



UFAM

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

Juan Felipe Alves de Oliveira

**O PRIMADO DO TRABALHO NA PROTEÇÃO SOCIAL:
ARGUMENTOS MORAIS PARA A SOLUÇÃO DE PROBLEMAS
ECONÔMICOS E FISCAIS**

Manaus/AM
Novembro de 2018



UFAM

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

Juan Felipe Alves de Oliveira

**O PRIMADO DO TRABALHO NA PROTEÇÃO SOCIAL:
ARGUMENTOS MORAIS PARA A SOLUÇÃO DE PROBLEMAS
ECONÔMICOS E FISCAIS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas

Manaus/AM
Novembro de 2018

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

O48p Oliveira, Juan Felipe Alves de
O primado do trabalho na proteção social : argumentos morais para a solução de problemas econômicos e fiscais / Juan Felipe Alves de Oliveira. 2018
126 f.: 31 cm.

Orientadora: Marilene Corrêa da Silva Freitas
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Ativação. 2. Proteção Social. 3. Justiça Social. 4. Solidariedade. 5. Trabalho. I. Freitas, Marilene Corrêa da Silva II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

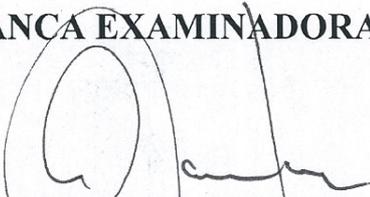
JUAN FELIPE ALVES DE OLIVEIRA

**O PRIMADO DO TRABALHO NA PROTEÇÃO SOCIAL:
ARGUMENTOS MORAIS PARA A SOLUÇÃO DE PROBLEMAS
ECONÔMICOS E FISCAIS**

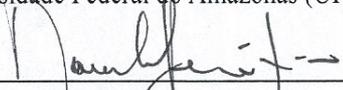
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas,
como requisito parcial para obtenção do título de Mestre
em Sociologia

Aprovado em 13 de novembro de 2018

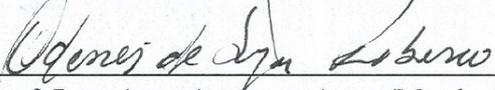
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (Presidente)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



Prof. Dr. Marcelo Bastos Seráfico de Assis Carvalho (Membro)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)



Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro (Membro)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

*Dedico este trabalho à Camilla Oliveira;
minha esposa, minha melhor amiga,
minha parceira de viagens e aventuras
pelo mundo, minha companheira de vida
e de conquistas há 13 anos.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus pelo dom da vida, pelo conforto espiritual nos tempos difíceis e por me atar a Si com laços humanos de amor e afeição;

Agradeço à Camilla Oliveira – tesouro precioso que me encontrou ainda muito jovem – por todas as demonstrações de encorajamento e apoio;

Agradeço aos meus pais, Mauricio e Vera Oliveira, pelo amor construtivo e incondicional que, mesmo de longe, me alcança e me fortalece;

Agradeço à Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas – uma inteligência amazônica sem par – pelo acolhimento, pela orientação segura e por compartilhar comigo ao longo desses quase dois anos de intenso trabalho intelectual mais do que seu imenso conhecimento, sua sabedoria inspiradora;

Agradeço ao Prof. Dr. Marcelo Seráfico e ao Prof. Dr. Odenei Ribeiro por aceitarem o convite para compor a Banca Examinadora deste trabalho e pelas valiosas contribuições e indicações de leitura feitas por ocasião do Exame de Qualificação;

Por fim, agradeço, na pessoa da Sra. Marluce Lima, à todos os membros do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas – servidores, docentes e discentes – pelo convívio fraterno e pelas de trocas de conhecimentos e experiências.

“A reflexão é, por excelência, a força antagônica da rotina, e a rotina é o obstáculo aos progressos necessários”.

