo, do exercício das faculdades da razão humana em instituições básicas livres e duradouras. Destarte, quais são os fundamentos dessa tolerância? (RAWLS, 2000). Assim, Rawls analisa a possibilidade de existir, num mundo tão marcado por diversidades, concepções diversas de religião, visões filosóficas de mundo e visões diversas do bem; uma sociedade justa e estável de cidadãos livres.

Rawls salienta que um modelo de mercado está abandonado, haja vista que o que é fundamental para a democracia é um procedimento que assegure a todos os indivíduos plena voz em um sistema equânime de representação. Tal sistema é fundamental, porque a proteção adequada de outros direitos fundamentais depende dele. A igualdade formal não é suficiente. (RAWLS, 2000).

Desse modo, o liberalismo político pretende apresentar uma concepção política e liberal de justiça, a fim de buscar resolver o que seria o grande tema da filosofia política atual: o de como ordenar a sociedade de modo que seja justa, estável e democrática, dado o fato do pluralismo razoável de visões de mundo e modos de vida, tendo uma concepção liberal de justiça, para Rawls, como conteúdo o fato de “*especificar certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais, tendo tais direitos, liberdades e oportunidades prioridade especial diante de pretensões do bem geral, e estabelecendo meios que assegurem a todos os cidadãos as condições adequadas para o uso desses direitos, liberdade e igualdades.*” (OLIVEIRA, 2000, p. 72).

Do outro, para o republicanismo, a democracia só é possível em uma comunidade culturalmente homogênea, na qual, por meio de uma formação moral cívica robusta, pudessem os indivíduos realizar os valores consagrados e refletidos na Constituição. (OLIVEIRA, 2000).

Dentre as características das instituições, Rawls salienta a liberdade de consciência igual, sendo a democracia constitucional o modelo de Estado no qual a teoria da justiça como equidade se aplica perfeitamente. Dentre outros postulados das instituições, Rawls, referindo-se ao Estado de Direito, salienta a necessidade de legisladores e juizes, e outras autoridades do sistema acreditarem que as leis possam ser obedecidas e que todas as ordens, executadas – pois leis e ordens são aceitas como leis e ordens apenas se, em geral, acredita-se que elas podem ser obedecidas e executadas. (RAWLS, 2002). Em relação ao segundo princípio, Rawls afirma que:

[...] a desigualdade está permitida somente se si justifica pensar que a instituição que contiver a desigualdade – ou a permitir – traduzi-la em benefício de todos os que estão comprometidos com a mesma. No caso da estrutura básica, isto significa que todas as desigualdades que afetam as perspectivas de vida, digamos as desigualdades de ingresso e riqueza que existem entre classes sociais, devem redundar em benefício de todos. (RAWLS, 1986, p. 57, tradução nossa).¹²

Nesse caso, deverão as eventuais desigualdades beneficiar, como já afirmado, as expectativas de vida de cada uma das pessoas envolvidas.

Dentre os críticos da teoria rawlsiana, está Robert Nozick, pensador liberal clássico (libertário), o qual defende um Estado mínimo, Estado este limitado à proteção de todos os cidadãos contra a violência, o furto, o roubo e a fraude, dentre outros. Em relação aos libertários que defendem o Estado mínimo, situam-se os grupos dos pragmáticos e os que se baseiam em princípios. Os libertários pragmáticos defendem o Estado mínimo não por entender serem os direitos por eles defendidos revestidos de caráter sagrado, mas sim por entenderem sua proteção de interesse para a promoção da utilidade máxima do mercado. Dentre as críticas dirigidas a Rawls pelos libertários pragmáticos, está a de ser sua teoria inexecutável, ineficaz. Já os libertários que se baseiam em princípios, defendem o Estado mínimo como garantidor de direitos naturais ou fundamentais, ou seja, os bens protegidos por esse Estado mínimo são revestidos de importância fundamental e natural.

Nesses termos, o pensamento de Robert Nozick se situa naquilo que pode-se chamar de libertarianismo principiológico, enxergando, Nozick, o Estado rawlseano como um Estado malévolo, o qual interferirá nos direitos de propriedade, permitindo infrações redistributivas. Assim, Robert Nozick dirige suas críticas à teoria de Rawls em sua obra *Anarchy, state and utopia*, de 1974, na qual elabora uma concepção de justiça diametralmente oposta à de Rawls, expondo, já no início da mesma, que:

Indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos). Tão fortes e de tão alto alcance são esses direitos que colocam a questão do que o Estado e seus servidores podem, se é que podem fazer. Que espaço os direitos individuais deixam ao Estado? (NOZICK, 1991, p. 9).

