

Universidade Federal de Juiz de Fora
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Bruno Goulart Cunha

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RENDA BÁSICA DE CIDADANIA
uma análise da proposta de Philippe Van Parijs

Juiz de Fora-MG

2016

Universidade Federal de Juiz de Fora

Faculdade de Direito

Bruno Goulart Cunha

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RENDA BÁSICA DE CIDADANIA:

uma análise da proposta de Philippe Van Parijs

Juiz de Fora-MG

2016

BRUNO GOULART CUNHA

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RENDA BÁSICA DE CIDADANIA: uma análise da proposta de Philippe Van Parijs.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Inovação, da Universidade Federal de Juiz de Fora como pré-requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito

Área de Concentração: Direito e Inovação

Orientador: Professor Doutor Bruno Amaro Lacerda.

JUIZ DE FORA

2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca
Universitária da Universidade Federal de Juiz de Fora-MG, com os dados fornecidos pelo (a)
autor (a)

Cunha, Bruno Goulart.

Justiça Distributiva e Renda Básica de Cidadania: uma análise
da proposta de Philippe Van Parijs / Bruno Goulart Cunha. --
2016.

88 f.

Orientador: Bruno Amaro Lacerda
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Juiz de Fora, Faculdade de Direito. Programa de Pós-Graduação
em Direito, 2016.

1. Justiça. 2. Justiça Distributiva. 3. Direitos Humanos. 4.
Renda Básica de Cidadania. I. Lacerda, Bruno Amaro, orient.
II. Título.

BRUNO GOULART CUNHA

**JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E RENDA BÁSICA DE CIDADANIA:
uma análise da proposta de Philippe Van Parijs.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Inovação, da Universidade Federal de Juiz de Fora como pré-requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Direito e Inovação, submetida à Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:

Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Professor Doutor Dhenis Cruz Madeira
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Professor Doutor Bruno Amaro Lacerda – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Aprovado em: Juiz de Fora, 14 de Abril de 2016.

Ao professor Bruno, um mestre por excelência.

À minha mãe, ao meu pai (*in memoriam*), aos meus irmãos e aos meus avôs e avós, por representarem a minha base.

À Camila, por todo amor e por estar sempre ao meu lado, e à sua família, que tão bem me acolheu.

Aos meus amigos, fonte de inspiração.

““A justiça concentra em si toda a excelência”. É, assim, de modo supremo a mais completa das excelências. É, na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possui tem o poder de a usar não apenas só *para* si, mas também *com* outrem”

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

Resumo

A presente dissertação volta-se a tratar de uma das mais conhecidas proposições do filósofo e economista belga Philippe Van Parijs: a ideia de que a comunidade política, sobretudo em nome da liberdade, mas também no da igualdade, deve distribuir a todos os seus membros uma determinada quantia em dinheiro e com certa periodicidade, sem exigir contrapartida e comprovação de renda. Um direito, ou benefício estritamente individual, a que ele deu nome de renda básica de cidadania. O objetivo deste trabalho não é discorrer sobre os aspectos econômicos, políticos e sociológicos, pertinentes ao tema. Mas sim, avaliar algo anterior, o argumento principal de que se vale Van Parijs para defender sua proposta: a ideia de justiça. O objetivo é, para ser mais claro, analisar a citada inovação tendo-se como parâmetro a tradição de se pensar sobre justiça e distribuição. A pretensão é aferir se a ideia de justiça distributiva é efetivamente capaz de fundamentar aquele modelo tão amplo de distribuição de bens, tal como o filósofo afirma ser possível. No primeiro capítulo o esforço estará em retratar a mencionada “tradição”, em evidenciar o que se quer dizer quando se utiliza esta expressão, que pode soar ambígua ou imprecisa. A meta é demonstrar que existem motivos para se buscar a história do tema e que, apesar das mudanças de sentido e de significado, é possível se falar em um “conteúdo mínimo” para o termo justiça distributiva, extraído do conceito original criado por Aristóteles e do conceito moderno fixado por John Rawls. Defende-se que a expressão justiça distributiva aparece sempre relacionada à ideia de proporcionalidade. O segundo capítulo estará voltado a apresentar a teoria da justiça concebida pelo filósofo belga: suas bases, os princípios que lhe dão forma, a posição que ela ocupa em meio às demais teorias e o sistema no qual ela seria plenamente aplicável. Por fim, o terceiro capítulo trará a forma em si pela qual a distribuição ganha corpo nesta teoria: a renda básica. A intenção é descrevê-la em pormenores.

Palavras-chave: Justiça. Justiça Distributiva. Philippe Van Parijs. Renda Básica de Cidadania.

Abstract

This study focuses on one of the best known propositions by Belgian philosopher and economist Philippe Van Parijs: the idea that the political community, especially in the name of freedom, but also of equality, must distribute to all its members a certain amount of money, with some frequency, without requiring consideration and proof of income. A right, or strictly individual benefit, called basic income. The objective of this study is not to talk about the economic, political and sociological aspects that are relevant to the topic. Rather, it seeks to review something previous, the main argument that Van Parijs leverages to defend his proposal: the idea of justice. To make it clearer, the goal is to review the aforementioned innovation by taking the tradition of thinking about justice and distribution as a parameter. The intention is to assess whether the idea of distributive justice is effectively able to support that broad model of distribution of property, as the philosopher claims to be possible. In the first chapter the effort is to portray the aforementioned "tradition" and prove what is meant when this expression is used, which may sound ambiguous or uncertain. The goal is to demonstrate that there are grounds to pursue the history of this topic and that, despite changes in meaning, it is possible to speak of a "minimum content" for the term distributive justice, as extracted from the original concept created by Aristotle and the modern concept set by John Rawls. It is argued that the expression distributive justice has always been related to the idea of proportionality. The second chapter presents the theory of justice as designed by the Belgian philosopher: its foundations, the principles that shape it, the position it occupies among other theories, and the system in which it would be fully applicable. Finally, the third chapter will present the form itself through which distribution is embodied in this theory: the basic income. The intention is to describe it in detail.

Keywords: Basic Income. Distributive Justice. Justice. Philippe Van Parijs.

Sumário

Introdução	11
1 – Justiça e Distribuição	18
1.1 – Platão, Aristóteles e o primeiro conceito de justiça distributiva.....	18
1.2 – O período de transição	23
1.3 – Rawls e o conceito contemporâneo de justiça distributiva	30
1.4 – Aristóteles, Rawls, distribuição e proporcionalidade.....	38
2 – Justiça e Distribuição na obra Philippe Van Parijs	42
2.1 – A base liberal solidarista	43
2.2 – Os princípios de justiça	48
2.3 – A liberdade real e o real-libertarianismo	55
2.4 – O Capitalismo de Renda Básica.....	58
3 – A Renda Básica de Cidadania	60
3.1 – As origens	60
3.2 – O conceito	71
3.3 – O Brasil e a Renda Básica de Cidadania.....	77
Conclusão	80
Referências Bibliográficas	84

Introdução

O ser humano parece destinado a viver com seus pares. Pode-se ponderar, contudo, que existem aqueles que preferem a vida solitária, o isolamento completo. É porque alguns manifestam um sentimento de aversão à vida em conjunto, de modo que acabam por renegar os laços mantidos com outros indivíduos, sejam eles afetivos, familiares ou profissionais. Estes são os chamados misantropos. Mas não são muitos, são na verdade, parcela ínfima da população humana. Logo, a afirmação promovida linhas acima se mantém, apresentada todavia a exceção. Aqui mais de perto interessa tratar daqueles que vivem associados, que se completam no meio social, e que beneficiam-se da vida em cooperação, mais eficiente na garantia da sobrevivência e, porque não, também do conforto. Basta pensar na eficácia que naturalmente advém da divisão de tarefas, em quantas pessoas estão a todo momento a trabalhar de modo especializado nas mais variadas atividades, a produzir bens, a prestar serviços, a propiciar comodidades. Nessa esteira, tem-se que o presente trabalho interessa-se pelo homem, e também pela sociedade.

A sociedade, de modo amplo, é algo que fascina pelas possibilidades de desenvolvimento que propicia aos seus membros, ao mesmo tempo em que assombra pelos desafios que impõem aos que nela vivem. Thomas Paine, filósofo inglês, em sua *Agrarian Justice, opposed to Agrarian Law, And to Agrarian Monopoly, being a plan for Meliorating the Condition of Man, &c*, ou simplesmente *Justiça Agrária*, em português, “um ensaio que enviou em 1795 ao Diretório e ao Parlamento da França” (SUPLICY, 2008, p. 48), já assim se pronunciava:

“Whether that state that is proudly, perhaps erroneously, called civilization, has most promoted or most injured the general happiness of man, is a question that may be strongly contested. – On one side, the spectator is dazzled by splendid appearances; on the other he is shocked by extremes of wretchedness; both of which he has erected. The most

affluent and the most miserable of the human race are to be found in the countries that are called civilized.”¹ (PAINE, 2014, p. 554).

É preciso considerar que o “mundo no qual vivemos não é apenas injusto, é extraordinariamente injusto” (SEN, 2012, p. 45), como asseverou o economista indiano Amartya Sen, ao passo que uma injustiça “só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior” (RAWLS, 2008, p. 4), pontuou o filósofo americano John Rawls. Esta percepção, ou mal-estar, que aflige não só aos estudiosos, mas a toda uma parcela significativa dos associados, os cidadãos, provém em um sentido específico do modo heterogêneo pelo qual a associação, ou o Estado de que fazem parte, divide dentre seus membros a cesta bastante rica de bens que ela é capaz de produzir. Este mal-estar expressa-se através de questões como as seguintes: como podem alguns possuírem tanto enquanto outros têm tão pouco? Como podem alguns concentrarem em suas mãos parcela tão significativa dos recursos conquanto outros mal conseguem o suficiente para sobreviver? Como pode a vida de alguns ser tão repleta de oportunidades, ao mesmo tempo em que outros não tem nenhuma?

O filósofo americano Michael J. Sandel apresentou como título de uma de suas mais recentes obras, uma pergunta ainda mais atual: hoje, no sistema em que se vive, o que o dinheiro não compra? Sua intenção verdadeira não foi a de listar exaustivamente o que de fato ele não compra, o que, se há de convir, seria uma tarefa tola, mas a de expor e chamar a atenção de seus leitores ao que se tem posto à venda. A cada dia que se passa mais coisas são traduzidas em moeda e são disponibilizadas legalmente, para comercialização nos mercados modernos de limites morais imprecisos. É preciso enfatizar este traço da legalidade, porque ilegalmente, no que se pode denominar de “mercado negro”, tudo efetivamente se pode adquirir, e todo serviço parece poder ser contratado. Mas deixando de lado esta última consideração, tem-se que o filósofo enumera que “pagando” é possível e lícito em alguns locais do mundo ter acesso a uma cela melhor em uma cadeia pública, na eventualidade, ou na fatalidade, de se ser levado a cárcere, ter o direito de imigrar para um país desenvolvido como os Estados Unidos, contratar uma mulher para servir de barriga de aluguel, ou seja, para gestar para o cliente

¹No presente trabalho as citações serão apresentadas na mesma língua em que porventura constarem nas fontes consultadas. Optou-se por não se fazer uso de recursos de tradução, como pode ser observado acima.

uma criança em seu ventre, pelos presumíveis nove meses de gestação, adquirir o direito de caçar um animal ameaçado de extinção, furar filas de espera em parques de diversão e em aeroportos, dentre outras coisas.

Ao mesmo tempo, e do outro lado, se está se ampliando os bens e serviços comercializáveis, estar-se-á também a criar novas atividades de trabalho, porque com o papel que o dinheiro tem hoje e com a necessidade sempre premente de se garantir a própria sobrevivência, se há alguém disposto a contratar uma mulher para servir de barriga de aluguel, existirão certamente interessadas em assinar este contrato, da mesma forma que se existem pessoas dispostas a pagar a outras por um lugar privilegiado em uma fila, existirão aquelas que farão de sua rotina acordar bastante cedo e ir em busca de uma posição interessante ou de uma senha privilegiada para um atendimento de que não necessitam. Não se descarta, evidentemente, que possa existir quem conscientemente opte por estas novas “profissões”, e nelas encontre a tão almejada realização pessoal. Mas e quando elas representam o único meio de auferir renda de que dispõe o indivíduo?

Com Sandel é possível afirmar que nos últimos tempos as injustiças estão a se acentuar no meio social. Ele diz: “os mercados passaram a governar nossa vida como nunca” (SANDEL, 2014, p. 11). E conclui que “quando todas as coisas boas podem ser compradas e vendidas, ter dinheiro passa a ter toda a diferença no mundo” (SANDEL, 2014, p. 14). Neste cenário, como fica a vida daquele que tem pouco ou nenhum recurso? Quem encontra-se nesta situação certamente terá de se contentar com a cela comum, logo é melhor que não vá preso, não poderá frequentar ou ter acesso a espaços “vips” ou personalizados, logo é melhor que não espere grande requinte dos lugares que frequenta, e terá de dispender algum tempo aguardando até que chegue a sua vez de ser atendido, de modo que é melhor que possa sempre chegar mais cedo nos guichês e nos balcões. Estivesse a questão restringida a estes termos talvez não fosse tão sensível. Mas e quando ela diz respeito à possibilidade de se poder pagar por “influência política, bom atendimento médico, uma casa num bairro seguro, e não numa zona de alto índice de criminalidade, acesso a escolas de elite, e não as que apresentam maus resultados” (SANDEL, 2014, p. 14)? O fato é que quando tudo começa a ser “traduzido em dinheiro”, vê-se crescer a já enorme distância que separa ricos e pobres, e mais assimetrias irão surgir e se agravar no seio da já “extraordinariamente injusta” sociedade.

É preciso então ir em busca de respostas, e avaliar alternativas. Aqui será apresentada uma delas. E se o caminho para reverter este quadro, para tornar possível que todos possam ter a chance de viver com base naquilo que acreditam ser a vida boa, aquela vida que cada um entende que vale a pena ser vivida, com a liberdade de poder não só escolher, mas também de colocar em prática aquilo que se deseja, passar pela distribuição igualitária de uma renda por uma comunidade política, à todos os seus membros, no mesmo valor e com certa periodicidade? Se não está claro, pense-se na seguinte situação: imagine se a cada cidadão for conferido o direito a receber de seu Estado, através de um depósito em conta para saque com cartão magnético, por exemplo, todo mês, uma determinada quantia em dinheiro. Uma distribuição gratuita, no sentido de que quem recebe não teve de contribuir necessariamente para ela, e imerecida, porque não leva em conta qualquer ideia restrita de mérito ou coisa do tipo. Serão estes os passos que se deve dar em direção a uma sociedade mais justa? É exatamente isso que o filósofo e economista belga Philippe Van Parijs vem defendendo nos últimos anos, a ideia de que os estados devem instituir o que ele denominou de renda básica de cidadania. Em sua visão, um instrumento de valorização do homem, com potencial para incrementar a autonomia individual, para reduzir as assimetrias, e também o desemprego e a pobreza. Tamanha é a crença depositada na ideia por seus defensores, que estes chegaram até mesmo a afirmar que se a grande evolução do século XIX pelo qual passou a humanidade foi a abolição da escravidão, e se a do século XX foi a instituição do sufrágio universal, a do século XXI será a da distribuição de renda a todos (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 22).

A renda básica de cidadania inspira este estudo principalmente por quatro motivos: primeiro, porque é vista como inovação; segundo, porque versa sobre direitos humanos; terceiro, porque foi adotada expressamente pelo Estado brasileiro; e por fim, porque é fundamentada por Van Parijs em termos de justiça, em referência às clássicas teorias da justiça.

Ela é enxergada como inovação: a “renda básica de cidadania é uma ideia nova? Tem pelo menos dois séculos, mas o fato de ser levada a sério é relativamente recente” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 177). Ela não se volta para um problema novo, pois em linhas gerais a questão a respeito da distribuição de bens no seio da sociedade foi colocada por Aristóteles, mas ela representa uma via distinta, e para muitos heterodoxa, pela qual acreditam seus defensores, se pode avançar na construção de uma sociedade mais justa. Pode-se comprovar estas afirmações até mesmo através da

obra de quem não é propriamente partidário da medida, como Thomas Piketty, economista francês. Ao discorrer sobre o tema, Piketty aponta que em meados dos anos sessenta e setenta do século XX, uma “proposta aparentemente radical de reforma da redistribuição fiscal chamou bastante atenção(...): trata-se de pagar a cada indivíduo adulto uma transferência universal, isto é, uma mesma transferência monetária mensal” (PIKETTY, 2015, p. 125). Esta proposta teria sido retomada anos mais tarde “pelos defensores de uma redistribuição substancial, sob a forma de uma ambiciosa “renda de cidadania”” (PIKETTY, 2015, p. 126). Assevera que, comparada aos demais mecanismos de redução de desigualdades, que ele aborda em sua obra *Economia da Desigualdade*, propostas como a da renda básica “podem, *a priori*, parecer surpreendentes” (PIKETTY, 2015, p. 126).

Um outro ponto de interesse a respeito da renda básica de cidadania reside no fato dela possuir uma clara roupagem de direito social. Direitos sociais que são, por sua vez, parte integrante dos chamados direitos humanos. Defende-se, via de regra, que o benefício deve ser prestado em dinheiro, para que seu beneficiário utilize como desejar. Estão excluídas de seu âmbito qualquer ideia de contrapartida, comprovação de gastos, apresentação de recibos e todas as outras coisas do tipo. Logo ele pode ser dispendido em bens supérfluos, ou em outros não tão supérfluos, como o lazer. Do mesmo modo pode ser utilizado na satisfação de necessidades básicas como alimentação, saúde, educação, ou ainda, a favor da geração de mais renda para o indivíduo, como na hipótese daquele que utiliza-a para comprar ferramentas para o trabalho. Neste ínterim, observa-se que o acesso à renda apresenta sua força enquanto pode ser uma via para a concretização de outros direitos igualmente essenciais. Ou não, reitera-se, se assim desejar seu beneficiário, porque a ideia é dotá-lo dos meios necessários para que possa perseguir os seus objetivos, sem se preocupar, contudo, se estes de fato são atingidos.

Como dito, a proposição foi expressamente adotada pelo Estado brasileiro. Ela encontra-se prevista na Lei 10.835 de 8 de janeiro de 2004 (BRASIL, 2004a), veio como uma das novidades legislativas do país a respeito do tema “transferência de renda” apresentadas no começo do ano de 2004. A outra novidade legislativa foi a Lei 10.836 do dia 9 de janeiro (BRASIL, 2004b), que criou o “Programa Bolsa Família”. Os dois diplomas têm em comum, o fato de serem claramente direcionadas para a diminuição das desigualdades sociais e para o combate à pobreza.

Apresentada como inovação, direito social, e como lei no Brasil, chega-se então ao ponto da medida que é de maior interesse para este trabalho: a renda básica de cidadania é fundamentada por Van Parijs em termos de justiça. Ele disse: “os argumentos a seu favor não podem, como veremos, inserir-se num registro puramente econômico. Apela irremediavelmente a um conceito de sociedade justa de cuja explicitação os partidários da renda básica (...) não podem fugir” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 97). Ao que complementa, sem deixar dúvidas a respeito de seu posicionamento, que a “justiça, portanto exige que todos nós recebamos um conjunto de recursos de mesmo valor ou que, de qualquer modo, o valor da dotação do menos bem dotado seja o mais elevado possível” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 133). Como resta evidente, a fundamentação apela à ideia de justiça distributiva. E nestes termos, não há como não se fazer menção a Aristóteles, que criou a expressão e o seu sentido original, bem como a Rawls, responsável por reavivar o interesse dos estudiosos pela filosofia política e pelo tema, por fixar um conceito contemporâneo, e por instaurar um paradigma de estudos que encontra-se hoje consolidado. Van Parijs procurou vigorosamente dialogar com os estudiosos desta “nova” área de estudos. Tanto por acreditar na metodologia empregada pelos pesquisadores, própria da “filosofia política à maneira anglo-saxã” (VAN PARIJS, 1997, p. 15), capaz de suportar das teorias burguesas às teorias críticas marxistas, quanto pelo conteúdo objeto das reflexões.

Mas não só participou. Assevera Eduardo Suplicy que o filósofo belga “desenvolveu a forma de aplicar os princípios de justiça” rawlsianos (SUPLICY, 2006, p. 14). Tudo isso porque Van Parijs procurou revisitar em sua obra, o conhecido princípio da diferença, aquele que “governa a distribuição dos recursos pela sociedade” (GARGARELLA, 2008, p. 25). Princípio este que consagra que respeitados os direitos individuais, e garantida a igualdade de oportunidades a todos, as desigualdades na distribuição de bens somente podem ser toleradas se beneficiam “maiormente os membros menos favorecidos da sociedade” (RAWLS, 1992, p. 30). Argumenta-se que sob esta perspectiva, a concepção de Rawls mantém viva dentro do conceito de justiça distributiva, a ideia de proporção, que é marca distintiva de se pensar sobre o tema da justiça desde a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Afirma-se existir esta ligação ainda que, evidentemente, a proporcionalidade presente na obra do filósofo grego, que em linhas gerais envolve uma concepção mais restrita de mérito, seja diferente da proporção

presente na obra do filósofo americano, baseada numa visão mais ampla de merecimento, que envolve ainda uma preocupação com aqueles em pior condição de vida social.

Nestes termos, questiona-se: a teoria de justiça elaborada por Philippe Van Parijs, na medida em que revisita a obra rawlsiana e passa a defender uma proposta de distribuição universal de renda, a renda básica de cidadania, deixa de lado a característica da proporcionalidade que ainda hoje liga Rawls à tradição de se pensar a justiça distributiva?