Émile Durkheim – Educação e Sociologia

RESUMO

Neste estudo investigamos os dilemas próprios das concepções de proteção social que atribuem ao trabalho o status de principal fonte de segurança e bem-estar social. Dessa forma, a partir da análise de diferentes concepções de solidariedade e justiça distributiva, o problema teórico que buscamos enfrentar diz respeito à tendência de inclusão de mecanismos de distinção entre merecedores e não merecedores dos serviços estatais destinados a garantir meios de existência aos chamados pobres válidos, ou seja, aqueles que, sendo aptos para trabalhar, não trabalham. Em outros termos, abordamos a polêmica referente ao atendimento das demandas dos chamados *dependentes da proteção social* por meio de estratégias que privilegiam a ideologia do “trabalho suado” em detrimento das iniciativas de universalização do atendimento das necessidades sociais, sobretudo daquelas que não vinculam rendimento à ocupação. Assim, admitindo a tendência de implementação das chamadas medidas de ativação dos beneficiários para o mercado de trabalho como um ponto de inflexão importante no curso do desenvolvimento dos sistemas de proteção social na contemporaneidade, buscamos evidenciar que certas estratégias para a solução de problemas da economia que, em grande medida são associados à crises e prenúncios de crises sociais, fundamentam-se em argumentos morais para tornarem-se comunicáveis no campo da disputa política.

Palavras-chaves: Ativação. Proteção Social. Justiça Social. Solidariedade. Trabalho.

ABSTRACT

In this study we investigate the dilemmas typical of social protection conceptions that assign to work the status of the main source of safety and social welfare. Thus, from the analysis of different conceptions of solidarity and distributive justice, the theoretical problem we seek to address concerns the tendency to include mechanisms of distinction between deserving and undeserving state services aimed at guaranteeing means of existence for the so-called valid poor, that is, those who, being able to work, do not work. In other words, we address the controversy about meeting the demands of so-called social protection dependents through strategies that privilege the ideology of "hard work" to the detriment of initiatives to universalize social needs, especially those that do not link income to occupation. Thus, assuming the tendency to implement the so-called beneficiary activation measures for the labor market as an important turning point in the development of social protection systems in the contemporary world, we have tried to show that certain strategies for the solution of economic problems which to a large extent are associated with crises and harbingers of social crises, are based on moral arguments to become communicable in the field of political dispute.

Keywords: Activation. Social Protection. Social Justice. Solidarity. Work.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO I – SOLIDARIEDADE: SOBRE A GARANTIA DA ORDEM E DA COESÃO SOCIAL	15
2.1 Três formas de abordagem da solidariedade	17
2.1.1 <i>Operacionalização do aforismo cristão do amor ao próximo</i>	17
2.1.2 <i>Émile Durkheim e o conceito sociológico de solidariedade</i>	21
2.1.3 <i>Léon Bourgeois e o nascimento político da solidariedade social</i>	28
2.2 Da culpabilização do indivíduo à coletivização dos riscos	34
3 CAPÍTULO II – JUSTIÇA DISTRIBUTIVA: DISCUSSÃO SOBRE DIFERENTES REQUISIÇÕES DE IGUALDADE E LIBERDADE	41
3.1 Introdução ao problema da justiça distributiva	43
3.2 Argumentos do sentido moderno de justiça distributiva	49
3.2.1 <i>Alfred Fouillée: justiça social como justiça de solidariedade</i>	53
3.2.2 <i>Contribuições do catolicismo social</i>	57
3.3 A justiça distributiva como parte do discurso político dos séculos XIX e XX	61
3.3.1 <i>Retorno à mera caridade</i>	62
3.3.2 <i>Tratamento científico dos problemas sociais</i>	64
3.3.3 <i>Perspectiva marxista</i>	64
3.3.4 <i>Priorização do bem maior da sociedade</i>	66
3.4 Distintas abordagens sobre a distribuição de bens materiais	67
3.4.1 <i>John Rawls</i>	68
3.4.2 <i>Robert Nozick</i>	72
3.4.3 <i>Amartya Sen</i>	75
3.4.4 <i>À guisa de síntese do debate</i>	78
4 CAPÍTULO III – DEVER DE TRABALHAR: a dimensão moral do dilema socioeconômico	82
4.1 Estado garantidor e fiador da solidariedade	83
4.1.1 <i>Quatro problemas das abordagens sobre o Estado</i>	85
4.1.2 <i>O Estado como produtor de verdades</i>	90
4.2 A proteção social como realidade jurídica	94
4.3 Considerações sobre a afinidade entre trabalho e proteção social	98