Tais direitos são os direitos de liberdade pessoal e de propriedade privada, os quais, de acordo com Nozick devem ser, não somente, respeitados, mas também devem ter o estatuto de restrições fundamentais, mais ou menos, absolutas. (KUKATHAS; PETIT, 2005). Por conseguinte, tais direitos não podem ser infringidos em nome de nenhum tipo de maximização de qualquer objetivo social que seja. Ademais, ninguém possui direito a quaisquer bens materiais, além daqueles que adquiriu como propriedade privada (FLEISCHACKER, 2006).

Kukathas e Petit (2005) salientam o fato de que um libertário que assuma uma concepção como a de Nozick enfrente um problema ao ser indagado sobre qual seja o melhor sistema sócio-político, pois, qualquer Estado, mesmo o Estado mínimo, irá ferir os direitos de liberdade ou propriedade das pessoas, seja ao lançar impostos, seja ao usar da coerção para coibir certas formas de agressão.

Criticando a teoria de Rawls, Nozick identifica duas objeções à teoria: a objeção básica e a objeção prática. A objeção básica consiste no fato de que, enquanto a teoria

¹² [...] la desigualdad está permitida solamente si se justifica pensar que la institución que contiene la desigualdad – o la permite – va a traducirla en beneficio de todos los que están comprometidos en ella. En el caso de la estructura básica, esto significa que todas las desigualdades que afectan las perspectivas de vida, digamos las desigualdades de ingreso y riqueza que existen entre clases sociales, deben redundar en beneficio de todos.

libertária afirma serem as coisas sempre pertencentes a alguém, a teoria de Rawls trata os bens distribuídos como maná dos céus, bens a que ninguém, do ponto de vista da posição original, tem direito, como tendo vindo do nada e de parte nenhuma. (KUKATHAS; PETIT, 2005).

Tal crítica é dirigida de modo austero a Rawls por Nozick quando este afirma que, se os bens caíssem do céu como o maná, e não tivessem as pessoas nenhum direito a qualquer parte deles, e que nenhum maná caísse do céu a não ser que todos estivessem de acordo com uma determinada distribuição, então seria plausível afirmar que as pessoas não pudessem reclamar desse tipo de distribuição. Qualquer plano distributivo será perturbado por doações e trocas livres. Todavia, se isso não ocorre, como pensar que se obtêm os mesmos resultados, tanto em situações em que existem diferentes direitos como em situações em que eles não existem? (NOZICK, 1991). Todavia, Rawls não está afirmando poderem ser as pessoas privadas de seus pertences, o que Rawls justifica é a distribuição dos bens ainda por adquirir ou produzir.

A outra objeção, a objeção prática, refere-se ao entendimento de Nozick de que a teoria, como postulada por Rawls, provocará a interferência estatal na vida das pessoas, pois nenhum ideal postulado como Rawls postulou, pode ser efetivado sem que haja interferência contínua na vida das pessoas. Pois, caso as pessoas ajam de modo diverso do estatuído na estrutura ideal, poderá fazer com que tal padrão seja alterado. Ou seja, para que o padrão seja mantido, é necessária a interferência contínua com vista à fiel consecução desse padrão.

Todavia, o Estado defendido por Rawls não interferiria continuamente na vida das pessoas, o que aconteceria seriam incursões fiscais previsíveis, de acordo com o império da lei. Desse modo, percebe-se claramente uma réplica de Rawls a essa objeção de Nozick, ao afirmar que:

Os impostos e as restrições são, em princípio, previsíveis e os bens são adquiridos sabendo-se que serão feitas certas correções. A objeção de que o princípio da diferença impõe uma interferência contínua e caprichosa nas transações privadas baseia-se num mal-entendido. (RAWLS *apud* KUKATHAS; PETIT, 2005, p. 108).

Logo, percebe-se a inconsistência das objeções apresentadas por Nozick a Rawls, argumentos os quais podemos afirmar como sendo de qualidade variável, todavia, tendo alguns fortes, como alguns dos elencados anteriormente. Nozick não fornece uma argumentação positiva a favor de sua noção de justiça, que atribui direitos a determinadas coisas com base naquilo que originalmente se adquire ou que se recebe por meio de troca legítima, doação.

Ademais, Nozick é acusado por alguns estudiosos de não ter fornecido uma argumentação razoavelmente boa para convencer alguma pessoa da posição libertária, a menos que tal pessoa já estivesse convencida por ela antes de ler sua obra. Mesmo não tendo oferecido boas razões para justificar a importância fundamental dos direitos de propriedade para a justiça e a liberdade, Nozick ainda não foi superado por nenhum outro autor libertário. Ademais, é de se concordar com Bobbio quando este afirma que “*a teoria de Nozick põe mais problemas do que é capaz de resolver.*” (BOBBIO, 2000, p. 91).