A hipótese deste trabalho, e o que se pretende demonstrar ao longo da investigação, é que Van Parijs, que “transita pelos caminhos” da justiça distributiva, ao defender a adoção de um programa de distribuição universal de renda, dá um passo adiante e rompe com a tradição que lhe precedeu. Pontua-se que ainda que esta tenha com Rawls incorporado em seu âmbito questões concernentes à justiça social, de preocupação com os mais pobres, foi mantido intacto o traço da proporcionalidade, que fundamenta os tipos de justiça particular concebidos por Aristóteles. Ressalte-se este ponto: da concepção aristotélica até a rawlsiana o conteúdo das disposições certamente mudou, porém não se abriu mão da eleição de um critério de proporcionalidade para reger a distribuição. Entre o “proporcional” e “universal”, entende-se que há mais do que à primeira vista possa parecer haver.

A intenção deste trabalho é levar a sério a renda básica, o que se faz ao se procurar avaliar a coerência e a validade de seu fundamento primário: a ideia de justiça. Acredita-se que compreendê-la melhor é algo vital para o país que através de uma lei, adotou-a como política pública a ser implementada. Reitera-se: levá-la à sério nesta sede não significa outra coisa senão analisar seus fundamentos com os olhos voltados à tradição que a precedeu em termos de justiça. O primeiro capítulo foi dedicado a retratar justamente esta tradição, e a resgatar a história da expressão justiça distributiva. O capítulo segundo apresenta a teoria da justiça de Van Parijs: os princípios que lhe dão forma, a posição que ela ocupa em meio às demais teorias e o sistema no qual ela seria plenamente aplicável. Ao passo que o terceiro capítulo tem como tema a renda básica de cidadania, analisada em suas principais características.

1 – Justiça e Distribuição

O presente trabalho volta-se a analisar uma teoria contemporânea sob as luzes da tradição de se pensar sobre justiça e distribuição. Neste capítulo inicial a intenção é retratar esta mencionada tradição, apontar as origens do conceito de justiça distributiva, apresentar algumas das mudanças principais de compreensão e identificar se subsistem elementos que permitam identificar um conteúdo mínimo para a expressão.

1.1 – Platão, Aristóteles e o primeiro conceito de justiça distributiva

Não é possível apontar com precisão quem primeiro refletiu de modo sistemático a respeito do termo justiça. Aqueles que pretenderam discorrer sobre o tema e principalmente sobre justiça distributiva, costumam adotar como ponto de partida as ideias de Platão. Compreende-se esta escolha, sobretudo porque as ideias platônicas exerceram grande influência sobre Aristóteles, que foi quem primeiro concebeu que, em um sentido específico, o justo envolve a ideia de distribuição. Este parece ser o modo de pensar, por exemplo, dos filósofos italianos Sebastiano Maffettone e Salvatore Veca em *A ideia de Justiça de Platão a Rawls*, obra na qual procuraram traçar uma “perspectiva que integre os aspectos mais propriamente inovadores de uma pesquisa em curso com uma reflexão mais explicitamente voltada ao vasto pano de fundo histórico e teórico das recorrentes questões de justiça” (MAFFETTONE; VECA, 2005, p. XII). Mas não só por aquele motivo, pondera Rainer Forst, que a “questão da justiça está no centro da filosofia política desde a *República*” (FORST, 2010, p. 9). Ou seja, Platão é visto como precursor de um debate que mantém-se em curso até os dias atuais. Nestes termos, retornar as origens neste trabalho significa dar início à abordagem através de uma breve análise de escritos dos “antigos”, como os filósofos gregos são definidos por Maffettone e Veca.

Em meio a outras passagens, encontra-se em *A República* o diálogo entre Sócrates e Trasímaco, e também as ponderações de Gláucón e Adeimanto. Em que consiste a justiça? Na vantagem do mais forte? Assim tem início a confutação socrática, que passa pela busca de um conceito para o termo, pela questão de se os homens devem procurar serem justos, sobre que tipo de bem a justiça constitui e por que se deveria desejá-la. É cediço que a obra é voltada “à construção do modelo da ótima república” (MOFFETTONE; VECA, 2005, p. 3), idealizada, ordenada, em que se vive em equilíbrio. Um modelo que é inteligível, mas que pode ser “somente imitado pelo homem” (LACERDA, 2009, p. 210). Na visão do filósofo, a *pólis* é reflexo de seus cidadãos, já que ele “colocava em paralelo a estrutura da alma humana e da sociedade política (...) com o intuito de mostrar como a ordem presente na alma do indivíduo humano é o primeiro passo para a organização da sociedade e de sua justiça” (LACERDA, 2006a, p. 62).

As questões a respeito da desigualdade social e da pobreza não foram ignoradas por Platão. Ele pode até mesmo ser apontado como “um ancestral mais razoável para as reivindicações atuais de “justiça social e econômica”” (FLEISCHACKER, 2006, p. 63). Tudo isso porque propôs que na república dever-se-ia instituir uma espécie de propriedade comunal a ser compartilhada pelos seus membros superiores. Esta proposição revela um certo questionamento à noção de propriedade privada. Expressa a suspeita de que a existência de desigualdades substanciais no seio da sociedade poderiam colocá-la em perigo, ou direcioná-la ao colapso. Mas é preciso ter cuidado, porque pobreza e desigualdade são fatos que tornam-se relevantes na medida em que podem abalar as estruturas republicanas, e não porque digam respeito à justiça. Sociedade justa e amparo aos desafortunados são coisas que definitivamente o filósofo não correlacionou. Nesta vertente, a comunidade política deve prestar algum tipo de auxílio aos desafortunados tão somente se esta for uma medida necessária para garantir e manter a vida em harmonia. O justo apenas requer que a comunidade política dê a cada um o que lhe é devido, “à medida que encaixa as pessoas nas castas que lhe são próprias na hierarquia social” (FLEISCHACKER, 2006, p. 63).

Aristóteles interessou-se pelo tema e dedicou-se a estudá-lo. O “Livro V” da *Ética a Nicômaco*, é o trecho de sua obra mais diretamente voltado ao assunto, que aparece logo em sua passagem inicial: “Acerca da justiça e da injustiça temos de apurar primeiramente qual é o seu âmbito de ação, de que espécie de disposição intermediária é

a justiça e de que extremos o justo é o meio termo” (ARISTÓTELES, 1129a). Nesta obra é apresentada a célebre classificação dos tipos de justiça, que se traduz em bipartições: primeiro, da justiça, em justiça universal e em justiça particular, e, segundo, da justiça particular, em justiça comutativa e em justiça distributiva. Aristóteles entendeu que seu mestre, o filósofo Platão, concebeu uma noção de justiça que ele definiu como “universal”. Sem romper com esta ideia, procurou ir além, e defendeu a existência ainda, de um outro tipo de justiça, a qual denominou de “particular”. Naturalmente, o particular entende-se contido no universal: a “própria injustiça particular é parte da injustiça universal, tal como a justiça particular é parte da justiça universal” (ARISTÓTELES, 1130b). Mas o que distingue propriamente uma vertente da outra? A justiça universal, também chamada de legal, diz respeito à justiça como virtude acima das demais virtudes, ou como a reunião de todas elas, e se traduz no cumprimento da lei (LACERDA, 2006a, p. 63). Pode ser, reconhece-se, que a lei não tenha sido corretamente elaborada, mas não tendo sido feita às pressas, ou visando interesses particulares ou espúrios, é justa e deve ser observada. A razão para “se atribuir à lei uma Justiça ínsita consiste no fato de as normas jurídicas terem por conteúdo prescrições que levam ao *Bem Comum*” (CASTILHO, 2009, p. 20).

Já a justiça particular consiste na justiça como virtude “ao lado das demais virtudes éticas” (LACERDA, 2006a, p. 62). É de maior interesse para a vida cotidiana, por ser aquela que “governa os arranjos políticos e as decisões judiciais” (FLEISCHACKER, 2006, p. 17). Distingue-se por estar centrada não no critério da legalidade, mas sim no da proporcionalidade, que se manifestará de modo diverso nas duas categorias que lhe são parte. O justo aqui está na proporção, e o injusto no que é desproporcional. Este critério revela o que à frente ficará mais claro, “que o matemantismo, tantas vezes subjacente ao trato das questões sociais em geral e do Direito em particular, remonta ao pensamento grego” (FARACO, 1998, p. 31). Conforme dito, a “justiça particular e o sentido do justo que lhe é conforme têm duas formas fundamentais” (ARISTÓTELES, 1130b). A primeira dessas formas é a justiça corretiva, que tem lugar nas relações entre particulares, ou seja, nas transações entre indivíduos. Ela diz respeito a uma proporção aritmética. Mas de que forma materializa-se na vida cotidiana? Basta pensar na hipótese em que duas pessoas celebram entre si um contrato, e que desse contrato uma parte aufera um ganho excessivo enquanto a outra sofre um prejuízo injustificado. Nesta hipótese, cabe ao juiz, personificação da justiça (ARISTÓTELES,

1132a), corrigir a situação e restabelecer a justa proporção aritmética entre os iguais. O que não pode se dar de outra forma que não seja pelo corte do excesso e com a consequente restituição do que é de direito a quem foi lesado. Importante destacar que o juiz não chega a avaliar as pessoas, mas tão somente a situação: “aqui é irrelevante se é uma boa pessoa que defrauda uma má ou se é uma má pessoa que defrauda a boa (...) a lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda a gente por igual” (ARISTÓTELES, 1132a). Esta passagem revela que a vertente tem como fundamento a ideia de que as partes devem ser vistas como iguais. A justiça corretiva na visão aristotélica:

“é a realização mais bem acabada da justiça como virtude ética individual (ao lado da coragem, da temperança etc.), pois não custa lembrar que a virtude consiste justamente em um meio-termo, e a justiça corretiva caracteriza-se por ser o termo médio entre o ganho (o lucro excessivo) e a perda (o prejuízo injusto)” (LACERDA, 2006a, p. 67).

A segunda forma a que Aristóteles se referia é a justiça distributiva. É preciso pontuar, se ainda não está claro, que o filósofo grego foi quem propriamente criou o termo, empregando-o pela primeira vez. Esta é o tipo que tem “o seu campo de aplicação na distribuições da honra ou da riqueza bem como de tudo quanto pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade” (ARISTÓTELES, 1130b). Tal distribuição será justa, no entanto, na medida em que leve “em conta o valor das pessoas” (FARACO, 1998, p. 28), aferível segundo o mérito de cada um, porque “todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito” (ARISTÓTELES, 1131a). Há que se considerar, contudo, o que o próprio filósofo admite, que mérito é um conceito fluido, e que não tem um significado de que se possa dizer universal: “o sentido do princípio da distribuição por mérito envolve controvérsia e não é o mesmo para todos. Para os democratas é a liberdade, mas para os oligarcas, é a riqueza, ou ainda o berço” (ARISTÓTELES, 1131a).

Observa-se, a princípio, que a premissa nesta vertente é a de que as pessoas são e devem ser tratadas como seres desiguais. Segundo, tem-se que neste tipo, a relação

não se dá entre partes como na justiça corretiva, mas sim entre o todo e as partes. A ideia é que os que estão no mesmo patamar, não podem dividir entre si, de modo que é preciso que algo superior a eles se encarregue da tarefa. “Algo” como a república, a cidade, o estado etc. Se, como dito, a justiça particular define-se por um critério de proporção, aqui a proporção foi definida como geométrica. Para entendê-la, novamente pode ser proveitoso trabalhar com um exemplo. Como visto, nesta vertente o justo estará na distribuição de bens. Como estes deverão ser distribuídos? Segundo o mérito individual, estabelecido através de comparações, observando a contribuição individual de cada um. Duas situações podem surgir: na improvável situação em que dois indivíduos são considerados igualmente valorosos, tem-se que eles devem receber bens necessariamente equivalentes; contudo se um for mais valoroso do que o outro, tem-se que a divisão de bens entre eles deve refletir esta situação, de modo que a distribuição será desigual. A proporção aqui é dita geométrica, e não aritmética, porque consiste em uma dupla proporção: “se ao indivíduo A se atribui o bem *a* e ao indivíduo B o bem *b*, será preciso que a diferença de valor entre *a* e *b* seja igual à que, respectivamente, existe por sua vez entre A e B” (LACERDA, 2006a, p. 67). Dessa situação, reitera-se, o que se extrai é que “justo neste sentido é então a proporção. Injusto, enquanto a aceção oposta é o que viola o princípio da proporção” (ARISTÓTELES, 1131b).

Samuel Fleischacker entende que o estabelecimento do mérito no seio da justiça distributiva é algo a que não se deve subestimar. Defende ser esta uma característica peculiar que acentua a distinção entre o conceito talhado pelos antigos e o conceito de que se dispõe na contemporaneidade, tendo em conta que é “essencial à noção moderna de justiça distributiva que as pessoas mereçam certos bens *independentemente* de seus traços de caráter ou de qualquer coisa que tenham feito” (FLEISCHAKER, 2006, p. 21). Na verdade, entende-se que a concepção moderna está centrada em uma versão ampliada da ideia de mérito, segundo a qual o homem merece certos bens e direitos tão somente em razão da qualidade “do humano”. Ao passo que a concepção pré-moderna baseia-se em uma concepção mais restrita, na qual o mero pertencimento à espécie não garante o direito a ter parte na distribuição. Deixando-se de lado esta discussão, tem-se que o passar dos anos demonstrou a força do pensamento aristotélico. São Tomás de Aquino, por exemplo, foi um dos pensadores que explicitamente endossou a concepção aristotélica:

“A Justiça Distributiva tomista, para distinguir o distributivamente justo e o distributivamente injusto, aponta, tal qual fez Aristóteles, a necessidade de identificação de critérios distributivos baseados em qualidades pessoais dos sujeitos que receberão os quinhões. Essa espécie de Justiça pauta-se pela igualdade geométrica, que visa manter entre porções repartidas a mesma proporção existente entre os destinatários, segundo o *discrimen* elegido” (CASTILHO, 2009, p. 31).

Como dito, o conceito de distribuição atrelado à concepção restrita de mérito, foi algo que perdurou. E esta noção tornou-se, de certa forma, problemática, porque o pobre foi por muito tempo enxergado como alguém que nada merecia, a não ser a ajuda gratuita e imerecida à título de beneficência, caridade, compaixão, humanidade ou piedade. Atualmente a ajuda aos mais pobres passou a ser também uma questão para de justiça, o que repercutiu substancialmente no tema da justiça distributiva, que passou a significar que todos os homens merecem ter parte na riqueza que deve ser distribuída pelo Estado. Para melhor compreender como de um extremo se foi a outro, é preciso analisar mais de perto o que se denomina de período de transição, o que será objeto do próximo tópico.

1.2 – O período de transição

A sociedade passou por um longo período de transição entre a criação do primeiro conceito de justiça distributiva e a fixação do segundo, o contemporâneo. Diz-se “fixação”, porque como será visto, ele é fruto, na verdade, de um amplo processo que pouco a pouco foi “produzindo” os elementos que o compõe. A intenção neste tópico não é tentar retratar esta passagem em pormenores, o que escaparia à finalidade do trabalho, mas sim apresentar alguns dos principais filósofos que através de suas obras contribuíram para mudar “as concepções de muitos não-filósofos sobre a propriedade, a natureza humana e a igualdade humana – e, conseqüentemente, também sobre aquilo que os pobres

merecem” (FLEISCHACKER, 2006, p. 81), e algumas publicações que igualmente contribuíram para a transição. Ou seja, que contribuíram para que uma mudança substancial entrasse em curso. Conforme assevera Samuel Fleischacker em sua *Uma Breve História Da Justiça Distributiva*, concorreram para o citada processo de transformação, principalmente, os escritos de Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith e Immanuel Kant.

A começar por Rousseau, é preciso avaliar com cuidado a sua parcela de contribuição, tendo em vista que o filósofo suíço se preocupou com a pobreza e com a desigualdade, de modo semelhante com que se preocuparam os filósofos gregos apresentados anteriormente, ou seja, tão somente na medida em que estas afetam algo que lhes era muito caro: a política. E não porque pobreza e desigualdade dizem respeito a “uma condição que limita a vida privada de um indivíduo” (FLEISCHACKER, 2006, p. 88). Concedia tamanho valor à ideia de cidadania e de liberdade, que preocupava-se com o pobre não na medida em que ele é um ser humano, mas sim um cidadão. A possibilidade de se poder participar em condições de igualdade para com os demais nos processos deliberativos e democráticos de elaboração legislativa, é algo que em sua obra adquire grande valor. Rousseau tornou-se conhecido sobretudo por ser um grande “crítico da cultura e da civilização, buscando diagnosticar aquilo que para ele são os males profundos da sociedade contemporânea e descrevendo os vícios e sofrimentos que esta traz para seus membros” (RAWLS, 2012, p. 208). Mas, o que é mais significativo, é que o filósofo apontou os males existentes na sociedade, decorrentes do progresso e do comércio, por exemplo, imbuído da crença de que eles poderiam ser resolvidos pela própria comunidade que deles padece. A política seria a via para solução dos problemas, entendendo-se que “redistribuir a propriedade de modo a minimizar ou erradicar a pobreza é possível” (FLEISCHACKER, 2006, p. 85), ou seja, é uma tarefa que o Estado pode levar a efeito.

Essa sugestão, de que as entidades políticas podem corrigir o que aflige a coletividade, “é o bastante para identificar a contribuição positiva de Rousseau à história da justiça distributiva” (FLEISCHACKER, 2006, p. 85). Sua crença na política costumava vir em suas obras acompanhada ainda da descrença em vias filosóficas e religiosas, influentes à época, voltadas a apresentar argumentos no sentido de que os desafortunados deveriam se conformar às suas condições de vida e aos seus destinos. Ele rejeitou, por exemplo, “certos aspectos da ortodoxia cristã, especialmente a doutrina agostiniana do pecado original” (RAWLS, 2012, p. 222) e afirmou que a natureza humana

é boa. Em síntese, observa-se grandes avanços na obra de Rousseau, mas em que pese a cidadania e a política serem de fato relevantes, tem-se que ele deixou em aberto a questão da pobreza e das necessidades básicas do ser humano, de modo que é preciso ir adiante.

Adam Smith foi um dos primeiros pensadores de renome a denunciar os efeitos causados pela pobreza na vida privada dos mais pobres, retratando-os em suas obras de forma dignificadora. A passagem abaixo, extraída de suas *Lectures on Jurisprudence*, ilustra a afirmação anterior:

“Of 10.000 families which are supported by each other, 100 perhaps labour not at all and do nothing to the common support. The others have them to maintain besides themselves, and besides (?those) who labour have a far less share of ease, convenience, and abundance than those who work not at all. The rich and opulent merchant who does nothing but give a few directions, lives in far greater state and luxury and ease and plenty of all the conveniences and delicacies of life than his clerks, who do all the business. They too, excepting their confinement, are in a state of ease and plenty far superior to that [of the artisan by whose labour these commodities were furnished. The labour of this man too is pretty tolerable; he works under cover protected from the inclemency in the weather, and has his livelihood in no uncomfortable way if we compare him with the poor labourer. He has all the inconveniences of the soil and the season to struggle with, is continually exposed to the inclemency of the weather and the most severe labour at the same time. Thus he who as it were supports the whole frame of society and furnishes the means of the convenience and ease of all the rest is himself possessed of a very small share and is buried in obscurity. He bears on his shoulders the whole of mankind, and unable to sustain the load is buried by the weight of it and thrust down into the lowest parts of the earth, from whence he supports all the rest” (SMITH, 1978, p. 341).

Este modo de se olhar para os desafortunados parece diretamente ligado à concepção de justiça que o filósofo e economista esboçou, referente à ideia de simpatia, de colocar-se no lugar do outro e então fazer o que é devido. Smith enxergava os seres

humanos, não da perspectiva hobessiana, que via no agir justo algo valioso em termos de autopreservação, mas a partir de um modo mais positivo de ver a natureza humana, entendendo que os homens procuram agir com justiça em razão “de um *sentimento natural*, diferente do egoísmo, que os faz desejar o bem alheio independentemente de um benefício pessoal” (LACERDA, 2006b, p. 93). Esta concepção de justiça tem ínsita uma mudança na forma de se enxergar o outro, que passa a ser encarado despido dos rótulos que à época colocavam em lados opostos, mediante argumentos supostamente naturalísticos, científicos ou religiosos, uma pequena parcela abastada e uma imensa maioria de desafortunados. Mas, Adam Smith fez mais: fez recomendações distributivas; escreveu em defesa da educação pública e também para os pobres; e asseverou que o Estado deveria atuar em prol da erradicação da pobreza. Suas obras contribuíram para “o surgimento da noção tipicamente moderna de que para o Estado é um dever, e não um ato de graça, aliviar ou abolir a pobreza” (FLEISCHACKER, 2006, p. 99).