4.3.1	<i>“Pobres bons” e “pobres maus”</i>	100
4.3.2	<i>Ativação e exigências de contrapartidas nas políticas sociais</i>	107
4.3.3	<i>Renda Mínima Incondicional: outro possível?</i>	112
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
	REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

Os relatos sobre medidas destinadas a prover segurança contra os riscos de perdas pessoais e a garantir os meios de existência, sobretudo ligadas a ações caritativas e a obrigações dos membros da família, não são recentes em termos históricos, conforme indicado por Castel (2015); Simões (2013); e Vieira (2009). No entanto, o presente trabalho problematiza a proteção social a partir de seu reconhecimento como direito legal (BOBBIO, 2004) e das marcantes alterações do seu significado que se processam na atualidade (LAFORE, 2006; PEREIRA-PEREIRA, 2013), sobretudo aquelas relacionadas ao incremento dos mecanismos de ativação e administração do mérito nas políticas sociais (ABRAHAMSON, 2009; CHELLE, 2012; HESPANHA & MATOS, 2000; MOSER, 2011; PURIÈRE, 2009).

No estudo proposto pretendemos investigar os dilemas próprios das concepções de proteção social que atribuem ao trabalho o status de principal fonte de segurança e bem-estar social (CASTEL, 2015). Dessa forma, a atenção se volta para a análise das bases teóricas e ideológicas que fundamentam o evidente incremento dos mecanismos de ativação e administração do mérito na proteção social contemporânea (CHELLE, 2012).

Nesse âmbito, o problema teórico que se busca enfrentar diz respeito à tendência de inclusão de medidas de ativação para o mercado de trabalho e condicionalidades comportamentais como mecanismos de distinção entre merecedores e não merecedores dos serviços estatais destinados a garantir meios de existência aos chamados pobres válidos, ou seja, aqueles que, sendo aptos para trabalhar, não trabalham. Assim, abordamos a polêmica referente ao atendimento das demandas dos chamados *dependentes da proteção social* por meio de estratégias que privilegiam a ideologia do “trabalho suado” em detrimento das iniciativas de universalização do atendimento das necessidades sociais, sobretudo daquelas que não vinculam rendimento à ocupação (DINIZ, 2007; PARIJS, 2002). No caso brasileiro, essa oposição e a clara preferência por uma concepção restritiva e que supõe a individualização e moralização no tratamento das demandas sociais por parte do Estado se observa na popularização do Programa Bolsa Família (PBF), criado pela Lei nº 10.836, de 09 de janeiro de 2004 (BRASIL, 2004b), em

comparação ao fracasso da Lei nº 10.835/2004 (2004a), que institui a Renda de Cidadania, sancionada no dia anterior à criação do PBF.

De acordo com Pereira (2016) e Pereira-Pereira (2013), abordar conceitualmente a proteção social contemporânea requer, antes de tudo, admitir que se trata de um processo complexo e contraditório que encerra em si as tensões que surgem da disputa entre distintas tradições de economia política. Nesse sentido, a análise do que vem a ser a proteção social e as formas que assume na contemporaneidade não pode deixar de reconhecer o seu caráter político, que se expressa até mesmo na conotação positiva que o termo *proteção* carrega. Além disso, como salienta Boschetti (2016), tais medidas de proteção implementadas pelo Estado, ao mesmo tempo que garantem condições para a reprodução do capital, asseguram também a satisfação de necessidades sociais, daí sua contradição intrínseca.