3 CONCLUSÃO

Ao terminar o presente estudo, há que se questionar qual a importância de se discorrer sobre o conceito atual de justiça distributiva. Qual o interesse acadêmico para tal estudo? Ainda há espaço, e amplo, para discussões acerca de justiça distributiva numa sociedade pós-moderna (e desigual) embalada pelos avanços tecnológicos e, muitas vezes, despreocupada com a realidade social dos mais necessitados.

Em relação à importância, há que se considerar a sempre “atualidade” das discussões acerca do conceito de justiça e de seus elementos – pois, desde o momento em que o homem “olhou” para si, desviando o foco de atenção acerca do conceito de justiça e de seus elementos do universo para o mesmo, tal conceito passou a fazer parte, indissociavelmente, desse homem. A justiça é uma das primeiras manifestações da vida em sociedade. Em todos os momentos, o homem clama por ela. É o ideal perfeito de vida justa: uma vida razoável, sem excesso e sem falta. Nos parâmetros aristotélicos, o meio-termo. Por conseguinte, a justiça, sendo uma virtude, concretizar-se-á na prática, não nascendo o homem justo, mas sim, fazendo-se justo por intermédio de sua conduta, conforme afirmou Aristóteles.

De acordo com a formulação aristotélica acerca das divisões da justiça, está entre elas a justiça distributiva. Esta passou por uma mudança radical em sua definição, existindo, assim, duas concepções distintas de justiça distributiva: a aristotélica, original, e a concepção atual, a qual sofreu mudança significativa de paradigma. Tal mudança resultou da junção de vários pensamentos filosóficos, de diversas ideias e de variados acontecimentos históricos. O que se conhece atualmente por justiça distributiva está totalmente dissonante do que Aristóteles escreveu há mais de dois milênios. Aristóteles não considerou a *necessidade* como critério de qualquer reivindicação de propriedade ou distribuição, mas referiu-se aos princípios segundo os quais os indivíduos receberiam vantagens políticas de acordo com os seus *méritos*.

Já nos dias atuais, John Rawls revoluciona os estudos sobre teoria da justiça ao apresentar, no ano de 1971, sua obra *A Theory of Justice*, a qual traz uma ideia de justiça distributiva que tem como um de seus sustentáculos a *necessidade*, respeitando as desigualdades existentes na estrutura básica da sociedade.

A história da justiça distributiva mostra que o próprio conceito está interligado às transformações do pensamento ocidental, tendo por influência movimentos como a Revolução Francesa e as transformações operadas na sociedade durante os últimos três séculos (acompanhadas por um sentimento de justiça social): advento do capitalismo, liberalismo, alienação do trabalho, duas guerras mundiais.

A partir da concepção rawlsiana de justiça distributiva, embasada nos seus dois princípios da justiça, percebe-se que a justiça distributiva nos dias atuais deve ter como fundamento não os méritos de cada indivíduo, mas sim sua liberdade e necessidade, haja vista sua condição de ser humano merecedor de uma vida digna.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomas. *Suma de teologia: parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ética nicomáquea – ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos).

_____. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BARNES, Jonathan *et al.* *The cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

BERLIN, Isaiah. *Karl Marx: sua vida, seu meio e sua obra*. São Paulo: Siciliano, 1978.

BIX, Brian H. *Diccionario de teoría jurídica*. Cidade do México: UNAM, 2009.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRIEDRICH, Carl J. *Uma introdução à teoria política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*. 7. ed. México, D.F.: Porrúa, 1956.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. *O debate constitucional sobre as ações afirmativas*. 2002. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0049.pdf>>. Acesso em 4 jan. 2009.

HOFFE, Otfried. *O que é justiça*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luís. *Filosofia del derecho*. 3. ed. Barcelona: Bosch, 1972.

_____. *Horizontes del pensamiento jurídico – estudios de filosofia del derecho*. Barcelona: Bosch, 1947.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Escala, 2007.

MORRESI, Sergio D. Robert Nozick e o liberalismo fora de esquadro. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, p. 285-296, jan./jun. 2002.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Devido processo legislativo: uma justificação democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. *República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do direito*. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1997. Coleção Stvdivm).

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Justicia distributiva. *Estudios públicos*, Santiago, n. 24, p. 53-90, 1986.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SAMPAIO, José Adércio Leite. *Direitos fundamentais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SÓCRATES. *Textos diversos*. São Paulo, Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.