O que o filósofo escocês disse em suas obras pode hoje parecer trivial, ou até mesmo óbvio. Mas é preciso pontuar que suas ideias foram defendidas em uma época em que era extremamente influente a crença de que os pobres deveriam ser mantidos na pobreza. E isto pelos mais variados motivos, evidentemente todos eles infundados, relacionados à intenção de se fazer perdurar a vida de privilégios daqueles que gozavam de riqueza e poder. Tais motivos travestiam-se em máximas oriundas de visões deturpadas dos desafortunados, contraditórias entre si mas, como dito, arquitetadas para um fim único: a manutenção do *status quo*. As máximas, a título de exemplo, retratam a pobreza de modos diversos: como *punição* para aqueles desajustados ou pecadores, de modo que os pobres certamente fizeram algo por merecer a situação em que se encontram; como *um evento naturalístico*, que assola a alguns do mesmo modo que assolam as doenças e os eventos e catástrofes naturais, de modo que os homens nada podem fazer para contê-la, sendo melhor resignarem-se; como *algo natural*, pois é uma condição a que os pobres estão adaptados, ao passo que os ricos não; como *algo natural*, porque os pobres por si mesmos não conseguiriam viver de outro modo, a não ser que ensinados pelos ricos; como algo que *não tem grande relevância* em termos de qualidade de vida, porque, quer sejam pobres ou, quer sejam ricos, os homens podem viver igualmente bem; como algo que *não tem grande relevância* se medida em função da riqueza, pois existem valores de maior peso como a liberdade, sobre os quais ela não teria efeito; como *algo necessário à sociedade*, porque ela compele os mais pobres ao trabalho, afastando-os da vida que

naturalmente levariam de vícios e pecados; como *algo necessário à sociedade*, porque ela evidencia ou faz nascer o melhor nos homens, que é a bondade e a caridade por aquele em piores condições; como *uma graça ou uma benção*, porque possibilita aos mais pobres viverem uma vida virtuosa e humilde, sem se corromperem pelos desejos mundanos.

O maior obstáculo à formulação da noção moderna de justiça distributiva estaria nessas crenças, de que os miseráveis e desafortunados tem o seu lugar na sociedade bem determinado e que com ele devem se conformar. Na visão de Fleischacker, elas representaram um obstáculo mais forte até mesmo do que a “crença no absolutismo dos direitos de propriedade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 182). A partir de Kant, no entanto, as crenças acima perdem qualquer justificação filosófica séria, se é que algum dia tiveram-na. Sem adentrar com profundidade em suas ideias, é possível afirmar que o filósofo prussiano fez diversas considerações importantes para o repensar da justiça. Ele “proclamou o valor igual de todos os seres humanos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 107), e afirmou que os homens não seriam meio, mas sim, fim em si mesmos, possuidores de dignidade:

“As pessoas agora não tem valor apenas porque têm “virtudes”, palavra que se refere às excelências no sentido aristotélico. Elas tem valor em si mesmas, e todas o têm igualmente por serem possuidoras de racionalidade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 108).

A caridade, sob sua ótica, teria o condão de desequilibrar a relação de igualdade entre os homens, porque ela estabelece uma relação injusta entre quem doa, que nestes termos ganha certa superioridade e também um provável sentimento de satisfação, e quem recebe a doação, que acaba por ficar em uma posição inferior, de gratidão pela benesse recebida. Mas, se é preciso considerar que esta relação de superioridade e inferioridade, e de prazer e satisfação decorrente do ato praticado não teria de existir, é igualmente necessário considerar que ainda que se possa dizer insuficiente, a caridade atenua a situação dos mais pobres. Qual o caminho para que os mais pobres deixem de padecer pela miséria? Na visão de Fleischacker, Kant vai defender que é dever do Estado cuidar dos mais carentes, desposados indevidamente de certo bens que outros gozam em abundância (FLEISCHACKER, 2006, p. 104). Destaca-se ainda

como contribuição kantiana, a proposição de que “todos temos um conjunto de potenciais para a ação plenamente livre que só podemos realizar se vivemos em condições naturais e sociais favoráveis” (FLEISCHACKER, 2006, p. 108). Uma ideia influente, que muitos articulam sem saber da sua origem, e que aliada ao argumento da igualdade entre os homens, permite que se sustente que a sociedade tem de auxiliar às pessoas para além do ponto em que por suas forças não consigam avançar em prol da realização pessoal, em prol da implementação do que escolheram para suas vidas. Observa-se que se está a falar de uma reivindicação para além da “simples” garantia a todos do mínimo necessário para a sobrevivência.

Nestes termos, Kant “chega extremamente perto da noção moderna de justiça distributiva, mas não a formula explicitamente” (FLEISCHACKER, 2006, p. 110). Esta formulação explícita, ainda que não contenha menção expressa ao termo “justiça distributiva”, teria sido promovida por François Noël Babeuf, ou como ficou conhecido, “Graco” Babeuf, um jornalista que participou ativamente da Revolução Francesa, ocorrida no final do século XVIII. Babeuf teria sido o primeiro homem a afirmar que a “justiça exige que o Estado redistribua bens para os pobres” (FLEISCHACKER, 2006, p. 111). O revolucionário francês é visto como o responsável por conceber o direito a não ser pobre e não se ter de viver na pobreza. Direito que adquiriu *status* de direito político e foi defendido como inerente à qualidade do que é humano.

A concepção aristotélica de justiça distributiva foi ainda “impactada” pelo florescimento da expressão justiça social nos debates políticos do século XX. Inicialmente, questiona-se qual relação mantém as expressões justiça distributiva e justiça social? Esta é uma questão difícil de se responder, tendo em vista que os limites entre as vertentes, se é que eles existem, são imprecisos. Samuel Fleischacker trata-as como sinónimo, inclusive de “justiça económica” (FLEISCHACKER, 2006, p. 3). David Miller, em sua *Principles of Social Justice*, a princípio faz uma sugestão parecida:

“When we talk and argue about social justice, what exactly are we talking and arguing about? Very crudely, I think, we are discussing how the good and bad things in life should be distributed among the members of a human society” (MILLER, 1999, p. 1).

Mas, assevera que justiça social é, na verdade, uma concepção mais abrangente do que é justiça distributiva (MILLER, 1999, p. 2). Precisar a relação entre os termos pode sem dúvidas contribuir para melhor compreendê-los. Mas, por ora, o interesse está tão somente em apontar que a partir do século XIX, a locução justiça social passou a ganhar cada vez mais espaço na agenda política, de modo que certamente influenciou a teoria rawlsiana, e por consequência a noção contemporânea de justiça distributiva. E a grande responsável por inseri-la no debate foi a Igreja Católica. Fato que não deve ser visto com suspeita, dado “o caráter eminentemente secular” (CASTILHO, 2009, p. 38) que o tema possui no pensamento neotomista.

O ineditismo no emprego da expressão é creditado ao padre jesuíta italiano, Luigi Taparelli D’Azeglio, no ano de 1834 (BURKE, 2010, p. 01). Mas são duas encíclicas que mais de perto interessam sobre o tema. A primeira delas foi a *Rerum Novarum*, de 1891, escrita pelo Papa Leão XIII. Esta encíclica não utiliza a expressão “justiça social”, mas a traz de modo implícito, ao tratar de uma “questão social” relevante à época: a luta de classes no quadro da Revolução Industrial. Ela mostra a sensibilidade da Igreja à difícil situação dos trabalhadores, e uma firme rejeição às ideias comunistas. A segunda é a *Quadragesimo Anno*, de 1931, do Papa Pio XI, redigida em celebração aos quarentas anos da publicação daquela outra mensagem papal. Ao contrário do que se pode imaginar, a ideia de justiça social não tem origem nos discursos e nas obras de pensadores “de esquerda”, ligados ao socialismo, e muito menos nas obras e estudos “de direita”, ligada a pensadores liberais. Pelo menos é o que a instituição religiosa procurou enfatizar, ao destacar que seu posicionamento emergia à época como uma terceira via, preocupada tão somente com a situação dos que sofriam:

“Conheceis, veneráveis Irmãos e amados Filhos, e sabeis perfeitamente a admirável doutrina, que tornou a encíclica « *Rerum novarum* » digna de eterna memória. Nela o bom Pastor, condoído ao ver « a miserável e desgraçada condição, em que injustamente viviam » tão grande parte dos homens, tomou animoso a defesa dos operários, que « as condições do tempo tinham entregado e abandonado indefesos à crueldade de patrões desumanos e à cobiça de uma concorrência desenfreada ».(9) Não pediu auxílio nem ao liberalismo nem ao socialismo, pois que o primeiro se tinha mostrado de todo incapaz de resolver

convenientemente a questão social, e o segundo propunha um remédio muito pior que o mal, que lançaria a sociedade em perigos mais funestos” (PIO XI, 1931, p. s/n).

A *Quadragesimo Anno* mantém-se ainda hoje como uma fonte atual de reflexões, como se pode observar na passagem abaixo:

“Cada um deve pois ter a sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social. Hoje porém, à vista do contraste estridente, que há entre o pequeno número dos ultra-ricos e a multidão inumerável dos pobres, não há homem prudente, que não reconheça os gravíssimos inconvenientes da actual repartição da riqueza. (PIO XI, 1931, p. s/n)”.

Como visto, as encíclicas inseriram uma questão e, ao mesmo tempo, uma expressão nos debates políticos do século XX. A mensagem que trouxeram por certo não foi ignorada nos anos que se seguiram às suas publicações. Com Rousseau, Smith, Kant, Babeuf, Taparelli e a própria Igreja Católica, vê-se claramente que um período de transição esteve em curso. Um período no qual foram lançadas as bases para que emergisse um novo conceito para o termo justiça distributiva. O que é tema para o próximo tópico.

1.3 – Rawls e o conceito contemporâneo de justiça distributiva

É certo que com Babeuf a distribuição ingressa no cotidiano dos discursos políticos, permanecendo por alguns anos, no entanto, “à margem da respeitabilidade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 118). Desse modo, tem-se que o proclamado no final do

século XVIII, irá ganhar consistência tão somente no século XX, quando finda a etapa de transição, e se começa uma nova fase de reflexões. Sobretudo com a publicação da obra *Uma Teoria da Justiça*, no ano de 1971, pela *Harvard University Press*, de autoria do filósofo americano John Rawls. Uma obra que é fruto de estudos que o filósofo realizava já há algum tempo sobre o tema, como se pode notar com o artigo *Justice as Fairness*, publicado na revista *The Philosophical Review*, da *Cornell University*, em 1958.

Rawls com grande sensibilidade conseguiu perceber os desafios de seu tempo e o processo em curso descrito no tópico antecedente, e com engenhosidade conseguiu fixar um novo significado para justiça distributiva, reacendendo o interesse contemporâneo pelo estudo deste assunto. Sua intenção foi formular uma teoria, que acabou recebendo o nome de “Justiça como Equidade”, que viesse a superar outras duas concepções há muito tempo monopolizavam, por assim dizer, o pensamento político/filosófico ocidental: o Intuicionismo e o Utilitarismo. O intuicionismo não era, na verdade, de seus maiores rivais. Trata-se de uma postura baseada em uma “pluralidade de princípios de justiça, capazes de entrar em conflito uns com os outros” (GARGARELLA, 2008, p. 2), consistindo num modelo, se se pode chamar assim, que recorre a intuição para solução de conflitos e para a definição do agir. Não representa algo a que se pode suprimir (e nem mesmo seria possível fazê-lo), é apenas uma vertente que não fornece uma base segura para reflexões em termos de justiça, e que desse modo, deve ser, na medida do possível, superada.

O utilitarismo, sim, era o rival de fato, tendo em vista que era a doutrina que “dominou a filosofia política anglo-saxã a partir da metade do século passado” (VAN PARIJS, 1997, p. 16). Em apertada síntese, pode ser descrita como uma corrente de pensamento de cunho teleológico ou consequencialista, centrada na maximização da soma das utilidades, da felicidade ou do bem-estar. Jeremy Bentham, o filósofo cujo nome é mais de perto associado à fundação da tradição utilitária moderna (CRIMMINS, 2015, p. s/n), deixa claro do que tratam suas ideias logo no início de sua *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* de 1780, publicada originalmente em 1789, conforme se pode ver abaixo:

“A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que

devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo. Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. O *princípio da utilidade* reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz” (BENTHAM, 1984, p. 3).

Explicitando, pouco mais a frente, que:

“Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo” (BENTHAM, 1984, p. 4).

Esta corrente de pensamento possui grandes atrativos, dentre os quais alguns serão apresentados a seguir. Afinal, não dominou as discussões por acaso. Primeiro, o objetivo de maximizar a felicidade é algo “que não depende da existência de Deus, de um espírito, ou de qualquer entidade metafísica dúbia” (KYMLICKA, 2006, p. 13). E é também uma meta que efetivamente as pessoas buscam atingir em suas vidas. Segundo, é uma postura que sempre coloca a pergunta por eventuais beneficiados e prejudicados quando se está em vias de se tomar alguma decisão, ou de se avaliar alguma

decisão tomada. Ou seja, está centrada em uma operação mental que todos os homens realizam diariamente. Uma operação que é até mesmo uma ferramenta para a sobrevivência. Por fim, o utilitarismo possui um marcante traço igualitário, porque “tende a considerar como iguais as diferentes preferências em jogo perante determinado conflito de interesses” (GARGARELLA, 2008, p. 6). Cada pessoa tem peso um, e não mais e nem menos que um, na tomada de determinada decisão.

Nestes termos o utilitarismo, por estar centrado na maximização do que efetivamente as pessoas valorizam, a felicidade ou o bem-estar, por tratar a todos com igualdade (pelo menos à primeira vista), por estar amparado em questionamentos que naturalmente as pessoas se fazem, sobre custo/benefício e beneficiados/prejudicados, e por não ter suas bases sob qualquer religião ou crença cultural, afigura-se uma vertente de pensamento com grande potencial de aceitação. Mas é preciso, todavia, avaliar o outro lado, representado pelas inúmeras críticas que foram dirigidas à doutrina utilitária. Algumas serão apresentadas a seguir. A primeira seria a de que o utilitarista preocupa-se com a utilidade em termo global, e não com o modo pelo qual ela encontra-se distribuída dentre os membros da sociedade. Se na média observa-se que os cidadãos gozam de um nível satisfatório de bem-estar, não importa que alguns dele nada tenham, enquanto outros tenham “em excesso”. Em segundo lugar, afirmou-se que sob a justificativa de maximizar o bem-estar da coletividade, a postura em questão pode vir a justificar a violação de direitos humanos, notadamente os de alguma minoria. A violação seria justificável porque “mesmo que uma decisão política provoque um sério prejuízo para alguns, até mesmo a morte, não há razão para se opor a ela se o resultado líquido for a maximização da utilidade total” (SHAPIRO, 2006, p. 34).

Os utilitaristas são também criticados por aceitarem algo que parece “estranho” e problemático de se aferir: a intensidade de preferências. Bentham, por exemplo, foi um dos que procurou criar um sistema de medidas tanto individual, quanto interindividual de dor e prazer. Este foco estrito no prazer foi outro ponto de questionamentos. O mais significativo deles pode ser encontrado na obra do filósofo libertário Richard Nozick, e no seu exemplo inventivo chamado de “máquina de experiências” (NOZICK, 1991, p. 58). Com esta situação hipotética ele defendeu que o homem não busca apenas sentir, e que na sua visão, existem fortes razões para supor que acaso pudesse se ligar a uma máquina capaz de simular e de produzir qualquer tipo de

sensação prazerosa imaginável, o ser humano ainda assim escolheria viver a realidade. Sobretudo, porque o homem não vive só para buscar o prazer e para fugir da dor.

Outros questionamentos foram apresentadas aos defensores do pensamento utilitário. Como lidar com as pessoas que se contentam com pouco e com aquelas que, de outro lado, só se dão por satisfeitas com uma parcela bastante alta dos recursos disponíveis? É o desafio de se lidar com as preferências caras. Da mesma forma, o princípio da utilidade é posto em xeque quando se trata de lidar com a situação daqueles que manifestam preferências estranhas, incomuns ou imorais. Como lidar com aqueles que sentem prazer quando submetem os outros à dor e ao sofrimento? São questões que permanecem em aberto, a desafiar os utilitaristas.

Rawls identificou aspectos positivos no utilitarismo. Ele “compartilha da aversão de seus rivais às visões quase-místicas da moralidade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 160), e também da ideia de que “um sistema moral é inútil a não ser que apresente algum tipo de procedimento de decisão” (FLEISCHACKER, 2006, p. 160). Todavia, não concordou com a possibilidade de se sacrificar direitos individuais em prol da maioria, ou da coletividade, o que o cálculo de utilidade, como visto, não descarta. Na sua visão

“os utilitaristas mantêm que o princípio da utilidade, levando em conta os desejos e inclinações de todos de maneira imparcial, trata a todos como fins em si mesmos e nunca somente como meios. Tratar as pessoas apenas como meios, dizem eles, é desconsiderar seus desejos e inclinações ou não lhes conferir o peso adequado. Menciono essa leitura errônea do argumento de Kant para indicar aquilo que devemos evitar. Pois, por ver as pessoas como sujeitas a desejos e inclinações e por atribuir valor à sua satisfação enquanto tais, o utilitarismo (clássico) está em desacordo com a doutrina de Kant em um nível fundamental.” (RAWLS, 2005, p. 229).

Rawls não endossou o consequencialismo utilitarista. Criou uma teoria de base deontológica, “segundo a qual a correção moral de um ato depende das qualidades intrínsecas dessa ação” (GARGARELLA, 2008, p. 3), e não do resultado que a ação pode

produzir. Como bem observa Amartya Sen, o filósofo americano “toma como questão principal: o que é uma sociedade justa?” (SEN, 2012, p. 24), e desse modo procura conceber um arranjo social que seja perfeitamente justo. Primeiro ele pontua que a sociedade deve ser vista como um empreendimento em cooperação, voltado para o benefício dos que dela participam. Em seguida, descreve a justiça como a virtude “primeira das instituições sociais” (RAWLS, 2008, p. 4). E então, assevera que faz-se necessário escolher um conjunto de princípios, que serão os responsáveis por ordenar o corpo social e por reger a distribuição bens, direitos e deveres. Afinal, “teorizar a respeito de justiça objetiva enunciar princípios de justiça” (SCHMIDTZ, 2009, p. 342).

Tais princípios seriam aqueles que pessoas, livres e iguais, unidas por um acordo, um “contrato hipotético”, escolheriam, para reger a sociedade na qual irão viver. Na verdade, a escolha não seria assim tão simples, porque é preciso imaginar que as pessoas são colocadas em uma posição de equidade, chamada de “posição original”, na qual têm de refletir e de selecionar princípios às cegas, sob o que o filósofo denominou de “véu de ignorância”. Sob este véu, elas tomam parte em um procedimento no qual definirão a sociedade em que querem viver, sem contudo saberem quem de fato elas serão e qual lugar lá ocuparão. Ninguém possui informações particulares a respeito de *status*, dotes naturais, concepção de bem, projeto pessoal de vida, nível de civilidade de sua comunidade e geração a que pertence (RAWLS, 2008, ps. 166-7). A intenção é que nesta fase todos possuam um “igual status moral” (GARGARELLA, 2008, p. 18). Supõe-se que as pessoas, em face das possibilidades e incertezas que se apresentam, até considerariam “apostar” que seriam indivíduos de sucesso, talentosos, destinados a uma vida de fartura. Mas que tenderiam a adotar uma postura cautelosa, conservadora. Presume-se que escolheriam uma regra *maximin*, de maximização do mínimo, porque traçariam os piores cenários e, ao final, tenderiam a preferir um modelo no qual aquele que está em piores condições, ainda assim encontra-se em posição superior à que estaria em qualquer outro arranjo social. Afinal, ninguém ignora que “azar, insensatez e (por enquanto) genes ruins – tudo isso faz parte da condição humana” (BEATTY, 2014, p. 215), e que, da mesma forma, “todas as sociedades que já existiram tiveram em seu seio a sua parcela de doentes e deficientes, fracos e desprivilegiados” (BEATTY, 2014, p. 215). Informações que as pessoas realmente teriam, ainda que “vendadas”, pois “conhecem os fatos genéricos acerca da sociedade humana (...) entendem os assuntos

políticos e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis da psicologia humana” (RAWLS, 2008, p. 167).

O filósofo americano não escreveu apenas sobre as condições da escolha, mas também a respeito do modo como ela deve se dar. Ele delineou um procedimento porque objetivou “usar a ideia de justiça procedimental pura como fundamento da teoria” (RAWLS, 2008, p. 166). No seu procedimento as pessoas devem selecionar princípios e então confrontá-los “com as implicações de nossos julgamentos morais particulares em todos os domínios aos quais esses princípios se aplicam” (VAN PARIJS, 1997, p. 22). Aqui tem lugar a ideia de “equilíbrio reflexivo”, um estado em que os princípios de justiça apoiam-se ao mesmo tempo sobre dois pilares: de um lado, nas reflexões pessoais sobre justiça, e de outro, nas intuições práticas de cada um amplamente utilizadas na vida cotidiana (KYMLICKA, 2006, p. 90). Mas não só, há que se pontuar que a “teoria da coerência da justiça de Rawls, orientada no equilíbrio refletido, é metodicamente completada pelo pensamento de uma escolha racional prudencial” (HÖFFE, 2006, p. 33), o que significa que a razão humana desempenha um grande papel na construção da sociedade justa rawlsiana.

Nestes termos, quais seriam os princípios que o filósofo acredita que seriam os escolhidos pelas pessoas? Inicialmente, adotar-se-ia um princípio de igual liberdade, precedente a todos os demais: “Cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais, sendo *esse* esquema compatível com um esquema similar para todos” (RAWLS, 1992, p. 30). Esta escolha revela o caráter liberal da teoria, que tutela os “direitos-padrão civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais” (KYMLICKA, 2006, p. 90). É interessante a observação de Roberto Gargarella, de que a escolha desta como a primeira diretriz decorre da própria situação de ignorância da posição original, que vai fazer com que os participantes preocupem-se com um esquema mais amplo de liberdades, afinal “tais agentes estarão interessados em que, seja qual for a concepção do bem que acabem adotando, as instituições básicas da sociedade não os prejudiquem ou discriminem” (GARGARELLA, 2008, p. 25).