Esse atendimento parcial das condições necessárias para manutenção da existência, para além da questão de sua representação enquanto face positiva do Estado, conotação evocada pelo próprio termo *proteção social*, também coloca no centro do debate as noções de solidariedade e justiça social que fundamentam a resposta estatal na contemporaneidade. No entanto, no que se refere ao estudo da proteção social no capitalismo, tais noções não podem ser analisadas sem ser considerada a centralidade do trabalho assalariado e o valor de principal fonte de segurança social a ele atribuído.

Nesse sentido, organizamos o presente trabalho em três capítulos complementares. No primeiro, tratamos de três abordagens distintas da solidariedade social, dando especial atenção aos argumentos e formas de operacionalização das concepções que reclamam a manutenção dos vínculos sociais como condição imprescindível para a harmonia e equilíbrio da vida em comum. Ou seja, nos detemos na análise dos argumentos que sustentam os benefícios sociais decorrentes da atenção às dificuldades dos iguais ou, no mínimo, semelhantes. No segundo, apresentamos o percurso e os principais fatores que contribuíram para que as requisições por bens materiais por parte dos pobres pudessem ser admitidas em termos de justiça, bem como os sempre presentes argumentos em contrário a essa concepção de justiça distributiva. Além disso, apresentamos também três abordagens distintas sobre a distribuição de bens materiais, tendo com eixo de análise a teoria rawlsiana da justiça. No terceiro e

último capítulo, buscamos analisar os contornos da proteção social na contemporaneidade, caracterizada pela inserção de medidas de ativação dos usuários e de condicionalidades comportamentais nas políticas sociais, a partir da centralidade e do status de “normalidade” atribuído ao trabalho no estabelecimento dos limites das referidas políticas. Em outros termos, buscamos demonstrar que o valor moral do trabalho ainda é o elemento norteador para a definição do que é justo na proteção social.

Vale ressaltar que, por ocasião do Exame de Qualificação, os membros da banca examinadora apresentaram contribuições valiosas para o tratamento de algumas questões presentes neste trabalho. Assim, foi a partir dessas reflexões que decidimos a ordem de apresentação dos conceitos de solidariedade e justiça distributiva; incluímos a ideia de justiça social em Fouillée (1899); as anotações sobre a doutrina social da Igreja; o breve resumo das críticas de Amartya Sen e Robert Nozick à teoria da justiça de Rawls; e as citações ao trabalho de James O'Connor.

A produção acadêmica sobre os sistemas de proteção social no Brasil não é extensa. Poucas obras, como a de Pereira (2016), abordam essa temática como objeto central de reflexão. No geral, a discussão sobre a proteção social se vincula de forma secundária ao debate das políticas sociais. Nesse sentido, as imprecisões teóricas e as lacunas referentes ao seu significado social na atualidade ficam evidentes também quando observamos a confusão entre proteção social e políticas sociais; a interpretação da proteção social unicamente como face positiva do Estado e do seu compromisso com o bem-comum; e as análises que negam as possibilidades de atendimento das necessidades sociais por meio da proteção social no capitalismo (PEREIRA, 2016).

Dessa forma, o estudo da proteção social tal como se processa na contemporaneidade guarda o potencial de ampliar o conhecimento disponível sobre essa temática no universo acadêmico brasileiro e, assim, contribuir para o acompanhamento e análise das abordagens e concepções a respeito do papel do Estado em relação a manutenção das condições de vida daqueles que não possuem outra alternativa a não ser a disponibilização da sua força de trabalho. Ao abordar a proteção social a partir de sua relação com o trabalho assalariado, a discussão proposta inclui necessariamente a questão do valor moral do sacrifício pessoal como critério de justiça para eleição dos mercedores do amparo estatal. Nesse sentido, a

análise das medidas destinadas a atender demandas e necessidades sociais se constitui no ponto de partida para o desvendamento da finalidade da proteção social contemporânea e das acepções ideológicas em disputa.

Em resumo, a importância social deste estudo se refere ao adensamento do debate sobre a dimensão moral da proteção social, evidenciada pela necessidade de adoção de um determinado comportamento como prova de mérito, não restrita às propostas ancoradas nos ideais neoliberais. Além disso, a exigência de contrapartidas, com destaque para aquelas relacionadas à educação dos filhos e à qualificação profissional, além de reveladoras de uma concepção em que o nível do *capital social* da família e a adequação ao mercado de trabalho são fatores preponderantes para o alcance da independência da proteção social, conduz também à substituição das causas sociais por questões de caráter individual no que se refere à exposição aos riscos e à insegurança social.

2 CAPÍTULO I – SOLIDARIEDADE: SOBRE A GARANTIA DA ORDEM E DA COESÃO SOCIAL

No debate do século XIX, tal como Castel (2015) nos apresenta, a temática da coesão social e as preocupações referentes à busca de um fundamento seguro sobre o qual a sociedade pode se organizar, evitando colapsos e rupturas, aparecem sempre vinculados ao que se convencionou chamar de *questão social*. No entanto, de acordo com Netto (2006) e Ianni (1992), essa expressão possui diferentes significados e distintas explicações, tendo como ponto comum a tentativa de designar a radicalidade do fenômeno do *pauperismo* resultante da primeira revolução industrial.

Autores como Netto (2006), Pastorini (2004), Vieira (2009), Yazbek (2009) – vinculados à tradição marxista – concordam com a definição dada por Iamamoto (2007), que afirma:

A questão social não é senão as expressões do processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado. É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção, mais além da caridade e repressão. (IAMAMOTO In: IAMAMOTO & CARVALHO, 2007, p. 77, grifo da autora).

Esse entendimento a respeito da questão social circunscreve a problemática ao momento de tomada de consciência da *classe-que-vive-do-trabalho* – para falar com Antunes (2015) – e sua conseqüente passagem da condição de *classe em si para classe para si* (NETTO, 2006). Representa a classe operária como entidade que passa a, de forma organizada, resistir ao tratamento repressivo da pobreza e a exigir o atendimento de suas demandas não mais pela via da ajuda; e a intervenção estatal no campo do *social* como estratégia de governabilidade para manutenção das bases do modo de produção capitalista, embora admita algumas mudanças superficiais.

Em que pese a grande contribuição da abordagem dialética no que se refere ao desvendamento das relações de dominância e determinação, a aproximação da proteção social pela via economicista restringe as possibilidades de compreensão das formas como as medidas de atendimento das necessidades materiais dos pobres podem ser socialmente justificadas. Nesse sentido, mais do que o

reconhecimento do antagonismo entre classes sociais, a questão social é admitida aqui como uma contradição no sentido de que representa uma ameaça de ruptura, um problema em termos de manutenção da coesão de uma sociedade cuja resolução não se apresenta como tarefa das mais simples (CASTEL, 2015), daí tratar-se de uma *questão*.

Não faz parte dos objetivos deste trabalho reconstituir as explicações a respeito da gênese da questão social nem pretendemos de modo algum tecer comentários sobre o que a sociedade *deveria* ser. O que se quer evidenciar é que a questão social inquieta e mobiliza a sociedade para um esforço novo de construção da solidariedade que atenda às complexas demandas por meios de existência e que, para isso, são evocados princípios de interdependência com potencial de serem comunicáveis e universalizados, como o conceito de *solidariedade*.

No capítulo seguinte abordaremos algumas ideias que tornaram possível a admissão da necessidade material como fundamento em termos de exigência de justiça, mais especificamente, as ideias que, no entender de Fleischacker (2006), conduziram à noção moderna de justiça distributiva. No entanto, tendo em vista que nosso interesse principal neste trabalho é discutir a proteção social, sobretudo do ponto de vista da análise das bases teóricas dos diferentes arranjos de sistemas de medidas que visam garantir meios de existência, abordar o conceito de *solidariedade* torna-se uma obrigação incontornável.