Respeitados os direitos e as liberdades, tem-se que desigualdades socioeconômicas poderão existir na sociedade vindoura, mas para tanto deverão estar de acordo, primeiro, com ao princípio da igualdade de oportunidades: “elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de

oportunidade” (RAWLS, 1992, p. 30). Segundo, tem-se que as desigualdades somente serão toleradas se beneficiarem “maiormente os membros menos favorecidos da sociedade” (RAWLS, 1992, p. 30). Vê-se que as desigualdades tem de estar de acordo, também, com o princípio da diferença, ou seja, tem de existirem em proveito dos desafortunados. Esclarece-se que a ordem em que os princípios foram apresentados, reflete a ordem prioritária em que devem ser observados: não se deve beneficiar aos mais pobres às custas da igualdade de oportunidades, da mesma forma que não se deve garantir a igualdade de oportunidades mediante o sacrifício das liberdades básicas universais.

Dentre aqueles princípios, o da princípio da diferença é certamente o de maior destaque, sobretudo porque é enxergado como uma concepção geral de justiça. Ele volta-se para a garantia da igualdade, ao mesmo tempo que revela a preocupação do filósofo com questões sociais, comumente formuladas em termos de justiça social. Mas não só, introduz a noção distributiva e determina que a distribuição de bens deve ser promovida em proveito dos mais pobres. Jon Elster aponta a existência de três tipos de bens relevantes quando o assunto é distribuição:

“First, there are goods which can be allocated, like money, material goods and services. Second, there are goods that cannot be allocated, but whose distribution can be affected by the allocation of other goods. The distribution of self-respect, welfare, knowledge, or health depends largely on the allocation of money, goods, and services. Third, there are mental and physical capacities whose distribution cannot be affected by allocation, because they are determined genetically or are subjected to irreversible accidents (such as the loss of a limb)”. (ELSTER, 1992, p. 186).

A teoria rawlsiana está centrada nos dois primeiros tipos de bens descritos acima, como o próprio Elster afirma: “Rawls emphasizes income and self-respect – goods of the first and second types, respectively” (ELSTER, 1992, p. 186). De qualquer forma, não há dúvidas a respeito dos tipos de bens para os quais volta-se a “Justiça como Equidade”:

“Todos os valores sociais – liberdade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos” (RAWLS, 2008, p. 75).

É preciso destacar que uma das ideias principais de Rawls é a de que uma teoria da justiça não pode permitir que a distribuição social de renda e de oportunidades esteja pautada “em fatores arbitrários do ponto de vista moral” (SANDEL, 2014, p. 190), ou seja, não pode estar pautada em circunstâncias pelas quais os indivíduos não são responsáveis, não importando se estas lhes beneficiam ou lhes prejudicam (GARGARELLA, 2004, p. 293). Ele entende que a teorização deve procurar, na medida do possível, “igualar as pessoas em suas circunstâncias” (GARGARELLA, 2008, p. 27), minimizando na vida em sociedade os efeitos da incontrolável e incessante “loteria da natureza”. O raciocínio é o de que o resultado desta loteria, obviamente, não pode ser definido como justo ou injusto, ao passo que o que pode sê-lo “é o modo como o sistema institucional processa esses fatos da natureza” (GARGARELLA, 2008, p. 28).

Em síntese, observou-se que o filósofo americano muito sensível às reivindicações e aos problemas de seu tempo, fixou um novo significado para justiça e distribuição, ao tentar aliar preocupações com liberdade, com preocupações com igualdade. Uma vez apresentados os traços principais da teoria rawlsiana, é preciso avaliá-la agora em comparação com a teoria aristotélica. O objetivo é investigar se de uma versão a outra foram mantidos elementos que possibilitam se falar em um conteúdo mínimo para a expressão justiça distributiva. O que é tema para o próximo tópico.

1.4 – Aristóteles, Rawls, distribuição e proporcionalidade

Um dos motivos que levaram Samuel Fleischacker a escrever sua *Uma Breve História Da Justiça Distributiva*, foi defender a existência tanto de uma versão

substancial pré-moderna, quanto de uma versão moderna, da expressão justiça distributiva. Entende-se que o que o filósofo pretendeu foi enfatizar que da criação aristotélica ao sentido moderno fixado pela teoria rawlsiana, ocorreram alterações profundas no significado e no modo de se enxergar a temática, que não podem ser ignoradas por aqueles que pretendem refletir sobre o assunto com profundidade. A questão que se impõe é a de se, em que pesem as transformações, existe algum elo, ou alguns traços que, ainda hoje, ligam o sentido clássico e o sentido moderno do termo. Algo que, por assim dizer, sobreviveu ao teste da história.

Como visto, Aristóteles falava em justiça distributiva, como um tipo de justiça voltado à distribuição de certos bens, como honra, poder e riqueza, e de certos ônus, segundo uma fórmula proporcional que leva em conta uma ideia restrita de mérito. Ele deixou em aberto o conteúdo deste último termo, porque compreendia-o variável. Rawls, dois milênios depois, fixou um novo conceito, e estabeleceu que o objeto da distribuição seria o que ele chamou de bens primários, que seriam a liberdade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito. O filósofo americano procurou conciliar em sua teoria, a perspectiva liberal, neutra e individualista, com questões de justiça social, de igualdade e de solidariedade. Em razão deste fato, foi chamado de “liberal igualitário” (GARGARELLA, 2008, p. IX). E foi então criticado, tanto por liberais e libertários, que definiram-no como insuficientemente liberal, por dar um espaço diminuto para a liberdade, quanto por igualitaristas, que taxaram-no de insuficientemente igualitário, por tolerar desigualdades em demasia.

Com relação à ideia de mérito entende-se que a concepção original aristotélica está calcada em uma versão mais restrita de merecimento, ao passo que a concepção contemporânea rawlsiana está centrada em uma ideia mais ampla do que é merecer. Esta seria uma diferença substancial entre as duas vertentes. Como as pessoas na posição original nada sabem a respeito do quão beneficiadas ou prejudicadas pela loteria natural elas serão na “vida real”, parece razoável supor que uma distribuição orientada por um princípio restrito de mérito, não seria a melhor opção a se escolher. Não é que as pessoas decidiriam proteger os acomodados e preguiçosos, é só que aquele princípio não parece ser a melhor alternativa para os que tem sua capacidade de estudo e de trabalho afetada por algum acidente, deficiência, ou tipo de doença grave. Infortúnios, ou possibilidades a que todos estão expostos. A tendência é que as pessoas na posição original endossem uma visão mais ampla de merecimento, no sentido de que todos

merecem ter acesso a um mínimo de bens, ao mínimo necessário para se poder viver a vida com dignidade.

Com relação a propósito, entende-se que tanto Aristóteles, quanto Rawls, criaram teorias voltadas a justificar o fato de que a sociedade deve distribuir bens desigualmente a seus membros, sobretudo porque acreditaram que as pessoas são, e devem ser tratadas como desiguais. O esforço que empreenderam foi nesse sentido. Na obra aristotélica não é demais lembrar, dentre os tipos de justiça particular, é a justiça corretiva e não a distributiva que trata as pessoas como iguais. A premissa dos dois filósofos é a mesma: os homens são diferentes entre si, logo uma distribuição desigual é um imperativo de justiça. Mas como impedir que a “distribuição desigual” se torne sinônimo de distribuição arbitrária e injusta? Porque é preciso considerar que, de modo intuitivo, as pessoas consentem com a desigualação no momento de se repartir, mas que este consentimento somente se sustenta se existirem razões que justifiquem a diferenciação, que expliquem o porquê de alguém receber uma porção maior de bens, enquanto outro recebe uma porção menor. Por este motivo, Aristóteles inseriu no complexo de elementos que dão forma ao conceito de justiça distributiva, a ideia de proporção. Na verdade, ele afirmou que o justo é a proporção. Uma ideia com a qual, afirma-se, Rawls não teria rompido. E com a qual não teria rompido por um uma razão simples, porque se assim fizesse a sua distribuição desigual de bens tornar-se-ia desproporcional, arbitrária, e também injusta.

Ilustrar o raciocínio pode contribuir para deixá-lo mais claro. Como regra dá-se mais ao indivíduo “A”, do que ao indivíduo “B”, na visão aristotélica, porque o primeiro é mais valoroso do que o segundo. “A” deve receber bens na exata proporção em que seus méritos foram superiores aos de “B”. Dar mais do que se fez por merecer seria desproporcional e injusto e tornaria o processo de distribuição arbitrário. Na hipótese residual de “A” e “B” serem igualmente valorosas, receberão então porções equivalentes.

Na obra rawlsiana o princípio da diferença preceitua que o estado deve promover uma distribuição desigual de bens, na medida em que isso consiga colocar os desafortunados em uma posição melhor, do que estariam se se promovesse uma distribuição igualitária. Essa é a regra, porque a intenção é não endossar um igualitarismo estrito e estéril. Dar a todos do mesmo é exceção, porque as pessoas tem capacidades e propensões muito distintas. Afinal, não se pode esquecer, que o homem vive sob os efeitos

da “loteria da natureza”, que “premia” alguns, “penaliza” outros, e que com toda certeza, torna cada ser único. E não há como negar que a genialidade, a persistência, a criatividade de uma minoria traduzem-se desde a origem dos tempos em melhorias para todos, e em todas as áreas. A tarefa é determinar a justa proporção em que a desigualdade, gerada pela concessão de um “valor a maior” a certas pessoas (o que excede o que receberiam em um modelo estritamente igualitário) é capaz de traduzir-se em um bônus na vida de outras (ou seja, acresce ao que teriam direito a ter recebido em uma divisão igualitária). O mínimo percentual que alguns acumulam a mais e que só se reverte em benefício próprio, é o ponto em que a distribuição torna-se desproporcional e injusta, e o procedimento arbitrário.

Em síntese, argumenta-se que a concepção aristotélica e a concepção rawlsiana, diferenciam-se quanto ao objeto sobre o qual recai a distribuição, e sobre o modo pelo qual enxergam a ideia de mérito, se adotam uma versão mais restrita, e então passam a avaliar de modo mais detido o valor de cada um e o valor de cada ação praticada, ou se adotam uma versão mais ampla, segundo a qual todo homem merece ter acesso a uma quantidade mínima de bens indispensável para se viver com dignidade. Mas, em que pesem estas diferenças, entende-se que tanto a concepção aristotélica, quanto a concepção rawlsiana, são fruto de uma mesma convicção, de uma tentativa similar de justificar em termos de justiça distributiva, que as desigualdades inerentes aos homens devem estar refletidas na distribuição pública de bens. Vê-se em ambas, que justa será a distribuição que se dê com respeito à ideia de proporção. Ainda que o proporcional seja para Aristóteles uma coisa, e para Rawls outra.

Logo, afirma-se ser possível concluir no sentido de que existe sim um núcleo mínimo de “fios” que resistiu ao tempo, e que dá forma à ideia de justiça distributiva. Os anos podem ter contribuído para que os fios mudassem de tonalidade, mas não foram capazes de romper as fibras que ligam justiça, distribuição e proporcionalidade.

2 – Justiça e Distribuição na obra Philippe Van Parijs

Após terem sido apresentados alguns pontos significativos da tradição de se pensar sobre justiça e distribuição, o trabalho voltar-se-á a analisar algumas das ideias principais do economista e filósofo belga Philippe Van Parijs, sobre o tema. Tendo em vista que sua obra estará no centro deste e do próximo capítulo, entende-se que é interessante iniciar a abordagem definindo de quem propriamente se fala, para em sequência, apontar o que especificamente será objeto da análise. Primeiro, tem-se que Van Parijs é doutor em Filosofia pela Universidade de Oxford no Reino Unido e em Ciências Sociais pela Universidade de Louvain, na Bélgica, universidade na qual é professor e responsável pela Cátedra Hoover de Ética Econômica e Social. Na qualidade de professor visitante lecionou em diversas instituições, como na Universidade de Harvard, situada nos Estados Unidos da América, e na Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ.

Segundo, tem-se que sua obra interessa a este trabalho na medida em que diz respeito à temática da justiça distributiva. Mas este não é um fato, é justamente o ponto de análise do estudo que se empreende. Resgatar o caminho percorrido até aqui pode ser tornar mais claro o objetivo que se pretende atingir com este capítulo, e o que se pretende atingir com o capítulo seguinte. A intenção na páginas antecedentes foi retratar a forma pela qual tradicionalmente se pensou o tema que envolve justiça e distribuição. Foi observado que, a par de algumas mudanças substanciais, o conceito aristotélico e o conceito rawlsiano compartilham de um mínimo de elementos que podem dar forma a um conceito básico. Foi também assinalado, que tanto Aristóteles, quanto Rawls, partiram do pressuposto de que as pessoas são diferentes entre em si, e que desse modo devem ser tratadas como desiguais. Fato que deve estar refletido na distribuição pública de bens, que desse modo deverá ser também desigual. Desigual mas não arbitrária, porque deve ser orientada por um critério de proporcionalidade, que garantirá ao final, que o Estado tenha tratado a todos com igualdade.

A distribuição preconizada pelo filósofo belga mantém estes traços? Mantem a característica da proporcionalidade? Para responder a estas questões há que se analisar

a teoria de justiça de Van Parijs, o que será feito neste capítulo, e a sua expressão mais concreta, a Renda Básica de Cidadania, que será tema do capítulo subsequente.

2.1 – A base liberal solidarista

Philippe Van Parijs procurou dialogar com a tradição de se pensar sobre justiça distributiva. Mas não só, procurou dar forma a uma teoria própria que, em sua visão, desse o espaço apropriado à liberdade. Ele conferiu especial atenção ao paradigma das teorias de justiça, que se instaurou no seio da filosofia política mediante a contribuição do filósofo americano John Rawls. Revelou-se admirador daquela forma particular de se enxergar a filosofia, e também de se filosofar, a qual denominou de “filosofia política à maneira anglo-saxã”, que longe de expressar apenas o “dialeto inglês falado no Departamento de Filosofia de Harvard” (VAN PARIJS, 1997, p. 23), disse ser de um potencial crítico tão rico, que é capaz de comportar dos estudos burgueses ao “marxismo analítico”, a crítica libertária e a virtuosidade de Gerald Cohen e Jon Elster (VAN PARIJS, 1997, p. 24). Nestes termos, lançou-se em uma “busca”, e promoveu uma “pesquisa obstinada de um conjunto de princípios que integrem adequadamente nossas intuições no que diz respeito à justiça” (VAN PARIJS, 1997, p. 10).

Mas asseverou que seu interesse pela justiça não é puramente acadêmico, ou filosófico. Ele entende que os desafios sociais contemporâneos, que diz serem a escassez, o egoísmo e o pluralismo, impõem a reflexão sobre o termo. Especificamente sobre o modo de se repartir os recursos, e do modo mais eficaz de fazê-lo (VAN PARIJS, 1997, p. 233). Reconheceu que poderia não haver sentido em se falar em distribuição na eventualidade de se viver em um estado de abundância de bens. Mas a escassez é um fato do qual não se pode fugir. A distribuição poderia ser ainda desnecessária na hipótese da sociedade ser perfeitamente homogênea e altruísta, quando então dar mais a um, ou mais a outro seria irrelevante, e não se afetaria de nenhuma forma a harmonia social e nem os direitos individuais. Provavelmente todas as pessoas desejariam viver em um mundo que

atingisse este estado, mas obviamente esta também não é a realidade atual. Não existe a citada homogeneidade, mas sim o pluralismo, e as pessoas longe de serem perfeitamente altruístas, cultivam certo egoísmo, e dão maior peso a sua própria vida, a seus próprios interesses, ou aos das pessoas que lhe rodeiam, aos do grupo a que fazem parte.

Uma vez que se constata estarem presentes as mencionadas condições de justiça na sociedade atual, há que se definir uma dentre diversas formas de se lidar com a questão da distribuição. A teoria de Van Parijs começa então a ganhar contornos mais particulares, e ele começa a assumir compromissos. O primeiro passo diz respeito à escolha dentre duas vias bastantes distintas de se enxergar o problema. A primeira seria a via perfeccionista, e a segunda a via liberal. Os perfeccionistas seriam aqueles que endossam uma “concepção específica de vida boa, do que é o interesse específico de cada um” (VAN PARIJS, 1997, p. 207). Nestes termos, procuram estimular e recompensar aqueles que se comportam bem, que cultivam as virtudes definidas como boas pela comunidade, pelo Estado ou pela nação. A justiça aqui é reflexo de uma visão específica de mundo. Não é esta a via eleita.

O pensador belga entende que as teorias liberais de justiça são mais promissoras por estarem baseadas em um postulado de neutralidade. Elas não afirmam a superioridade de nenhum tipo “particular de conduta ou experiência” (VAN PARIJS, 1997, p. 207). Vê-se a “vida boa” como uma questão estritamente individual, que deve ser limitada tão somente pelo direito do outro de também poder fazer suas escolhas. A neutralidade parece um caminho melhor para as sociedades atuais, marcadas pela diversidade cultural, pela existência de minorias e de grupos marginalizados (KYMLICKA, 2006, p. 297). O cientista político brasileiro, Álvaro de Vita, apresenta uma distinção sutil, mas significativa: a neutralidade que o ideal liberal requer é a de *justificação* e não a de *resultados* (VITA, 2007, p. 290). O que se quer dizer com isso? Pense-se, por exemplo na tolerância religiosa. A neutralidade exige que tal princípio possa ser justificado sem pressupor a “superioridade intrínseca de nenhuma concepção religiosa específica” (VITA, 2007, p. 292). E não que as políticas estatais e os resultados que delas advém não possam em nenhuma hipótese privilegiar uma certa concepção de bem. Esta exigência reduziria em demasiado a possibilidade de ação do estado liberal, excluindo “do alcance das decisões coletivas boa parte das questões controversas que dão sentido à existência de procedimentos equitativos de tomada de decisões políticas” (VITA, 2007, p. 291). Já se percebe que o termo “liberal” aqui mencionado, deve ser

compreendido de forma ampla, a abarcar de “Hayek a Jürgen Habermas passando por John Rawls” (VAN PARIJS, 1997, p. 207). Em síntese a este ponto, tem-se que a teoria defendida por Van Parijs é de feição liberal, e não perfeccionista, e confere grande valor ao postulado de neutralidade.

Este foi um passo, mas que ainda diz pouco a respeito da teoria da justiça que se analisa. É porque o universo de concepções que podem ser definidas como liberais naquele sentido amplo apresentado acima, é capaz de comportar formulações muito diferentes entre si. Ciente desse fato, Van Parijs assinala então que existem dois grandes tipos de teorias liberais, que precisam ser distinguidos um do outro. De um lado existem as teorias que ele denomina de “proprietaristas”, e de outro, as que ele diz serem “solidaristas”. Esta distinção promete maiores esclarecimentos.

As teorias liberais proprietaristas definem como justa uma sociedade “que não permite a ninguém extorquir de um indivíduo, o que lhe é de direito em um sentido predefinido” (VAN PARIJS, 1997, p. 210). Aqui encontra-se a famosa posição libertária, que, de modo geral, dá grande valor à liberdade, e ao direito de propriedade. Valorizam tanto a propriedade de si mesmo, quanto a propriedade de bens exteriores. Seus defensores costumam exigir “limitações ao uso do Estado para a política social” (KYMLICKA, 2006, p. 119), no que diferem fortemente, conforme se verá, das teorias denominadas solidaristas. Entendem que o estado, ao promover políticas sociais está, na verdade, “extorquindo” (dizem ser este mesmo o verbo a se empregar) alguns, em benefício de outros. Afinal, defendem que o que se distribui “saiu do bolso de alguém”, e não “caiu do céu”. Este é literalmente o argumento:

“Se as coisas caíssem do céu como o maná, e ninguém tivesse qualquer direito especial a qualquer parte dele, e nenhum maná descesse das alturas, a menos que todos concordassem com uma dada distribuição, e que de alguma maneira a quantidade variasse dependendo da distribuição, então é plausível alegar que pessoas colocadas de tal modo que não poderiam fazer ameaças, ou recursar-se à negociação a menos que lhe fossem garantidos partes muito grandes, concordariam com a regra de distribuição do princípio de diferença”. (NOZICK, 1974, p. 215).

A ideia é a de que se uma pessoa possui um título de propriedade, seria então injusto que desse bem a pessoa tivesse de abrir mão, contra a sua vontade, em favor alguém. Logo, estas são teorias retrospectivas e não consequencialistas, porque não se interessam pelo estado final das transações, apenas que estas tenham sido celebradas por pessoas livres e capazes, e que tenham objeto lícito. Evidentemente, as teorias libertárias não representam um conjunto tão uniforme quanto se possa estar a imaginar. Divergem substancialmente, por exemplo, no modo pelo qual se pode legitimamente apropriar-se de bens exteriores, como os recursos naturais. Murray Rothbard e Israel Kirzner têm uma visão mais radical da apropriação: “o primeiro a chegar é o primeiro a se servir” (VAN PARIJS, 1997, p. 162). O que Paine por exemplo contesta, alegando que os recursos naturais estão a serviços de todos. Outros, como Nozick, apoiam-se sobre a cláusula lockeana de que “a apropriação de certa coisa é considerada válida enquanto e desde que se deixe “tão e tão bom para os demais” (GARGARELLA, 2008, p. 53). Estes são apenas alguns aspectos desta corrente de pensamento. Mais importante é a outra vertente, porque diz respeito à justiça distributiva.