A razão que torna a reflexão sobre o conceito de solidariedade incontornável no contexto deste estudo refere-se à presença recorrente nas tentativas de justificar a necessidade de medidas de proteção social de argumentos que invocam uma suposta obrigação moral – de cada indivíduo, bem como do Estado – de ajudar os necessitados. Nesse sentido, vale ressaltar que mesmo aquelas teorias e movimentos que rejeitam por completo a ideia de que o atendimento das necessidades dos pobres deva se dar na perspectiva do direito e da justiça não deixam de reconhecer que essas pessoas não podem ser abandonadas à própria sorte (FLEISCHACKER, 2006).

Assim como o conceito de justiça distributiva, o conceito de solidariedade não é unívoco (BLAIS, 2007). Igualmente variadas são as bases filosóficas para a fundamentação desse conceito que remete a ideias como interdependência, dever de ajuda mútua, responsabilidade coletiva e dívida moral entre gerações. Em decorrência dessa multiplicidade de definições ou, na concepção de Blais (2007),

justamente por sua indefinição, muitos são os usos e contextos em que o termo solidariedade aparece.

Nesse sentido, nosso objetivo neste capítulo é apresentar três importantes elaborações a respeito da solidariedade social evidenciando suas relações com a organização de sistemas generalizados de proteção social. Em outros termos, pretendemos analisar um conjunto de ideias que, de alguma forma, permeiam as justificativas para a socialização da responsabilidade de prestar auxílio aos pobres, sobretudo, a partir de medidas implementadas sistematicamente pelo Estado.

2.1 Três formas de abordagem da solidariedade

2.1.1 Operacionalização do aforismo cristão do amor ao próximo

Segundo Durkheim (2016b), Saint-Simon apresenta a formação das sociedades por volta dos séculos XI e XII a partir de uma *dupla submissão* que organizava a vida social. Por um lado, os senhores feudais regulavam a produção de riquezas; de outro lado, o clero direcionava as condutas. Em suma, para falar com Saint-Simon, o regime rejeitado pela Revolução Francesa pode ser considerado um sistema militar e teológico. Os embriões da corrosão dessa forma de organização social são as corporações de artesãos e negociantes [comuna livre], que buscavam interesses estritamente industriais e não apenas como subsidiários em relação aos interesses dos chefes do exército; e o avanço das ciências [ciência positiva], que se contrapõe ao corpo sacerdotal no que se refere à percepção do mundo e das coisas. De acordo com Durkheim (2016b), a centralidade dos questionamentos de Saint-Simon dizem respeito a uma crise social específica que ele atribui ao rompimento dos antigos vínculos sociais feudais sem que outra base de coesão da sociedade fosse de fato posta ao fim da Revolução Francesa. É a essa crise social que Saint-Simon pretende responder por meio da tentativa de organização de um sistema social que corresponda ao novo estado de coisas possibilitado pelo desmoronamento do sistema militar-teológico. Nesse sentido, a questão social é a identificação de uma ameaça a ordem social. Ameaça que se coloca, sobretudo,

como problema referente à necessidade de coesão social. É o reconhecimento do *desequilíbrio social* e, por isso, pressupõe necessariamente uma concepção de sociedade que tem como premissas a harmonia, o equilíbrio e a funcionalidade.