As teorias liberais solidaristas, por outro lado, são aquelas assentes na ideia de que uma sociedade justa “é uma sociedade organizada de tal maneira que não trata seus membros somente com um igual respeito, mas também com igual solicitude” (VAN PARIJS, 1997, p. 210). Estas teorias defendem, diferentemente das teorias proprietaristas, que a justiça diz respeito a distribuição, distribuição de algo de alguma forma. As teorias aqui são “necessariamente prospectivas” (VAN PARIJS, 1997, p. 217), porque determinam que as instituições sociais de base devem ser formatadas sob uma lógica consequencialista, visando atingir determinados objetivos específicos, como por exemplo, melhorar a situação dos desfavorecidos. As teorias liberais solidaristas distinguem-se entre si pela escolha que seus teóricos podem de diferentes combinações de *distribuendum* e de critério (VAN PARIJS, 1997, p. 212). Elas podem distribuir visando a atingir resultados, ou podem distribuir visando apenas garantir oportunidades. Podem visar, por exemplo, a que todos possuam um certo nível de bem-estar, ou de felicidade, como desejam os utilitaristas, ou que todos tenham um mínimo de bens, que podem ser bens primários, como preceitua o princípio da diferença rawlsiano. Neste viés, reitera-se, a distribuição visa a atingir um determinado estado de coisas, ou objetivos. Por outro lado, existem teorias que dizem que o foco deve estar, e se restringir, à garantia de oportunidades. Quem defende esta posição, normalmente entende que avançar para a

questão dos resultados é levar a teoria “longe demais”. O princípio rawlsiano da igualdade de oportunidades, por exemplo, contenta-se com o fato de que todos possam competir em igualdade por cargos e posições sociais. Se as pessoas de fato obtêm aquilo que desejam, será uma questão de esforço, de empenho, de assumir riscos e também de sorte, o que escapa ao princípio.

A forma de se distribuir dependerá do critério escolhido. Esta pode ser regida por um princípio agregativo ou por um princípio distributivo. O princípio distributivo “só se interessa pela dispersão interindividual do *distribuendum* normalmente para minimizá-la” (VAN PARIJS, 1997, p. 213). Pode se dar por completo igualmente, ou seja, todos recebem do mesmo e na mesma medida, ou segundo um teste de não-inveja, no qual tenta-se dar a cada um aquilo pelo qual manifesta-se a preferência. Ou ainda, tenta-se chegar ao ponto em que ninguém inveje completamente a cesta de bens do outro em detrimento da própria. Este critério revela uma preocupação com os níveis relativos. O princípio agregativo deixa de lado a ideia de dispersão para apoiar-se sobre a pretensão de maximizar, “com a soma ou com a média da variável escolhida como *distribuendum*” (VAN PARIJS, 1997, p. 213). Aqui a preocupação é com a eficiência, e com os níveis absolutos. Um utilitarista, por exemplo, tende a preferir este princípio porque pode ser que com esta distribuição consiga elevar a sociedade ao nível médio mais alto de bem-estar, ou de felicidade possível, pouco importando se para atingir esta meta alguns pessoas restaram com uma pequena porção daqueles bens.

Mais interessantes parecem ser as tentativas de liberais solidaristas conciliarem na distribuição as preocupações com a igualdade, com as preocupações com eficiência. Nestes termos, abandonam-se os critérios distributivos e agregativos puros, e se tenta de alguma forma combiná-los, criando-se um critério que seja misto. O critério *maximin*, de maximização do mínimo, é claramente uma dessas tentativas, porque preconiza que uma distribuição desigual pode vir a ser preferida à uma igualitária, se for mais benéfica para os desafortunados. Isso não é nada mais do que a igualdade como regra, sacrificada como exceção se assim for garantida maior eficiência na proteção daqueles em pior condição social. A intenção é não permitir que se promovam distribuições igualitárias estéreis, e nem se obter a eficiência às custas do sacrifício individual de direitos.

Em síntese, este tópico pretendeu assinalar os compromissos assumidos por Van Parijs em seu projeto de “busca”. E assinalar, principalmente, que ele pretendeu edificar uma teoria da justiça distributiva, de bases liberal, solidarista e prospectiva, e não perfeccionista, proprietarista e retrospectiva. Em *O que é uma sociedade justa?*, fica bem clara esta intenção:

“Percebemos que é na existência de uma ordem que não é somente pluralista, mas também democrática que o projeto de contribuir para a elaboração de uma teoria solidarista de justiça – que foi o meu ao longo de todo este livro, inclusive ao levar a sério os desafios proprietaristas – deriva sua pertinência” (VAN PARIJS, 1997, p. 230).

2.2 – Os princípios de justiça

Van Parijs afirma ter duas fortes convicções. A primeira, que será melhor abordada mais à frente, é a de que as sociedades capitalistas atuais estão permeadas por desigualdades inaceitáveis. A segunda é a de que a liberdade é de importância primordial (VAN PARIJS, 1996, p. 17). Uma convicção que aparece de modo explícito em sua teoria da justiça:

“O que é uma sociedade justa? Ela nada mais é, sugiro, do que uma sociedade livre, entendida como uma sociedade cujos membros são realmente tão livres quanto possível” (VAN PARIJS, 1994, p. 71).

É preciso evitar que o termo “sociedade livre” seja interpretado de modo equivocado, porque “una sociedad libre, considerada literalmente, y una sociedade de personas libres son dos cosas bien diferentes, y, en muchas ocasiones, dos cosas que

entran en conflicto” (VAN PARIJS, 1996, p. 36). Não interessa que a sociedade seja livre se os seus integrantes também não forem. Na verdade a liberdade da sociedade é encarada apenas como um instrumento para a liberdade dos seus membros, e não o contrário. Esta distinção simples, esconde uma questão relevante. Pense-se no exemplo de um país que vê-se situado em uma região belicosa, de fronteiras perigosas, suscetível a ameaças externas. Para garantir-se como um Estado livre e seguro, argumentam suas autoridades que a nação precisa determinar que todos os cidadãos maiores terão de prestar obrigatoriamente serviços militares durante alguns anos de suas vidas. Nesse exemplo, os cidadãos não são tão livres quanto possível, porque terão de abrir mão de vários planos pessoais em prol do serviço militar.

Uma sociedade justa, na visão do filósofo, será aquela que observa três princípios ou condições. Mas antes de apresentá-los é necessário apontar quais são as suas origens. Diferentemente de Rawls, Van Parijs não os extrai de um procedimento hipotético contratualista como a posição original. Neste ponto ele diz ser “anti-rawlsiano”, por recusar “atribuir um papel crucial ao procedimento construtivista da posição original” (VAN PARIJS, 1997, p. 219), mas ele revela-se rawlsiano quando diz que seus princípios apenas refletem “nossas intuições no que diz respeito a justiça” (VAN PARIJS, 1997, p. 10), para então apelar à já mencionada estratégia do “equilíbrio reflexivo” para justificá-los:

“Essentially it consists in formulating and testing a conjecture about the content of social justice that aims to be consistent with my considered judgements and hopefully those of some of my readers” (VAN PARIJS, 2003, p. 203).

Esta é, sem dúvidas, uma deferência à “filosofia política à maneira anglo-saxã”, da qual ele revelou ser admirador. O método consiste em se eleger um determinado princípio e submetê-lo a um teste, no qual deve ser aplicado a diversas situações hipotéticas, com vistas a se constatar se os resultados obtidos mostram-se compatíveis com aquilo que intuitivamente se acredita ser o correto, se ele está de acordo com os julgamentos morais particulares. Visa-se, acima de tudo, ver se o princípio escolhido

“sobrevive” a este teste. Desse vai-e-vem, a expectativa é atingir o ponto de equilíbrio. De modo ainda mais específico:

“the challenge consists in working out a coherent set of principles that simultaneously captures, as simply and fully as possible, the importance we intuitively attach to freedom, equality and efficiency, to empowering the weak, and to condemning free riding”. (VAN PARIJS, 2003, p. 203)

Após terem sido apresentados os motivos pelos quais Van Parijs interessou-se pelo tema, a sua intenção em formular uma teoria de justiça própria, as bases sob as quais ela está erigida, e o método empregado para seleção dos princípios, falta justamente apresentá-los. O que será feito logo abaixo. Na visão de Van Parijs, uma sociedade justa e livre é uma sociedade na qual:

- “1. Existe alguna estrutura de derechos bien defendida (*seguridad*).
2. En esta estructura cada persona es propietaria de sí misma (*propiedad de sí*).
3. En esta estructura cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (*ordenacion leximin de la oportunidad*)” (VAN PARIJS, 1996, p. 45).

A primeira condição ou princípio, é denominada de condição de segurança. Na sociedade justa deve existir uma “estrutura de direitos solidamente garantida” (VAN PARIJS, 1994, p. 71), que possibilite a vida em comunidade, o exercício das liberdades básicas, e que regule o direito de propriedade. É este também o ponto de partida rawlsiano, instituído no denominado princípio da igual liberdade. É um princípio liberal clássico, de modo que é aceito não só por liberais de esquerda ou igualitários, mas também pelos chamados liberais de direita, ou conservadores, como também podem ser chamados os libertários. A distinção é que estes últimos, na verdade, expandem esta condição de

segurança a um grau máximo, a ponto de inviabilizar qualquer possibilidade de se falar em justiça distributiva (VAN PARIJS, 1997, p. 164).

Aquela estrutura de direitos deve ser capaz de permitir que cada um seja “proprietário de si mesmo”, e que “cada pessoa tenha a maior oportunidade possível de fazer o que quer que deseje” (VAN PARIJS, 1994, p. 71). Ou seja, a estrutura de direitos deve garantir a existência da segunda e da terceira condições, respectivamente. Garantir e também condicionar. É preciso deixar mais clara esta afirmação. Na vida cotidiana, violar ou tentar violar os direitos dos outros, por exemplo, pode impactar diretamente na condição de proprietários de si mesmos de alguns e na liberdade de que estes dispõem. Basta pensar na hipótese em que alguém comete determinado crime, punido com pena de reclusão. Neste caso, o criminoso não poderá alegar em sua defesa que lhe é garantida a plena e irrestrita propriedade de si mesmo, ou que dispõe de toda a liberdade possível de fazer o que tem vontade, a ponto de não poder ser coercitivamente submetido ao cumprimento da pena. A máxima liberdade não é de modo algum compatível com a pretensão dos seres humanos de viverem em sociedade, e nem mesmo compatível com uma ideia intuitiva de justiça. Nestes termos, a ideia de direitos vem não para limitar, mas para conciliar a liberdade de todos.

A segunda e a terceira condições merecem ser melhor analisadas. A “propriedade de si mesmo” é um dos pilares do pensamento libertário. Na obra que aqui se analisa ela é expressão da sociedade livre que possibilita aos seus membros decidirem sobre o que fazer ou o que não fazer com a sua própria pessoa. Significa que as pessoas têm o verdadeiro controle sobre suas vidas. É vista como matéria de grau, de modo que pode ser aferida na prática em termos de âmbito e de profundidade. Com relação ao âmbito diz respeito à quantidade de pessoas que podem dizer-se legítimas proprietárias de si mesmas. Uma comunidade com grande população carcerária e com muitas pessoas submetidas à prestação de serviço militar obrigatório, por exemplo, seria uma comunidade na qual existem significativas restrições de âmbito ao princípio. A profundidade, por outro lado, é uma questão do quanto uma pessoa pode dizer-se proprietária de si mesma (VAN PARIJS, 1996, p. 25). E nestes termos demonstra em que medida a comunidade possibilita às pessoas decidirem a respeito de questões referentes às suas próprias vidas. Configuram uma redução de profundidade, as legislações que reprimem manifestações sexuais, ou que vedam ou criminalizam a eutanásia, por exemplo.

A questão da profundidade da propriedade de si mesmo, evidencia a tensão existente entre a democracia e a liberdade nas sociedades modernas. Pense-se no “exemplo do nariz”. Basta considerar por exemplo, que os membros de uma certa comunidade, são levados a decidir se seria permitido ou não realizarem-se cirurgias de redução de nariz (VAN PARIJS, 1996, p. 26). Surpreendentemente, vê-se ao final da deliberação, que a maioria votou por proibir a realização de procedimentos cirúrgicos dessa natureza. A democracia sem dúvidas há ter um papel significativo em qualquer modelo social que leve à sério a liberdade. Considera o filósofo que a relação na verdade é instrumental. A democracia não integra a esfera da justiça, mas “é de facto uma condição institucional absolutamente necessária para a (sua) realização” (VAN PARIJS, 1997, p. 228). Mas por outro lado, tem-se que a democracia pode prestar-se a reduzir a liberdade individual de modo arbitrário, tal qual se passa no exemplo apresentado. Ela pode impedir que cada um seja, de fato, “dono do próprio nariz”, o que significa que uma sociedade maximamente democrática pode não ser o mesmo que uma sociedade na qual os cidadãos são maximamente livres.

A terceira condição, ou princípio, é denominada “condição de oportunidade *leximin*”, e é a de maior destaque dentre as três. Ela consiste em uma fórmula denominada “*leximin*” ou ainda “*maximin* lexicográfico”. Nada mais é do que um *plus* ao “*maximin*” rawlsiano, ou a aplicação a ele da ideia de ordem serial ou léxica (RAWLS, 2008, p. 51). Nas palavras do filósofo:

“O *leximin* consiste em exigir que escolhamos, entre os estados possíveis, um daqueles em que o bem-estar do mais desfavorecido é mais elevado e, a seguir, entre esses, um daqueles em que o bem-estar do mais desfavorecido salvo um é mais elevado e, a seguir, entre esses, etc.” (VAN PARIJS, 1997, p. 159).

Esta condição expressa uma preocupação com a sorte, ou melhor, com as *oportunidades* dos membros mais desafortunados da sociedade, que naturalmente possuem maior dificuldade de viver segundo seus projetos pessoais de vida. Como dito, o “*leximin*” configura um *plus*, ou seja, passa pela maximização das possibilidades daqueles em pior posição na vida social. Mas não se esgota aí, preconiza uma busca

constante por arranjos sociais nos quais as classes como um todo possam estar em melhor condição quanto a oportunidades, sem que nenhuma outra saia perdendo. Observe o seguinte exemplo: considere atingido um patamar ótimo para a classe social mais baixa, ora denominada “C”, no qual, ao menos no momento, não se vislumbre um outro arranjo social em que seus membros possam ter maiores oportunidades do que as que a que têm agora. Nesta hipótese, deve-se ir em busca de um arranjo alternativo no qual as oportunidades de “C” não se reduzem, mas as oportunidades da classe mais baixa imediatamente acima, “B”, apresentam-se maiores do que naquele modelo anterior. Em seguida aplica-se o mesmo raciocínio: deve-se ir em busca de um arranjo alternativo no qual as oportunidades dos membros das classes “C” e “B” não se reduzem, mas as oportunidades da classe mais baixa imediatamente acima, “A”, no caso, apresentam-se maiores do que naquelas situações anteriores. Desse modo, afirma-se que este modelo preocupa-se com a oportunidade e com a liberdade de todos, quer sejam membros da classe “C”, mais pobre, “B”, média, ou “A”, rica. Defende-se ainda, que ele reflete uma preocupação com a possibilidade de todos terem chances de ir em busca do que desejam. Como se pode observar, o raciocínio explícito do princípio é o de que é possível maximizar as oportunidades de todos sem minimizar as de ninguém.

Os princípios de Van Parijs devem ser assim observados pela sociedade: como regra ela deve garantir a condição de segurança primeiro, que terá prioridade sobre a condição de propriedade de si mesmo, que uma vez garantida, deve ser prioritária à condição de oportunidade *leximin*, a “última” a ser concretizada. Ordinariamente não se deve garantir maiores oportunidades às custas da violação de direitos pessoais, incluídas aí as liberdade básicas e a posse de si mesmo. No entanto, entende-se que a prioridade apresentada acima não precisa ser estrita, ou rígida, que é necessário haver uma prioridade leve. O que isso significa? Que “perturbações leves da lei e da ordem podem ser toleradas se restrições de monta à liberdade de si mesmo ou desvios grandes da oportunidade *leximin* fossem necessárias para eliminá-las” (VAN PARIJS, 1994, p. 73), e que da mesma forma, uma restrição sutil às demais condições pode ser tolerada se representarem um ganho significativo para as pessoas em termos de oportunidade *leximin*.

Dos três princípios apresentados, emerge um único: o da “maximização da liberdade real de todos” (VAN PARIJS, 1997, p. 158). Este seria, na visão do filósofo, um princípio melhor do que o princípio da diferença rawlsiano, “do qual não é nada mais do que uma reformulação” (VAN PARIJS, 1997, p. 158). Reformulação porque dentre:

“as diversas tentativas de formular um critério que articule a eficiência e a igualdade, aquela que me parece a mais prometedora encontra sua expressão mais adequada no princípio da diferença de Rawls” (VAN PARIJS, 1997, p. 151).

Como visto, o princípio que irá reger a distribuição na teoria que se analisa será o da “maximização da liberdade real de todos”, que é muito próximo ao que rege a distribuição na obra de Rawls, o princípio da diferença. Em razão daquele que pode ser visto com um super-princípio, Van Parijs denomina a sua teoria da justiça de “Liberdade Real para Todos”. O filósofo belga, entretanto, se recusa a “ver no bens primários a formulação mais apropriada do *distribuendum*” (VAN PARIJS, 1997, p. 219). Para ele deve-se distribuir renda, e de modo universal e incondicional. Não é demais lembrar que os bens sociais primários extrapolam a questão da renda, e abarcam a riqueza, poder, autorrespeito, etc.

Antes porém de concluir este tópico, há que se pontuar que o trabalho está centrado na versão clássica, por assim dizer, dos princípios, presente na maior parte dos artigos do filósofo, e em sua obra mais densa sobre o tema, cujo título é *Libertad Real para todos: qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, publicada originalmente no ano de 1995. No artigo *Hybrid Justice, Patriotism and Democracy: a Selective Reply*, de 2003, publicado na obra coletiva *Real Libertarianism Assessed Political Theory after Van Parijs*, editada por Andrew Reeve e Andrew Williams, entretanto, ele promoveu uma sutil reformulação de seus princípios originais, apresentando-os na seguinte forma:

“(1) universal self-ownership,

(2) undominated diversity of comprehensive endowments,

(3) sustainable maximin distribution of the value of external endowments.” (VAN PARIJS, 2003, p. 202).

Entende-se que esta reformulação não invalida as considerações apresentadas anteriormente. Os três “novos” princípios continuam compatíveis com a ideia mais forte da teoria, de que a “distributive justice is a matter of distributing possibilities, or freedom, rather than results, and that one should focus upon the real opportunities available to each individual” (VAN PARIJS, 2003, p. 203). Argumenta-se que o filósofo pretendeu com a reformulação apenas tornar mais claros os seus propósitos, ao mesmo tempo em que procurou deixar mais coerente a sua grande proposição, que é a renda básica de cidadania. Como é comum aos estudiosos, promoveu-se apenas um retorno para se elucidar algumas questões que avaliou-se não terem sido bem abordadas. Nesta nova versão a relação prioritária dentre os princípios mantém-se tal qual fora apresentada:

“The fact that the three principles are ordered means that the first enjoys a soft priority over the second, and the second over the third. The softness means that a major improvement of the satisfaction of an inferior principle can justify a minor deterioration of the satisfaction of a superior principle” (VAN PARIJS, 2003, p. 202)

Após terem sido apresentadas as bases, o método e os princípios é preciso explorar as implicações e o lugar que a teoria de Van Parijs ocupa no âmbito das teorias de justiça.

2.3 – A liberdade real e o real-libertarianismo

À posição que defende que uma sociedade justa é uma sociedade no sentido apresentado no tópico antecedente, ou seja, que satisfaz a condição de segurança, a condição de propriedade de si mesmo e a condição de oportunidade *leximin* (VAN PARIJS, 1997, p. 176), Van Parijs deu o nome de *real-libertária*, uma corrente ele diz, ainda mais à esquerda do que a de alguns libertarianos de esquerda. Se, como dito, a

intenção foi formular uma teoria de justiça liberal e solidarista, como se chegou a uma concepção definida como libertária?

É preciso neste tópico situar melhor aquela posição acima dentro do quadro de teorias de justiça, e tentar esclarecer algumas questões. Primeiro há que se pontuar em que medida a concepção que se analisa é libertária, e em que medida esta está longe de sê-lo. Se há coincidência é porque “o libertarianismo é uma doutrina que pretende colocar a liberdade em seu centro” (VAN PARIJS, 1997, p. 164), e o real-libertário “conceives of justice in terms of distributing freedom” (REEVE, 2003, p. 2). Logo, este é o grande ponto em comum entre as concepções. Mas ela é ao mesmo tempo o grande ponto de divergências, conforme se verá adiante. Como visto, o real-libertarianismo de Van Parijs assenta-se sob três princípios de justiça. O primeiro corresponde à ideia liberal geral, voltado à proteção das chamadas liberdades básicas, ou negativas, ao passo que o segundo é tipicamente libertário, centrado na garantia a todos da plena propriedade de si mesmos. O terceiro princípio, todavia, introduz uma condição com a qual os libertários não podem aceitar, porque ele enuncia que uma sociedade justa deve assumir o compromisso de melhorar a sorte de todos os seus membros em termos de oportunidades, com especial atenção para a sorte dos seus membros mais desafortunados. Este princípio introduz a pretensão distributiva, e das três condições juntas, emerge então a concepção de justiça chamada de “Liberdade Real para Todos”. Mas em que consiste propriamente esta nova forma de se enxergar justiça e liberdade?

“É-se realmente livre, em oposição a ser apenas formalmente livre, na medida em que se possua os “meios”, e não somente o “direito”, para se fazer o que se tenha vontade” (VAN PARIJS, 1994, p. 75).

A posição *real-libertária* é, na verdade, crítica à posição libertária clássica. E somente poderia sê-lo, porque conflitam em diversos pontos. Conforme asseverou Álvaro de Vita, Van Parijs pretendeu, a seu modo, “voltar contra o libertarianismo seus próprios compromissos normativos” (VITA, 2007, p. 56). Tem-se que as duas teorias defendem com grande vigor a ideia liberdade, mas diferem substancialmente na forma pela qual enxergam-na. Os libertários entendem que “a única coisa que o Estado deve assegurar é a chamada “liberdade negativa” das pessoas” (GARGARELLA, 2008, p. 37),

e que não deve se preocupar com a chamada “liberdade positiva”. Van Parijs reconhece a importância da perspectiva formal ou negativa da liberdade, tanto que consagra-a em dois de seus princípios iniciais. Mas aponta que ela, por si só, é insuficiente para garantir ao homem a possibilidade de ser maximamente livre. E nestes termos, assume a defesa da dimensão positiva, que na sua obra recebe o nome “liberdade real”. No cerne da proposição reside a ideia de que o Estado deve fornecer os meios e os recursos necessários para que cada pessoa possa verdadeiramente viver como quiser. Logo, tem-se que a teoria que se analisa acena com convicções libertárias mas assume um forte compromisso com questões sociais. Qual o lugar deve ocupar esta concepção no âmbito das teorias rivais? Ciente das dificuldades que esta reflexão pode suscitar o próprio filósofo procura estruturar uma resposta à questão:

“onde esse libertarianismo real pode se situar no mapa das teorias existentes da justiça? Se o eixo esquerda/direita deve ser definido pelo grau em que uma posição atende aos interesses dos mais desafortunados é difícil pensar em uma posição que indiscutivelmente pudesse ser localizada à esquerda do libertarianismo real” (VAN PARIS, 1994, p. 73).

Não parece correta a sugestão de que apenas a esquerda preocupa-se com a questão dos mais pobres. Direita e esquerda efetivamente preocupam-se com eles, “apenas” divergem a respeito do modo pelo qual a questão social deve ser tratada. É certo que há uma divergência profunda entre um lado e o outro, mas ela, em linhas gerais, diz respeito ao papel que se entende que o Estado deve desempenhar com relação ao desafortunados e o tamanho que ele deve assumir, se deve interceder a fim ampará-los, ou se o Estado deve manter-se mínimo e se abster de intervir, acreditando-se que assim a situação resolve-se melhor. Após esta pequena digressão, há que se mencionar que o “real-libertarianismo” de Van Parijs tem sido classificado pelos seus pares, como uma teoria própria da vertente “libertária de esquerda”, uma corrente não muito homogênea de pensamento que teria sua origem mais remota nas obras de Hugo Grócio, Thomas Paine, Herbert Spencer e Henry George. Uma posição que combina a “libertarian assumption that each person possesses a natural right of self-ownership over his person

with the egalitarian premiss that natural resources should be shared equally” (KYMLICKA, 2005, p. 516).

2.4 – O Capitalismo de Renda Básica

Como dito, uma das duas maiores convicções de Van Parijs é a de que as sociedades capitalistas atuais estão permeadas por desigualdades inaceitáveis (VAN PARIJS, 1996, p. 17). Quais seriam estas desigualdades inaceitáveis? Seriam morrer de fome ou de frio nas cidades, ter negado o acesso a serviços mínimos de saúde, ser excluído de qualquer sistema de educação primária, não ter condições de satisfazer as próprias necessidades básicas, como a higiene pessoal etc. Uma dura realidade que atinge os desafortunados ao redor do globo, quanto mais nos países pobres ou subdesenvolvidos. Uma realidade “*inaceitável*” (porque existem desigualdades aceitáveis logicamente), dizem aqueles que entendem que a comunidade política deve garantir a seus membros tanto os direitos, quanto os meios, que lhes permitam viver uma vida minimamente digna (WHITE, 2008, p. s/n).

Seria o caso de se abandonar o sistema capitalista em razão das desigualdades existentes no mundo atual? Ou em nome de mais liberdade? Primeiro o filósofo descarta a adoção de qualquer tipo de regime puro. O socialismo puro, aquele no qual todos os meios de produção são de propriedade pública (VAN PARIJS, 1996, p. 24), é rejeitado porque uma sociedade livre não pode se resumir a contar com a propriedade privada de si mesmo. Se está se falando em liberdade, se está falando também em propriedade privada de bens externos (VAN PARIJS, 1996, p. 29). Quando estes estão todos nas mãos da coletividade, depende-se dela para se realizar aquilo que se tem vontade, razão pela qual a liberdade parece prejudicada nesta vertente. O capitalismo puro, por outro lado, visto como aquele sistema no qual a propriedade dos meios de produção está toda nas mãos dos particulares, também não merece ser a via eleita. Ele não trabalha bem a apropriação original de bens exteriores e dá máxima importância à proteção dos direitos

de propriedade. Limitando-se à proteção da liberdade negativa, é concebível que alguém neste arranjo possa ser plenamente livre, podendo ir e vir, reunir-se com outros, acreditar no que quiser, e, ainda sim, morrer de fome, se não conseguir adquirir o alimento, ou contar com a caridade de alguém. A liberdade nesta vertente parece insuficiente.

Abandonadas as formas puras, tem-se que ao tempo em que Van Parijs escreve, as experiências socialistas frustradas mostraram que este sistema “constitui um instrumento muito deficiente” (VAN PARIJS, 1996, p. 70) para alcançar os objetivos interessantes que apregoa. O que os socialistas prometeram, não conseguiram entregar. Mais proveitoso parece ser tentar redesenhar o capitalismo, conferindo-lhe uma nova roupagem, que seja compatível com a concepção de sociedade livre e justa que o filósofo defende. “Capitalismo de renda básica” é o nome conferido a esta nova via, uma expressão que

“se refere a um regime sócio-econômico em que a maior parte dos meios de produção é de propriedade particular, enquanto cada cidadão recebe, além de qualquer renda que possa obter da participação nos mercados de trabalho ou capital ou que se deva a algum *status* específico, uma substancial renda incondicional” (VAN PARIJS, 1994, p. 69).

Este é o sistema no qual as desigualdades inaceitáveis serão reduzidas, ou quiçá suprimidas. Como visto, ele passa por uma distribuição universal e incondicional de renda. Esta renda é a implicação mais concreta ou palpável da teoria de justiça de Van Parijs e de seu capitalismo de renda básica. Ela evidencia o modo pelo qual a concepção distributiva do filósofo ganha forma. Por estes motivos, ela merece uma análise mais aprofundada, que será levada a efeito no próximo capítulo.

3 – A Renda Básica de Cidadania

A Renda Básica de Cidadania é uma proposição central na teoria de justiça de Philippe Van Parijs. É a inovação em termos de distribuição a que este trabalho volta-se a analisar. Neste capítulo, a intenção é descrevê-la em pormenores, mas, antes de levar esta tarefa à efeito, entende-se ser proveitoso apresentar desde já uma ideia que lhe é correlata e que servirá a fornecer uma boa noção do que se está falando:

“DÊEM A TODOS os cidadãos uma renda modesta, porém incondicional, e deixem-nos completá-la à vontade com renda proveniente de outras fontes.” (VAN PARIJS, 2000, p. 179).

3.1 – As origens

Nesta parte a intenção não é abordar a medida em si. Isso será desenvolvido no tópico seguinte, no qual a renda básica terá analisadas as suas características principais. Por ora, o interesse está em apresentar o pano de fundo que possibilitou que se evoluísse em direção tanto ao panorama, quanto ao conceito atual da proposta. Ou seja, o desafio é desenvolver este tópico, e concluí-lo exatamente no ponto aonde começa o seguinte. De modo mais específico, serão apresentados a seguir determinados antecedentes da proposição, algumas obras que lhe serviram de inspiração e certos debates que contribuíram para incrementar o interesse pelo tema.

A renda básica diz respeito à uma maneira de se transferir renda à todos, uma maneira universal e incondicional. Questiona-se: quais são os modelos de transferência de renda que a precederam? A resposta diz respeito à proteção que se entende que a sociedade deve prestar a seus membros. Observa-se na história recente a existência de

três fases significativas. Na primeira, que se pode dizer de transição, começa-se a se questionar se não caberia, ou melhor, se não seria também responsabilidade dos entes públicos assistir aos mais pobres, ou se esta seria uma tarefa de caráter exclusivamente privado. Na segunda fase, a classe trabalhadora, que ganha corpo, passa a reivindicar maior proteção do que a fornecida pela assistência, que é então colocada de lado pelas autoridades públicas, que promovem a criação de sistemas de seguridade social. Na terceira fase, os Estados se dão conta de que, por motivos variados, uma dada parcela de seus cidadãos encontra dificuldades em conseguir postos no mercado de trabalho e acaba ficando excluída da proteção conferida pela seguridade social, e que para lidar com esta situação terão de revisar suas políticas de assistência social, e criar programas de fornecimento de algum tipo de renda mínima. Estas fases merecem ser melhor abordadas, o que se se fará a seguir.

Por muitos séculos a ajuda aos desfavorecidos ficou limitada à caridade, uma ideia estreitamente ligada às crenças religiosas e à religião, ou ao altruísmo e à liberalidade. Os atos de caridade eram vistos como oportunidade para se demonstrar duas virtudes: “generosidade da parte do doador e humildade da parte do beneficiário” (FLEISCHACKER, 2006, p. 74). Na verdade, tanto mais ajudado o necessitado seria, quanto mais inclinado fosse às doutrinas e preceitos daquela organização religiosa prestadora do auxílio, tendo em vista que era das instituições religiosas que na maior parte das vezes a ajuda provinha. Fato é que os desafortunados neste modelo não recebiam a proteção mínima suficiente, o que fez com que alguns comesçassem a repensá-lo. Nestes termos surgem as bases mais remotas da renda básica de cidadania, que estão nas obras *Utopia* de Thomas More, de 1516 e *De Subventionem Pauperum*, de Johannes Ludovicus Vives, de 1526. Estes humanistas foram, inclusive, contemporâneos, e chegaram mesmo a manter contato, especialmente no Corpus Christi College, vinculado à Universidade de Oxford, Inglaterra (CASINI, 2009, p. s/n).

Na obra de More, ou ainda, de São Thomas More, posto que o pensador inglês nascido em 1478 e falecido em 1535, foi canonizado pela Igreja Católica em 1935, tornando-se santo (BAKER-SMITH, 2014, p. s/n), é possível “encontrar a sugestão mais antiga de uma garantia de renda: o viajante Rafael a recomenda com eloquência ao arcebispo da Cantuária como instrumento bem mais eficaz que a pena capital para combater a criminalidade” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 37). Vives, em sua *Da assistência aos pobres*, concebeu um programa destinado a organizar a assistência

pública (CASINI, 2009, p. s/n), direcionado à administração municipal de Bruges. Argumenta-se que em sua obra pode ser encontrado um programa de renda mínima rudimentar, mas mais detalhado: a nível público, defende o filósofo, a ajuda seria mais eficaz e nestes termos, recomendável, porque nesta via se poderia exigir daquele “ajudado” a contrapartida do trabalho, o que não se poderia fazer a nível privado, no qual a ajuda se dá por ato de liberalidade, mediante a concessão de esmolas. Observa-se nestes clássicos a tentativa de se fazer algo mais pelos necessitados do que se vinha fazendo, e uma tentativa de se resolver uma questão social tormentosa.

O passar dos anos evidenciou que por trás da ideia de que a assistência aos pobres era também uma matéria do âmbito público, havia mais do que simplesmente preocupações humanísticas. Carlos V, por exemplo, no ano de 1531, tentou “regulamentar a assistência em toda a Holanda” (FLEISCHACKER, 2006, p. 75), trazendo-a para a si, ao que teve de lidar com a resistência oferecida pela Igreja. Tudo isso porque a ajuda a ser prestada não era livre e desinteressada, era também uma forma de se poder controlar, ou de ter maior domínio, sobre a imensa parcela de miseráveis. Um controle que o rei queria ter, tanto quanto queria a própria instituição religiosa, simplesmente porque as igrejas “que ofereciam caridade tendiam a atrair membros” (FLEISCHACKER, 2006, p. 75). Logo, vê-se que a edição das leis de assistência foi à época mais um campo para os dois principais atores políticos medirem forças. Em todo caso, deste embate pode-se observar que foi dado “um passo importante na transformação do auxílio aos pobres de um direito religioso em um direito civil” (FLEISCHACKER, 2006, p. 76).

As *Poor Laws* representam bem o momento de transição. As primeiras “leis dos pobres”, conforme tradução, foram editadas na Escócia em 1579, e na Inglaterra em 1601. Ainda que se possa suspeitar, tem-se que elas não são fundamentadas em termos de justiça, e ainda empregavam a linguagem da caridade e da misericórdia. Instituíram uma situação curiosa: o Estado arrogou para si a matéria e a consagrou em lei mas, ao mesmo tempo, determinou que prestação da assistência em si continuaria sob a responsabilidade das paróquias. Ou seja, anunciou-se uma grande transformação, mas na prática o mesmo ator continuou a desempenhar o papel principal, de modo que o cenário pouco se alterou: “as leis, na Inglaterra e em outras partes, deram continuidade às políticas anteriores da Igreja, que distinguiram entre pobres “merecedores” e “não merecedores” e

impunham punições severas àqueles que pecavam praticando a mendicância ao invés de trabalhar” (FLEISCHACKER, 2006, p. 76).

Alguns municípios levaram à sério a proposição de Vives à municipalidade de Bruges. Dentre as iniciativas municipais, uma merece destaque. Trata-se do que se chamou de “sistema de Speenhamland”, instituído pela municipalidade de Speen (na verdade por magistrados locais), localizada na Inglaterra, no ano de 1795. Esta medida, que esteve em vigor até 1834, ganhou notoriedade por conferir aos munícipes um mecanismo de garantia de renda mínima, ou algo semelhante. Para Karl Polanyi, no entanto, os magistrados ingleses fizeram mais do que isso, introduziram “uma inovação social e econômica que nada mais era que o "direito de viver”” (POLANYI, 2000, p. 100). Através da passagem abaixo, extraída de sua *A Grande Transformação*, pode-se ter uma noção de como o sistema funcionava:

“A famosa recomendação dos magistrados dizia: Quando o preço do quilo de pão de uma determinada qualidade "custar 1 shilling, qualquer pessoa pobre e diligente terá 3 shillings por semana para seu sustento, quer ganhos por ela própria ou pelo trabalho de sua família, quer como um abono proveniente do imposto dos pobres, e 1 shilling e 6 pence para o sustento de sua mulher e qualquer outro membro da sua família. Quando o quilo de pão custar 1/6, 4 shillings por semana mais 1/10. A cada pence acima de 1 shilling no aumento do preço do pão corresponderão 3 pences para ele e 1 pence para os demais” (POLANYI, 2000, p. 100).

A assistência é de certa forma colocada de lado com o advento do Estado Social, que traz em seu bojo a seguridade. Vê-se que “no século XIX, a Revolução Industrial e a desagregação rápida da solidariedade tradicional tornam cada vez mais premente a necessidade de modos de proteção social que ultrapassem o quadro restrito de ajuda aos indigentes” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 39). É figura de destaque na condução deste processo o político prussiano Otto von Bismarck, que elaborou um sistema de proteção social que tem como eixos, o trabalho e os trabalhadores, a ser financiado por uma parcela extraída dos próprios rendimentos auferidos com a

atividade laboral. Vê-se assim que da assistência, passa-se a um novo sistema (sem que se abandone, claro, a primeira), que já nasce com lugar na agenda, como política pública de grande envergadura.

O sistema de seguridade, nos termos acima apresentados, no entanto, não oferece a proteção adequada para aqueles que não conseguem trabalho e não conseguem trabalhar. É preciso ter em mente que a solidariedade fica restrita aos associados. Eis então que diversos países começam a revisitar os programas assistenciais que haviam colocado de lado, mas não abandonado, ressalta-se, de forma a adotar políticas de garantia de renda mínima. Países como, a título de exemplo, a Grã-Bretanha, em 1948, por influência do trabalho de William Beveridge, Países Baixos, em 1963, Bélgica em 1974, e França em 1988, com sua “renda mínima de inserção” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 40). Medidas que também o Brasil adotou, de transferência condicionada de renda mínima, hoje unificadas sob a chamada “Lei do Bolsa-Família”, lei 10.836 de 2004. Ainda que estes programas contemham diferenças entre si, são políticas sociais focalizadas na situação dos cidadãos mais pobres e necessitados, razão pela qual são condicionadas, e demandam, em maior ou menor medida, a comprovação da situação de miserabilidade familiar, da ausência de outras fontes de renda, ou do ganho de rendimentos muito baixos, do fracasso na busca por emprego, ou da incapacidade total para o trabalho. Normalmente, quem requer o benefício terá de prestar contas ao ente estatal e comprovar que segundo aqueles critérios, enquadra-se no perfil de destinatário. Estas são algumas das etapas que antecedem a renda básica. Delas não se pode dizer superadas porque a assistência e a seguridade, desde que criadas, nunca foram abandonadas enquanto políticas públicas. É fácil perceber como a renda básica representa um passo adiante em relação aos mecanismos tradicionais de proteção, porque, antecipasse, ela não se vê limitada por quaisquer das mencionadas condicionalidades.

A renda básica é inovação, uma proposição da contemporaneidade, e também uma ideia para o futuro, asseveram seus defensores. Mas ela é tudo isso, ao mesmo tempo em que busca inspiração no passado, em escritos como a *Justiça Agrária*, do filósofo inglês Thomas Paine, e também na obra de alguns dos chamados socialistas utópicos. A começar por Paine, tem-se que naquela sua pequena obra vê-se expressa sua crença no fato de que a pobreza, novamente ela, é criação da civilização e não algo que provenha do estado natural. No estado natural, no entanto, ele reconhece que não se encontram disponíveis as técnicas e as tecnologias avançadas presentes na civilização. Logo, afirma

ser preciso promover a conciliação destes cenários, preservando-se o que a sociedade construiu de bom, e eliminando o que nela constitui um mal. Até porque, regressar é algo que está descartado: a caça, a pesca e a coleta de alimentos não seriam capazes de sustentar o contingente populacional existente à época, quanto mais o atual. Ele entende ser possível promover a conciliação mencionada acima, através da criação de um Fundo Nacional, como se pode ver abaixo:

“To create a National Fund, out of which there shall be paid to every person, when arrived at the age of twenty-one years, the sum of Fifteen Pounds sterling, as a compensation in part for the loss of his or her natural inheritance by the introduction of the system of landed property.

AND ALSO,

The sum of Ten Pounds per annum, during life, to every person now living of the age of fifty years, and to all others as they shall arrive at that age”. (PAINE, 2014, p. 557).

Este fundo estaria centrado na ideia de que o homem “did not make the earth, and, though he had a natural right to occupy it, he had no right to locate as his property in perpetuity any part of it: neither did the Creator of the earth open a land-office, from whence the first title-deeds should issue” (PAINE, 2014, ps. 556-557). A distribuição preconizada, para não restar dúvidas, seria devida porque a terra é propriedade comum da raça humana. Logo quem dela se assenhora e cultiva, fica devedor aos demais de um valor a ser pago a título de “aluguel” do solo. A proposta é fundamentada de modo bem claro, sem recorrer à assistência e à solidariedade, abordadas na página anterior, mas sim com apelo aos termos “direito” e “justiça”, como se pode observar na seguinte passagem: “It is not charity but a right, not bounty but justice, that I am pleading for.” (PAINE, 2014, p. 561).

Revisitando Paine, Bruce Ackerman e Anne Alstott propuseram algo semelhante na obra *The Stakeholder Society*, de 1999. Asseveraram que a sociedade, no caso o governo federal dos Estados Unidos, deveria conceder uma prestação em certo

valor (à época oitenta mil dólares, valor este que mantiveram em artigo de 2004, intitulado *Why Stakeholding?*) a cada um de seus membros quando estes estiverem na transição para a vida adulta. Mais especificamente quando atingirem a idade de vinte e um anos. Defenderam algo próximo do que havia defendido Paine aproximadamente dois séculos antes, como se pode ver na seguinte passagem: “When a young couple begin the world, the difference is exceedingly great whether they begin with nothing or with fifteen pounds a piece.” (PAINE, 2014, p. 562). A concessão de Ackerman e Alstott contudo não estaria completamente livre de condicionantes: “First, she must graduate from high school. Without a high school diploma, she receives a variation on basic income—interest on her stake each year. Second, she must stay clear of crime” (ACKERMAN; ALSTOTT; 2004, p. 43). Ou seja, na proposição contemporânea para ter direito a receber o benefício será preciso concluir o que no Brasil corresponderia ao ensino médio, e ao mesmo tempo, que não estar envolvido com atividades criminosas.