Segundo Durkheim (2016b), Saint-Simon rejeita toda interferência do governo – termo utilizado para designar o que se denomina Estado e que tem o sentido de instância que detém o poder político – nas questões referentes à indústria. Tal rejeição se deve à concepção de que a administração da vida industrial depende de uma competência especial que o governo não possui, uma vez que suas funções não são de ordem econômica. A direção do sistema industrial, no pensamento de Saint-Simon, deve emanar da coletividade, sendo exercida por aqueles que detém a experiência e o conhecimento necessário para tal atividade: os industriais. Ao governo caberia então a função secundária de defender a indústria dos prejuízos causados pela ociosidade – entendida a partir da oposição entre produtores e não-produtores –, ou seja, pela conduta daqueles que desejam consumir sem produzir. É preciso ressaltar que em Saint-Simon os não-produtores não são os que podem ser chamados de *sobrenumerários*, excluídos das relações de trabalho, mas aqueles que possuem condições de viver como nobres – aqueles que vivem do trabalho alheio. Para Saint-Simon, de acordo com Durkheim (2016b), são úteis para a sociedade aqueles que se ocupam da produção de coisas úteis. Nesse sentido, faz-se a distinção entre os industriais – aqueles que produzem – e os proprietários – aqueles que, como os nobres, fazem parte de um corpo parasitário. De acordo com Durkheim (2016b), Saint-Simon chega a utilizar o termo moderno *burguês* para se referir a esses últimos. Com a ressalva de que não são todos os proprietários – ou capitalistas – que são considerados ociosos, apenas aqueles que vivem exclusivamente como rentistas. Para Durkheim (2016b), embora não seja uma proposta de Saint-Simon, a consequência lógica da distinção acima é que, para que esse corpo parasitário seja eliminado e assim se impeça que a funcionalidade da sociedade seja prejudicada, seria preciso impedir que se possua bens sem nada produzir a partir deles e que não seja permitido acumular riquezas em volume tal que a ociosidade seja possível.

Segundo Durkheim (2016b), Saint-Simon partia do pressuposto de que os interesses egoístas concorreriam de forma espontânea – natural – para o alcance do interesse geral da coletividade e seu pleno desenvolvimento. Nesse sentido, não seria necessário conter o egoísmo e sim organizar a sociedade de tal forma a

permitir que a busca por satisfazer os interesses particulares gerasse o melhor proveito para o bem de todos. De acordo com Durkheim (2016b), Saint-Simon, ao tratar dos possíveis efeitos deletérios do egoísmo, retoma mais uma vez à questão do fundamento da crise das sociedades europeias a partir da concepção de um certo vazio deixado pela rejeição ao antigo conjunto de crenças. Segundo Durkheim (2016b), para Saint-Simon, o potencial desagregador do egoísmo era contido em certa medida pelas antigas crenças religiosas que, com o avanço da ciência, perdem sua força de organização da coletividade em direção ao interesse geral. No entanto, Saint-Simon não propõe com isso o retorno ao antigo sistema social, mas a busca por uma moral adequada à sociedade industrial – uma moral temporal e não sobrenatural. Não sendo possível reprimir os interesses egoístas resta encontrar o que pode limitá-lo sem prejudicar sua força produtiva. Esse freio – que Durkheim (2016a) confere às corporações profissionais – Saint-Simon encontrará na filantropia que tem como regra moral básica a máxima cristã do amor ao próximo. Quer dizer, para Saint-Simon, o que pode limitar os interesses particulares, no sentido de que não cheguem ao ponto de dissolver a sociedade, é a preocupação com o bem-estar dos outros. Não se trata de colocar o princípio do amor ao próximo como fez o cristianismo, mas universalizá-lo, estabelecê-lo não apenas como um princípio moral religioso, mas torná-lo um princípio a partir do qual a sociedade em seu conjunto possa ser dirigida para o interesse geral. Em outras palavras, para que esse princípio pudesse ser a solda social necessária contra o efeitos negativos do egoísmo, era necessário institucionalizá-lo por meio de instituições vinculadas ao poder dirigente – ao Estado – e assim, converter uma exortação à conduta individual em uma regra geral de orientação política nas relações entre os membros da sociedade e entre esses e o Estado.

Segundo Durkheim (2016b), para Saint-Simon, a filantropia é concebida então como a ação que permite alcançar o bem-estar de toda a coletividade, uma vez que os interesses tanto dos que a praticam quanto dos que são seu alvo podem ser atendidos. A filantropia seria, na concepção de Saint-Simon, o meio por meio do qual se poderia aliviar as dores da classe que possui apenas sua própria força de trabalho como meio de existência – que ele se refere como sendo os proletários. Nesse sentido, a caridade transformada em regra se contrapõe à repressão por meio da coerção no que se refere à coesão social. De acordo com Durkheim (2016b), os indivíduos se mantêm ligados à ordem social se forem impedidos de se