Como dito, a renda básica também foi influenciada pelos estudos de alguns pensadores pertencentes a uma corrente denominada de socialismo utópico. Dentre eles destaca-se Thomas Spence, Charles Fourier, Vitor Considérant e Joseph Charlier. De modo geral quem escreve uma utopia “não pretende destruir a realidade atual que a aceita no que ela tem de melhor; portanto, a sociedade que ela mostra é apenas sua projeção, na qual os aspectos positivos são "maximizados”” (MAFFEY, 1998, p. 1286). É possível inclusive, escrevê-la sem ser necessariamente um utopista. É porque para sê-lo, faz-se necessário acreditar, de fato, que o cenário imaginado pode vir a existir. Os pensadores citados, a grosso modo, parecem ter essa crença. Fourier por exemplo concebeu um formato de sociedade ideal centrado em falanstérios, “pequenas comunidades não mais dilaceradas pela concorrência e pelo conflito dos interesses” (BEDESCHI, 1998, p. 207). Vitor Considérant, seu discípulo, notabilizou-se por suas tentativas de construir e instalar uma dessas propriedades comunais na cidade de San Antonio, no estado americano do Texas (QUEIROZ, 1990, p. 9). Um falanstério chegou até mesmo a ser instalado no Brasil, no ano de 1841, no estado de Santa Catarina (QUEIROZ, 1990, p. 6).

O termo socialismo, por seu turno, foi empregado ao longo da história sob múltiplos significados, porém se se pode dentre eles identificar um denominador comum, tem-se que este estaria na:

“transformação substancial do ordenamento jurídico e econômico fundado na propriedade privada dos meios de produção e troca, numa organização social na qual: a) o direito de propriedade seja fortemente limitado; b) os principais recursos econômicos estejam sob o controle das classes trabalhadoras; c) a sua gestão tenha por objetivo promover a igualdade social (e não somente jurídica ou política), através da intervenção dos poderes públicos” (PIANCIOLA, 1998, ps. 1196-7).

O termo “socialismo utópico”, ganhou notoriedade por ter sido empregado em contraste com o termo “socialismo científico”, a versão defendida por Karl Marx e Friedrich Engels. Na realidade, “Marx criticou as utopias e Engels escreveu uma pequena obra intitulada *Socialismo utópico e socialismo científico*, na qual comparava e opunha duas concepções do socialismo e, como Marx, recusava o socialismo utópico” (CHAUÍ, 2008, p. 7). Na visão marxiana os utopistas apelavam a:

“universal ideas of truth and justice to defend their proposed schemes, and their theory of transition was based on the idea that appealing to moral sensibilities would be the best, perhaps only, way of bringing about the new chosen society” (WOLFF, 2011, p. s/n).

Algo que aquela visão propriamente rejeitava, posto que está embasada na ideia de que “the route to understanding the possibilities of human emancipation lay in the analysis of historical and social forces, not in morality” (WOLFF, 2011, p. s/n). O apelo de utopistas à moralidade, era para estes críticos, autodenominados “científicos”, como “dar um passo atrás”.

Mas de que forma as obras dos socialistas utópicos tangenciaram a ideia de renda básica? Spence, defendeu na Inglaterra, no final do século XVIII e começo do século XIX, através de um panfleto publicado em Londres, intitulado *Direitos das Crianças* (1797), que as comunidades adotassem um sistema no qual se utilizariam das propriedades privadas situadas em seus limites, para o custeio das despesas públicas do lugar, dividindo-se de três em três meses dentre seus membros o valor excedente auferido

(VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 42). Charles Fourier (1772-1837), por sua vez, além de conceber os mencionados falanstérios, asseverou que a ordem civilizada deve a cada homem um “mínimo de subsistência abundante” por ter violado os direitos fundamentais que são a liberdade de caça, pesca, colheita e pastagem” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 42), exercendo grande influência sobre pensadores como Vitor Considérant e Joseph Charlier, que contribuíram para a consolidação da ideia de que os países europeus deveriam adotar e distribuir algo que se assemelhasse a um abono universal.

Até mesmo John Stuart Mill, célebre pensador utilitarista, escreveu sobre o tema ao analisar na sua obra *Princípios de Economia Política* a concepção fourierista, da qual revelou ser admirador, chegando à curiosa conclusão de que ela justifica “a atribuição a cada um, seja ou não capaz de trabalhar, de um mínimo de subsistência” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 48). Veja-se a passagem abaixo:

“De todas as formas de socialismo, a mais habilmente elaborada, e a que mais se antecipou às objeções, é comumente conhecida sob o nome de Fourierismo. Esse sistema não contempla a abolição da propriedade privada e nem mesmo a da herança; pelo contrário, leva em conta, declaradamente, como um elemento na distribuição da produção, tanto o capital como o trabalho (...)Na distribuição, um determinado mínimo é primeiro dado para a subsistência de cada membro da comunidade, capaz de trabalhar ou não. O resto da produção é repartido em porções a serem determinadas de antemão, entre os três elementos: trabalho, capital e talento” (MILL, 1996, p. 272).

E complementou, ainda com relação à teoria fourierista:

“Mesmo um resumo tão breve deve ter evidenciado que esse sistema não faz violência a nenhuma das leis gerais que influenciam a ação humana, mesmo no atual estado imperfeito de cultura moral e intelectual; seria, portanto, extremamente precipitado afirmar que esse

sistema não possa alcançar sucesso, ou que seja incapaz de atender a uma grande parte das esperanças nele depositadas pelos seus partidários” (MILL, 1996, p. 274).

Apresentados alguns dos antecedentes e algumas das obras que influenciaram a formulação da renda básica de cidadania, é preciso destacar de qual contexto ela emerge de modo mais direto na contemporaneidade. No século XX observa-se um caminhar impreciso e cambaleante em direção à ideia. Nesta época, não de modo muito diverso do que aconteceu em outros tempos, problemas e reivindicações sociais ganharam relevância, cada vez mais em razão da combinação dramática entre pobreza e desemprego. Fatos que motivaram muitos estados a revisitarem suas políticas de assistência e de seguridade social, alguns deles adotando programas de renda mínima, limitados por condicionalidades. Diversos intelectuais formularam proposições, ao mesmo tempo, próximas a renda básica, em alguns aspectos, e distantes em outros, estimulando o debate. Bertrand Russel, ganhador do Nobel de Literatura em 1950, ao refletir a respeito do sistema político em uma obra sua de 1918, *Roads to freedom*, teria sugerido a distribuição a todos de uma renda, em valor não muito alto, mas capaz de dotar o beneficiário de um meio de satisfazer suas necessidades vitais (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 52). George Douglas Howard Cole, ex-professor da Universidade de Oxford, e James Meade, também vinculado à prestigiada universidade inglesa, e vencedor do prêmio Nobel de Economia em 1977, defenderam, cada um a seu turno, a adoção pelos governos de programas de concessão de renda sob a forma de um “dividendo social” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 51).

Nos Estados Unidos da América, Milton Friedman, economista laureado com o Premio Nobel de Economia de 1976, entendendo ser necessário reformar o modelo social de estado, chegou a defender a instituição de impostos negativos, mais especificamente do imposto de renda negativo, um “crédito de imposto prefixado e reembolsável acoplado a uma tributação linear de renda” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 52). James Tobin, outro economista americano agraciado com o prêmio Nobel de Economia, agraciado em 1981, defendeu que se expandisse a ideia de renda mínima, tornando-a “mais geral e mais generosa do que os programas de assistência existentes” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 53). No mesmo

país, outro economista, Robert Theobald, manifestou-se no sentido de que “uma proposta mais vaga de renda mínima garantida inspirada na convicção de que a automação tende a tornar obsoleto o trabalho remunerado, e que uma renda distribuída pelo Estado sem contrapartida é essencial para garantir a manutenção do consumo” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 52). Todas aquelas proposições mencionadas acima, são exemplo de como o debate manteve-se aceso, porém sob múltiplas acepções.

A renda básica no sentido que de modo mais direto interessa a este trabalho ganhou força e projeção, no entanto, através dos trabalhos e pesquisas desenvolvidos no seio da Universidade Católica de Louvain, localizada na Bélgica. Nesta instituição, um grupo de estudiosos denominado “Coletivo Charles Fourier”, formado por Paul-Marie Boulanger, Philippe Defeyt e Philippe Van Parijs, ligados aos departamentos de demografia, economia e filosofia, respectivamente, elaborou no ano de 1984, um estudo intitulado justamente de *A renda básica de cidadania*, e o submeteu à participação em um concurso nacional a respeito da temática do futuro do trabalho, promovido pela *Fundação Rei Balduino*. Este estudo, para a surpresa de seus autores, acabou sendo premiado, o que possibilitou a eles, promoverem a realização de um congresso na cidade sede da universidade, Louvain-la-Neuve, no mês de setembro de 1986. Este evento reuniu à época, pesquisadores interessados no tema espelhados por diversos países, notadamente da Europa. Os participantes perceberam que podiam instalar um fórum permanente para debates e estudos, de modo que decidiram então criar a Rede Europeia de Renda Básica (Basic Income European Network). E mais, assumiram o compromisso de realizar não só outros evento menores, mas também congressos maiores a cada dois anos. A partir do ano de 1988, criaram uma revista sobre o tema, que desde então vem sendo publicada ininterruptamente em três edições por ano. Por expandir-se e receber a adesão de participantes de outros continentes do globo, concordaram seus membros no congresso de Barcelona, em 2004, que a Rede Europeia deveria ser transformada em algo de escala global, o que fez com que ela desse origem a atual Rede de Renda Básica da Terra (Basic Income Earth Network), na sigla inglesa, BIEN (SUPLICY, 2008, p. 75).

De More e Vives, passando por Paine, pelos socialistas utópicos, pelos debates contemporâneos, chegando-se à BIEN, dá-se por concluída esta etapa. É tempo de se centrar na medida em si, e de analisar as suas características principais.

3.2 – O conceito

O objetivo deste tópico é apresentar a versão de Renda Básica que defende Philippe Van Parijs. Ela ocupa posição central em sua teoria intitulada “Liberdade real para todos” porque consiste na via pela qual dá-se a distribuição. Diz respeito aos meios necessários para que se possa ser realmente livre e não apenas formalmente livre. Entende-se que a melhor forma de se iniciar a abordagem é desde já apresentar o seu conceito principal:

“Renda básica é uma renda paga por uma comunidade política a todos os seus membros individualmente, independentemente de sua situação financeira ou exigência de trabalho”. (VAN PARIJS, 2000, p. 179).

A renda básica é, em essência, uma renda, em que pese a redundância. E que deve ser paga em dinheiro, pois esta forma “propicia maior eficiência, grau de liberdade, menor possibilidade de desvios e economia de tempo para as pessoas” (SUPLICY, 2002, p. 143). E deve ser prestada com periodicidade, porque é “poder de compra fornecido a intervalos regulares” (VAN PARIJS, 2000, p. 180). O pagamento pode se dar de modo semanal, mensal, trimestral, semestral, anual etc. Agora foge à periodicidade e à proposta, toda espécie de benefício concebido para ser pago ao beneficiário uma única vez em sua vida e nunca mais. A ideia é renovar as possibilidades das pessoas perseguirem seus objetivos, e não lhes entregar tudo de uma vez e dizer “façam o melhor que puderem e não esperem por uma nova prestação”.

A medida deve ser instituída por uma comunidade política e nestes termos ser paga com recursos públicos. Tal qual na obra aristotélica, aqui também a distribuição dá-se do todo às partes. Por comunidade política pode-se entender o Estado-nação, bem como entidades políticas supranacionais, como por exemplo, a União Europeia, ou ainda, entidades subnacionais, como Estados-membros, Departamentos, Cantões, Municípios etc. O custeio dependerá das características particulares do órgão instituidor. A grossas linhas, o ente poderá financiá-la da mesma forma pela qual financia suas despesas

ordinárias, ou poderá fazê-lo através da instituição de um imposto específico, ou ainda através da distribuição de algum renda proveniente da exploração de um recurso natural. Estes são apenas exemplos de como se pode tentar equacionar a importante questão do financiamento. Todavia, acredita-se que ela está muito ligada a fatores contingenciais de caráter econômico que escapam à finalidade deste trabalho.

A questão a respeito do valor que o benefício deve assumir também está diretamente ligada às possibilidades financeiras do ente instituidor do benefício. Preceitua-se que ela seja fixada no percentual máximo que as tais possibilidades permitam, e que “seja sustentável de um ano ao outro e de uma geração à outra” (VAN PARIJS, 1994, p. 81). Questiona-se: o valor deve ser fixado levando-se em conta os dados locais referentes aos níveis de pobreza da população? Ainda que à primeira vista pareça que a resposta seja que sim, “nada na definição da renda de cidadania, implica que o seu valor seja suficiente para cobrir as necessidades fundamentais de alguém, nem que deva se limitar a isso” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 68). Entende-se que a renda básica não é um benefício focalizado, ainda que possa, supõe-se, reduzir a pobreza e os índices de desemprego. Mas ela não foi concebida para atingir diretamente estas finalidades. Este ponto permite a abertura para se abordar um assunto maior. Van Parijs justifica a renda básica mediante “a suposição de que as capacidades das pessoas, ou seus recursos internos, são idênticos” (VAN PARIJS, 1994, p. 80), ou seja parte da premissa exatamente oposta à que partiram Aristóteles e Rawls. Para ambos a distribuição deve espelhar a desigualdade característica das pessoas, segundo um critério de proporcionalidade. Mas Van Parijs pretende justificar uma distribuição igualitária:

“se realmente levamos a sério assegurar a liberdade real para todos — e se estamos dispostos a abstrair por um momento tanto das considerações dinâmicas quanto das diferenças interpessoais de capacidades —, então o que temos que objetivar é a renda incondicional mais elevada para todos que seja compatível com a segurança e com a propriedade de si mesmo” (VAN PARIJS, 1994, p. 94).

Como fecha-se os olhos às diferenças, via de regra, o valor da renda básica será sempre o mesmo para todos (a exceção pode-se dar em razão da idade conforme será

visto). Eis mais um traço desta teoria que a distingue da dos mencionados filósofos, que procuraram teorizar justamente com a finalidade de justificar uma distribuição desigual de bens. De modo excepcional, no entanto, pode ser que o valor da renda básica tenha de vir a ser reduzido, ou até mesmo chegar a zero. Tudo isso para que algumas pessoas em razão de suas particularidades possam receber uma transferência específica a fim de que sua dotação abrangente (recursos internos mais recursos externos recebidos) não seja “pior do que o de alguma outra pessoa na sociedade em questão” (VAN PARIJS, 1994, p. 81). Neste ponto Van Parijs mostra que sua proposição não é completamente insensível para com os traços pessoais. Mas o fato é que desigualdades individuais não abalam as bases da renda básica, e somente podem vir a afetá-la reduzindo o valor a ser distribuído, que reitera-se, será concedido em parcelas iguais todos. É o que explicita a passagem abaixo:

“Enquanto esse tipo de influência se verificar, transferências específicas aos menos capacitados terão de aumentar à custa da renda básica universal até o ponto em que todos sejam capazes de ter acesso a uma renda que satisfaça pelo menos as necessidades básicas. Em uma sociedade pobre, é possível que isso signifique reduzir a zero a renda básica — e até mesmo, com efeito, convertê-la a cifras negativas (na forma de um imposto lump sum), se isso não fosse impedido pela condição de propriedade de si mesmo” (VAN PARIJS, 1994, p. 81).

A comunidade política deve fornecer a renda básica a todos os seus membros considerados individualmente. Nesse ponto ela contrapõem-se a programas condicionados de renda, como o brasileiro “Programa Bolsa Família”, presente na lei 10.836/2004 (BRASIL, 2004b), que como o próprio nome sugere tem a família como núcleo de referência. Se existe alguma característica ou dado pessoal que pode influenciar no direito a receber o benefício é a idade. Parece natural que os aportes regulares passem a ser fornecidos a quem atinge a maioridade, porque antes dessa fase o ser humano, por exemplo, não saberia como plenamente administrá-los. E a maior parte das concepções de renda básica sinalizam neste sentido (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 76). Mas é possível também conceder uma renda ao indivíduo por toda a sua vida. Nesta

modalidade tanto pode o destinatário receber um valor igual, ou variável, a depender da fase em que se encontra: infância, adolescência, vida adulta ou velhice. É preciso destacar, que o que é essencial é que o benefício seja concedida à todos os membros adultos da comunidade.

A comunidade política deve prestá-la independentemente da situação financeira do beneficiário. O mais rico e o mais pobre dos homens tem o direito de recebê-la, e no mesmo valor. Van Parijs não adota um critério de proporcionalidade porque não pretende dar mais a um do que a outro em razão do mérito, nem mais a um e menos a outro se isso se reveste em benefício aos desafortunados. Ele pretende dar a todos e do mesmo, ainda que para um a renda básica represente muito, e para outro não represente nada. Tudo isso porque ela “constitui uma transferência *a priori*” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 76). Se ainda não ficou claro:

“o aspecto mais notável da renda básica é sem dúvida o fato de que ela é paga, e no mesmo valor, igualmente a ricos e pobres, sem levar em consideração o seu nível de renda”(VAN PARIJS, 2000, p. 184).

Se este é o aspecto mais notável é difícil aferir, mas certamente é dos mais polêmicos. A ideia é de que ela não opera como os sistemas tradicionais *ex post*, do tipo: “comprove preencher os requisitos, para então receber a prestação”. Ela é *ex ante*: “apenas cadastre-se e receba”. Tudo isso porque, como visto ela é insensível às desigualdades que caracterizam os homens. Afirma o filósofo, ciente das críticas que receberá, que sua proposta “não torna os ricos mais ricos” (VAN PARIJS, 2000, p. 185). Ele argumenta que é preciso observar a forma pela qual o benefício será custeado, antes de se promover qualquer raciocínio precipitado. Se o recurso a ser dividido dentre a população vier por exemplo do ganho que a comunidade auferir com a exploração de algum recurso público como o petróleo, o ferro, ouro e etc., à primeira vista todos ficam em alguma medida mais ricos. Inclusive os mais ricos. Basta pensar que o destinatário recebe uma quantia para a qual não contribuiu, e que esta, por menor que seja, já configurará um acréscimo líquido em seu patrimônio. Agora, se o recurso a ser dividido provém, por exemplo, de um imposto externo, é possível que os ricos financiem o que recebem e uma parcela significativa do restante. Nesse cenário, a situação se altera, porque o patrimônio dos mais

pobres é incrementado em um nível superior, ao que é acrescido ao patrimônio dos mais ricos. Há que se considerar ainda que, em razão da renda básica ser concedida sem a necessidade de submeter seus destinatários ao “teste da renda”, ela permite a estes receberem cumulativamente outros benefícios sociais. A questão é se não há risco de os outros benefícios serem perdidos em razão do recebimento da renda básica. Vê-se que uma vez concedida, algum tipo de ajuste no sistema de seguridade e assistência social terá de ser feito.

O benefício em análise deve ser concedido sem exigir dos seus beneficiários qualquer tipo de contrapartida e de compromisso para com o trabalho. Trabalhar ou não trabalhar é algo que as pessoas devem fazer se assim desejarem, e o Estado libertário de esquerda, neutro e mínimo, não pode recriminar aqueles que optam por viver do ócio. Recriminar o ócio significa encampar uma dada visão de mundo, o que o ente público deve se abster de fazer.

Além de garantir a real-liberdade à todas as pessoas, aumentando-lhes as possibilidades de viverem como desejam, a renda básica ainda teria duas outras vantagens: a de repercutir positivamente sobre a redução da pobreza e a de combater o desemprego. Apontam alguns que a renda básica seria um modo mais caro de se reduzir a pobreza, uma vez comparada com os métodos tradicionais. Parece custar menos identificar a população alvo mais pobre, e conceder recursos especificamente para que estes consigam atingir um determinado patamar definido como aquele em que se consegue viver com o mínimo de dignidade. É preciso ver então de que forma tentou-se refutar estas críticas. Primeiro Vanderborght e Van Parijs reconheceram parcialmente a procedência da alegação: “Este custo mais alto não nasce contudo, do fato de ser paga aos ricos e aos preguiçosos, mas sim de sua natureza estritamente individual e do fato de não penalizar o trabalho dos mais pobres” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 98). Para então asseverar que o custo mais alto existe em razão de se buscar trabalhar com a questão sob outro foco, centrado no indivíduo, e não na família como tradicionalmente se faz. Que esta seria a forma mais eficaz de reduzi-la e a que demandaria uma estrutura mais barata para operar. Fato é que quanto mais critérios são colocados como condições a serem observadas no momento do requerimento, como condição familiar, local de residência, renda mensal, comprovação de renda, prestação de contrapartida, maior será o custo do programa para o ente instituidor. Os critérios, não há dúvidas, oneraram uma estrutura que normalmente já opera com recursos limitados, além de abrirem portas para

desvios, fraudes e irregularidades. O ente público passa a ter de contar e a gerir diversos tipos de informação sobre seus cidadãos, na tarefa de zelar pela integridade do programa que instituiu. Mas não só, quanto mais criterioso e burocrático for o processo de cadastramento, mais difícil será para aqueles com pouca ou nenhuma instrução, conseguirem se desincumbir do ônus de comprovar que preenchem os requisitos para receberem o benefício. Aumenta-se o risco de que o processo deflagrado acabe restando abandonado por quem da prestação mais necessita.

Van Parijs também defende que a renda básica é uma medida que contribui para a diminuição do desemprego e para a valorização do trabalho. O que repercute ainda na questão da pobreza. Ele diz que os programas convencionais e atuais de renda mínima, estigmatizam e expõem seus destinatários a uma verdadeira “armadilha do desemprego”, porque não é incomum que estes sejam “penalizados” quando conseguem ser contratados. Nesta hipótese, ao elevarem sua renda através do trabalho, passam a não mais se enquadrar nas faixas definidas para beneficiários dos programas, o que faz com que deixem de receber a prestação assistencial, ou que passem a recebê-la num valor reduzido. A pessoa ganha de um lado, mas perde de outro. A crítica é que o “Estado-Providência tradicional pode ser qualificado legitimamente de “passivo”: não só concentra os benefícios nos “inativos” como também para mantê-los na inatividade” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 110). A renda básica, por outro lado, seria um estímulo à ação. Seus beneficiários tem a certeza de que podem aumentar seus ganhos sem que sejam punidos com a perda de nenhum valor, o que os estimularia a manterem-se em atividade. Ela teria o condão de dar um novo significado à palavra “trabalho” na vida de muitos: poderia tornar suportáveis os mais pesados; poderia ajudar a manter os menos lucrativos; poderia ajudar aos trabalhadores que querem se atualizar ou até mesmo mudar de ramo.

Estas foram as características e as vantagens principais da renda básica de cidadania apontadas por Philippe Van Parijs. No próximo tópico será promovida uma breve análise de como este tema foi acolhido no Brasil.

3.3 – O Brasil e a Renda Básica de Cidadania

A proposição de Philippe Van Parijs encontrou adesão “onde menos se espera” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2006, p. 29): no Brasil. Foi o primeiro país do mundo a adotá-la (SUPLICY, 2008, p. 124). As discussões a respeito da necessidade de se instituir algum tipo de renda mínima iniciaram-se com o já falecido doutor em economia pela *Carnegie Mellon University*, Antônio Maria da Silveira (SUPLICY, 2002, p. 119). Em artigo intitulado *Redistribuição de Renda*, publicado em 1975, ele, na esteira dos economistas americanos R. Theobald e M. Friedman, defendeu a adoção de “uma política de redistribuição através do imposto de renda negativo” (SILVEIRA, 1975, p. 3). Também defensor à época daquela proposta, Eduardo Matarazzo Suplicy tão logo teve contato com a inovação, passou a defender que o país deveria adotar a renda básica de cidadania. Pode-se dizer, que o político e economista brasileiro esteve desde a primeira hora envolvido com o tema, com o filósofo belga Van Parijs, com a Basic Income Earth Network, e com a Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, que inclusive lhe concedeu no ano de 2016 o título de doutor *honoris causa*, por ser um utopista infatigável, ilustre por seu engajamento em questões referentes a pobreza, corrupção e renda básica. Suplicy colaborou ainda com a fundação da Rede Brasileira da Renda Básica de Cidadania, RBRBC, entidade fundada em setembro de 2004, pelos brasileiros presentes no X Congresso da Rede Internacional de Renda Básica, que ocorreu em Barcelona, Espanha (SUPLICY, 2008, p. 86).

A renda básica é hoje no país um direito social, com previsão na Lei 10.835 de 8 de janeiro de 2004. É direito de brasileiros residentes, e de estrangeiros, que aqui residam há mais de cinco anos, receberem do Estado, uma prestação monetária anual de mesmo valor para todos. Nos termos do diploma normativo, mais especificamente do § 2º do artigo 1º, este benefício, que pode ser pago com periodicidade mensal e em parcelas iguais, deve ser “suficiente para atender às despesas mínimas de cada pessoa com alimentação, educação e saúde” (BRASIL, 2004a, p. s/n), respeitadas todavia, as disponibilidades orçamentárias.

A disposição legislativa todavia não chegou a ser implementada, de modo que permanece “esquecida”. Nenhum de seus destinatários recebeu qualquer tipo de verba em

seu nome desde o ano de sua instituição. O tema que consagrou não chegou a ser alvo de grandes debates, e o governo federal priorizou efetivar o disposto na Lei 10.836 de 9 de janeiro de 2004, que criou o “Programa Bolsa Família”. Um programa centrado no combate à pobreza extrema e à miserabilidade. Passados mais de dez anos sem que a ideia tenha “saído do papel”, tem-se que seus defensores não desanimaram por completo e ainda veem uma via pela qual ela pode vir a ser implementada:

“Um caminho que visualizo é a instituição de um grupo de trabalho interministerial para propor a evolução do Bolsa Família em direção ao cumprimento da lei que instituiu a Renda Básica de Cidadania no Brasil” (SUPLICY, 2014, p. s/n).

Suplicy justifica seu otimismo através do seguinte raciocínio:

“Atualmente, cerca de 11,1 milhões de famílias são beneficiadas pelo Programa Bolsa Família. Se considerarmos uma média de quatro pessoas por família, isso significa que aproximadamente 44,4 milhões de pessoas estão inscritas no Programa, o que corresponde a quase um quarto dos 186,7 milhões de habitantes do Brasil.” (SUPLICY, 2008, p. 9)

Sob esta ótica, o país realmente não está tão distante da instituição, quanto à primeira vista pode parecer. Todavia, o “caminho” a ser percorrido ainda é longo, e sobretudo, incerto. Sob a perspectiva econômica, por exemplo, existem diversos críticos da ideia, como o economista Marcelo Côrtes Neri, ex-presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA, que manifestou-se no sentido de que a extensão e transformação de um programa de transferência de renda em outro, de um condicionado para um universal, além de não ser a melhor forma de se erradicar a miséria, se traduziria em uma elevação substancial de gastos, com a qual não se está certo se o país pode arcar (NERI, 2007, p. 70). Ele ainda sugere que a medida poderia incentivar os mais pobres a terem mais filhos, e que poderia ser criada “uma indústria de certidões de nascimento

falsas”, como tentativa de se fraudar o sistema (NERI, 2007, p. 70). Sob a perspectiva política, há que se considerar, como bem pontuou Gargarella ao discorrer sobre o tema, que a estrutura institucional dos países menos desenvolvidos, como o Brasil, costuma ser menos articulada, e mais frágil ou menos estável (GARGARELLA, 2004, p. 304), o que dificulta a adoção de propostas heterodoxas como a renda básica.

Mas, ainda que o aspecto econômico e o institucional sejam fundamentais para se poder levar a proposição à sério, entende-se, que o principal é compreender que a renda básica de cidadania não é apenas um tipo de programa estatal de transferência de renda. É, na verdade, o ápice de uma teoria libertária de esquerda, centrada na maximização da liberdade real dos indivíduos através da distribuição universal e igualitária de recursos públicos, que apela a uma noção de justiça. De modo que é preciso enxergar que adotá-la não é apenas uma questão de possibilidade orçamentária, é, antes de tudo, assumir um compromisso com um modelo muito particular de sociedade justa. Este compromisso sim, parece ser o grande obstáculo à sua efetivação no Brasil.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi avaliar se a teoria da justiça de Philippe Van Parijs, através de sua expressão mais concreta, a renda básica de cidadania, pode ser efetivamente justificada em termos de justiça distributiva, tal qual o filósofo acredita poder ser. Mais especificamente procurou-se investigar se a teoria em questão deixa ou não de lado um elemento que defende-se, apesar do correr dos anos, mantém-se ínsito à tradição de se pensar a respeito de justiça e distribuição de bens, que é a ideia de proporcionalidade.

O primeiro passo consistiu em precisar o que se entende por “tradição de se pensar a justiça distributiva”, sob pena da expressão soar um parâmetro para análises vago e indeterminado. O capítulo inicial contou com uma breve menção às ideias de Platão, para logo passar a uma abordagem mais detida do “Livro V”, da *Ética a Nicômaco*. Sobretudo porque naquele pequeno livro, Aristóteles realizou o primeiro e, talvez mais influente estudo da história a respeito do justo, apresentando a sua conhecida classificação dos tipos de justiça. Ele defendeu que ao lado do sentido platônico de justiça, que ele chamou de “universal”, existiria ainda outro, ao qual definiu como “particular”. Na justiça particular, mais voltada às questões do dia a dia, pontuou que o justo está na ideia de proporção.

Esta vertente é subdividida em sua obra, em justiça corretiva, de um lado, que trata das relações entre particulares, nas quais as partes são tidas como iguais, e em justiça distributiva, de outro, que cuida da distribuição de honras e riquezas aos cidadãos, na exata proporção em que estes diferenciam-se um dos outros quanto ao mérito. O retorno a Aristóteles revelou a precisa origem do termo justiça distributiva, e aquele que é visto como o seu conceito original. Afinal, foi ele quem primeiro defendeu que o justo em um de seus sentidos diz respeito a distribuição de bens. Observou-se também que o filósofo não escreveu em defesa de uma distribuição igualitária, pois acreditava que cada um deveria receber bens na proporção restrita em que fez por merecer. A “tradição” começa aqui a ganhar forma.

Em seguida, apresentou-se uma breve análise do que se denominou de “período de transição”. A intenção foi retratar brevemente alguns desdobramentos estritamente necessários para que o conceito aristotélico fosse repensado, e para que a noção de justiça distributiva ganhasse os contornos que possui na contemporaneidade. Nestes termos, promoveu-se uma breve análise de algumas ideias de Rousseau, Smith e Kant, fundamentais para que se rompesse com uma crença influente que atravessou séculos e mais séculos intacta, a marginalizar uma enorme parcela da população nas sociedades em geral: a convicção de que os mais pobres nada mereciam além da caridade, e que deveriam ser mantidos na pobreza. Aqueles pensadores contribuíram para que uma mudança grandiosa na forma de se enxergar a pobreza entrasse em curso, e que ricos e pobres passassem todos a ser encarados como aquilo que verdadeiramente são: membros da mesma espécie humana. Eles chegaram muito perto de defender pela primeira vez, que o Estado, não por caridade, mas por justiça deveria distribuir bens aos desafortunados. Mas isto, todavia, na visão de Samuel Fleischacker, ficaria à cargo de um dos líderes da Revolução Francesa: Graco Babeuf.

A justiça distributiva em seu formato original não comportaria esta reivindicação. Ela de fato diz respeito à relação entre o todo e as partes, mas a divisão que orienta é regida por uma ideia restrita de mérito. A mudança de compreensão veio com John Rawls, um pensador sensível às questões de seu tempo e ao processo de transição que há muito estava em curso, impulsionado até mesmo pela Igreja Católica e por encíclicas papais. O filósofo americano fixou um novo conceito para o termo justiça distributiva, ao aliar os preceitos liberais com as questões de justiça social. Ele procurou superar tanto o intuicionismo, quanto o utilitarismo. Apresentou como alternativa, uma teoria baseada num procedimento de equidade a partir do qual as pessoas, sem atentar para seus interesses mesquinhos, escolheriam princípios de justiça para reger as instituições sociais de base. Os princípios que disse que seriam os escolhidos pelas pessoas, protegeriam as liberdades básicas e a igualdade de oportunidades, ao mesmo tempo em que não condenariam a existência de desigualdades sociais se estas estiverem a serviço daqueles em pior situação no meio social. Em sua obra a ideia de mérito ganha uma nova feição com relação a que possuía na concepção original, sobretudo em razão da preocupação que afligia o filósofo americano com a loteria natural e com a sorte dos desafortunados. Ela é expandida, e passa a prevalecer o entendimento de que todos merecem ao menos uma pequena parcela dos benefícios auferidos com a cooperação

social. Passa-se a defender que todos merecem receber do Estado um mínimo para poder viver com dignidade, se por suas próprias forças não conseguirem obtê-lo.

Na teoria rawlsiana, tal como na aristotélica, a justiça distributiva continua a dizer respeito a uma relação entre o todo e às partes. As partes, ou melhor, as pessoas, continuam a ser enxergadas como seres desiguais, afinal, sobre elas incidem os efeitos da “loteria da natureza”. Também na contemporaneidade o justo não deixou de estar na ideia de proporção, porque Rawls defendeu que deve-se distribuir desigualmente os bens primários na exata medida em que a desigualação se reverte em benefício maior para os desafortunados. Sua justificativa evidente é evitar um igualitarismo estéril, sem cair na arbitrariedade e na injustiça.

Van Parijs procurou inserir-se no debate atual, reavivado por Rawls. Muito influenciado pela obra do filósofo americano, procurou construir uma teoria que expressasse a junção da sua crença no valor da liberdade, com a sua visão de que a sociedade está hoje repleta de desigualdades inaceitáveis. Criou uma teoria de base liberal e solidarista, edificada na ampla garantia das liberdades básicas, na concretização da posse de si mesmo e no imperativo de se maximizar as oportunidades reais das pessoas de poderem fazer o que de fato tenham vontade de fazer em suas vidas. E defendeu que, se existe um caminho em direção a uma sociedade justa, na qual as liberdades básicas estão protegidas, as pessoas são legítimas proprietárias de si mesmas e as oportunidades individuais são maiores do que em qualquer outro modelo, este caminho passa necessariamente pela distribuição, universal e periódica, de renda a todos. Em síntese, passa pela distribuição da renda básica de cidadania. Uma prestação concedida independentemente de contrapartida, e sem submeter o destinatário a qualquer “teste”, seja de trabalho, de rendimentos ou de patrimônio.

Com relação a tradição que o precedeu, tem-se que sua teoria mantém a relação distributiva “todo e partes”, tendo em vista que a renda básica foi concebida para ser paga com recursos públicos por uma comunidade política. Sua concepção, no entanto, vem erigida sobre uma premissa que difere das premissas aristotélica e rawlsiana: a de que as pessoas devem ser vistas como iguais. É interessante lembrar que dos tipos de justiça particular concebidos por Aristóteles, é a justiça corretiva, e não a distributiva, que enxerga as partes dessa maneira. As pessoas parecem dispostas a aceitar que um juiz dispense às partes um tratamento igualitário na aplicação da justiça corretiva. Logo, quando este determina que uma parte restitua a outra em razão do descumprimento de um

contrato, por exemplo, a determinação judicial parece justa, ainda que se saiba que a parte que deve restituir é pobre e a parte que deve ser ressarcida é rica. No processo, pelo menos em regra, a condição financeira dos litigantes é deixada de lado, centrando-se o juiz na apreciação dos fatos e do contrato. Todavia, este raciocínio não parece justo quando a situação analisada diz respeito a distribuição de bens. É forçoso aceitar que o Estado deva destinar a mesma parcela de recursos às pessoas, quando se sabe que estas são diferentes entre si. Nessa outra situação, não aparenta haver justiça no fato do ente estatal conceder uma mesma prestação a alguém que é rico e a alguém que é pobre. Retornando a Van Parijs, entende-se que o grande esforço que ele empreende não é para justificar a ideia tradicional de que em razão das desigualdades características das pessoas, uma teoria da justiça deve fundamentar distribuições desiguais de bens. Sua intenção é defender que a partir de um tratamento *a priori* igualitário, a sociedade deve distribuir universalmente a todos do mesmo e no mesmo valor.

Neste estudo observou-se que da concepção aristotélica à concepção rawlsiana de justiça distributiva persiste um núcleo mínimo capaz de conferir identidade à expressão. Entende-se que na contemporaneidade a noção restrita de mérito perdeu espaço para uma versão “mais ampla”, porque passou-se a defender que todos os seres humanos de uma forma geral, merecem receber um mínimo de benefícios estatais para poderem viver com dignidade. Se a noção de mérito mudou, defende-se, em contrapartida, que justiça e distribuição continuam a dizer respeito à ideia de proporção. É a proporcionalidade que dá a exata medida em que a desigualação deve ser promovida, a fim de não se tornar arbitrária, estéril ou injusta. É a proporcionalidade que irá garantir uma distribuição justa de bens, que trate as pessoas na medida de suas desigualdades. E é justamente com a ideia de proporcionalidade, que afirma-se que Van Parijs rompe, ao defender que o Estado deve por uma questão de justiça, distribuir universal e incondicionalmente uma mesma renda a todos os seus cidadãos, inclusive aos que dela não necessitam. Acredita-se que o modelo distributivista que ele concebeu, baseado num igualitarismo estrito e radical não deixa espaço para que se avalie proporções.

Nestes termos, a conclusão é no sentido de que a renda básica de cidadania é mera distribuição estatal de bens públicos, que não pode ser justificada em termos de justiça distributiva, uma vez que não respeita a qualquer ideia de proporção.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

BAKER-SMITH, Dominic. Thomas More. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/thomas-more/>>. Acesso em: 02 Ago. 2015.

BEATTY, David M. *A essência do estado de direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BEDESCHI, Giusieppe. Comunismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicolas; *Dicionário de política*. Vol I. 11. Ed., ps. 204-210. Brasília: Editora Unb, 1998.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BRASIL. Lei 10835 de 8 de Janeiro de 2004. 2004a. *Institui a renda básica de cidadania e dá outras providências*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/110.835.htm>. Acesso em: 02 Ago. 2015.

BRASIL. Lei 10836 de 9 de Janeiro de 2004. 2004b. *Cria o Programa Bolsa Família e dá outras providências*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/110.836.htm>. Acesso em: 02 Ago. 2015.

BURKE, Thomas. *The Origins of Social Justice: Taparelli d'Azeglio*. Spring 2010 - Vol 52, No 2. Disponível em: <<https://home.isi.org/origins-social-justice-taparelli-d%E2%80%99azeglio>>. Acesso em: 06 Jan. 2016.

CASINI, Lorenzo. Juan Luis Vives [Joannes Ludovicus Vives]. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/vives/>>. Acesso em: 02 Ago. 2015.

- CASTILHO, Ricardo. *Justiça Social e Distributiva: desafios para concretizar direitos sociais*. São Paulo: Editora Saraiva, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. Notas sobre Utopia. *Revista Ciência e Cultura*, São Paulo: v. 60, n. spe1, Jul. 2008. Disponível em:
<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 Out. 2015.
- CRIMMINS, James E. Jeremy Bentham. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*. 2015. Disponível em:<
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bentham/>>. Acesso em: 02 Dez. 2015.
- ELSTER, Jon. *Local Justice: how institutions allocate scarce goods and necessary burdens*. Nova York: Cambridge University Press, 1992.
- FARACO, Plauto. *Justiça Distributiva e Aplicação do Direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1998.
- FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GARGARELLA, Roberto. El ingreso ciudadano como política igualitária. In: VUOLO, Rubén Lo (org.). *Contra la exclusión la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2004.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KYMLICKA, Will. Libertarianism, left-. In: HONDERICH, Ted (orgs.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- LACERDA, Bruno Amaro. *Direito Natural em Platão*. Curitiba: Juruá, 2009.

- LACERDA, Bruno Amaro. *Raciocínio Jurídico*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006a.
- LACERDA, Bruno Amaro. *Teorias esquecidas da Justiça*. Belo Horizonte: Líder, 2006b.
- MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MAFFEY, Aldo. Utopia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicolas; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol I. 11. ed., ps. 1284-1290. Brasília: Editora Unb, 1998.
- MILLER, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1999.
- NERI, Marcelo Côrtes. *Miséria, Desigualdade e Políticas de Renda: o Real do Lula*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- NOZICK, Richard. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- PAINE, Thomas. Agrarian Justice, Opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly. In: SHAPIRO, Ian; CALVERT, Jane E. (orgs.). *Selected Writings of Thomas Paine*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2014.
- PIANCIOLA, Cesare. Socialismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicolas; *Dicionário de política*. Vol I. 11. ed., ps. 1196-1202. Brasília: Editora Unb, 1998.
- PIKETTY, Thomas. *A economia da desigualdade*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. Fourier e o Brasil. Brasil: *Revista de História*, n. 122, p. 5-15, jul. 1990. Disponível em:
<<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18618>>. Acesso em 20 Jan. 2016.
- RAWLS, John. *Conferencias sobre a História da Filosofia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, São Paulo, n. 25, p. 25-59, Apr. 1992. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 Jul. 2015.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REEVE, Andrew. Introduction. In: REEVE, Andrew; WILLIAMS, Andrew (orgs.). *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANDEL, Michael J. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SCHMIDTZ, David. *Os elementos da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SEN, Amartya. O que queremos de uma teoria da justiça? Ouro Preto: *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 5, ps. 23-46, 2012. Disponível em: <<http://www.revistafundamento.ufop.br/Volume1/n5/vol1n5-2.pdf>>. Acesso em 21 Jul. 2015.

SHAPIRO, Ian. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SILVEIRA, Antonio Maria da. Redistribuição de Renda. Rio de Janeiro: *Revista Brasileira de Economia*, v. 29, n. 2, ps. 03-15, 1975. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rbe/article/view/148/6309>>. Acesso em 20 Ago. 2015.

SMITH, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Bolsa Família deve se transformar em programa de renda mínima*. 2014. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/opiniao/coluna/2014/07/17/bolsa-familia-deve-evoluir-para-se-tornar-programa-de-renda-minima.htm>> Acesso em 15. Jul. 2015.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. Em breve, todos juntos na mesa da fraternidade. In: VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. *Renda básica de cidadania: argumentos éticos e econômicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda Básica de Cidadania: a resposta dada pelo vento*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda de Cidadania: a saída é pela porta*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

VAN PARIJS, Philippe. Capitalismo de renda básica. São Paulo: *Lua Nova*, n. 32, p. 69-91, Apr. 1994 . Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 Jul. 2015.

VAN PARIJS, Philippe. Hybrid Justice, Patriotism and Democracy: a Selective Reply. In: REEVE, Andrew; WILLIAMS, Andrew (orgs.). *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

VAN PARIJS, Philippe. *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós, 1996.

VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.

VAN PARIJS, Philippe. Renda básica: renda mínima garantida para o século XXI? São Paulo: *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, v. 14, n. 40, p. 179-210, Dec. 2000 . Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 Jul. 2015.

VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. *Renda básica de cidadania: argumentos éticos e econômicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WHITE, Stuart. Social Minimum. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*. 2011. Disponível em:<
<http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=social-minimum> >. Acesso em: 02 Out. 2015.

WOLFF, Jonathan. Karl Marx. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*. 2008. Disponível em: <
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/marx/>>. Acesso em: 02 Jul. 2015.