revoltar por meio do uso da força ou se tiverem interesse na manutenção do sistema. A filantropia seria então um outro possível, uma alternativa à repressão baseada na concepção de imprevidência dos pobres e, sobretudo, na imagem de classe eminentemente perigosa. Além disso, segundo Durkheim (2016b), a adesão voluntária dos trabalhadores à ordem social é mais produtiva do que quando se impõe coercitivamente. Nesse sentido, o princípio da regra moral que tem como fundamento o imperativo do amor ao próximo, ao favorecer as medidas de atenção às demandas dos pobres, confere à organização social um sentido de portadora de um benefício que pode ser aproveitado pelos mais necessitados.

Em Saint-Simon aparece a preocupação com a melhora das condições de vida dos trabalhadores e com a oferta de educação gratuita e de qualidade pelo Estado. No entanto, segundo Durkheim (2016b), para Saint-Simon, o objetivo principal a ser alcançado pelo Estado é a garantia de trabalho para todos aqueles considerados capazes – Saint-Simon emprega o termo *saudáveis*. Assim, o trabalho aparece como fonte primeira de bem-estar, sendo a função do Estado promover ações complementares “para operar a melhora moral e física da maioria da população” (SAINT-SIMON apud DURKHEIM, 2016b, p. 171). Embora o aparente seja um certo sentimento de compaixão pelos pobres, uma indignação em relação às desigualdades sociais que grande contingente de indivíduos vivencia, existe também uma preocupação de fundo que se refere ao perigo que os pobres podem representar para o equilíbrio e à ordem social. Está presente a ideia de que condições de vida precárias podem chegar ao ponto de se tornarem tão insuportáveis que levariam os pobres a se mobilizarem contra o sistema social; está presente a concepção de que os trabalhadores são potencialmente revoltosos se forem abandonados à própria sorte. Nesse sentido, às questões referentes ao agravamento da precariedade das condições de vida dos indivíduos que vivem do trabalho guarda certa periculosidade, pode representar uma ameaça, decorrendo daí uma suspeição em relação à essas *classes perigosas*. De acordo com Durkheim (2016b), na doutrina de Saint-Simon, a paz social está fundada no bem-estar temporal. Não se trata de suprir os ricos, e sim os pobres. A conciliação entre ricos e pobres se dá pela melhoria das condições de vida desses últimos. A máxima cristã do amor ao próximo convertida em regra moral para o conjunto da sociedade, ao mesmo tempo que limita o potencial desagregador do egoísmo e serve de base para a coesão social, também favorece os fins econômicos da sociedade, uma vez que,

para satisfazer a maior quantidade de necessidades, é preciso produzir o máximo de riquezas possível.

De acordo com Saint-Simon (DURKHEIM, 2016b), o dogma cristão da fraternidade universal – todos são filhos de Deus – pressupõe uma *família comum*. Essa crença, a ideia de que todos possam estar ligados por meio de um Deus único, uma espécie de vínculo natural e anterior, favorece a constituição de um sentimento de partilha e de responsabilidade comum, características vinculadas à concepção de família ocidental – uma comunidade de proteção e ajuda mútua. Além disso, a ideia de irmandade supõe também certa igualdade entre os indivíduos – todos são igualmente irmãos. Essa é a própria essência do pensamento filantrópico e a base que pode suportar o funcionamento harmônico da sociedade na doutrina de Saint-Simon, nas palavras de Durkheim (2016b, p. 192), “uma moral da solidariedade”.

2.1.2 *Émile Durkheim e o conceito sociológico de solidariedade*

Segundo Paugam (2016), a obra *Da divisão do trabalho social*, tese de doutorado defendida por Émile Durkheim em 1893, pode ser considerada como uma introdução ao tema do vínculo social. A partir da análise da transformação da noção de solidariedade decorrente do considerável desenvolvimento da divisão do trabalho, Durkheim trata ao mesmo tempo do processo de diferenciação dos indivíduos e das possibilidades de manutenção da coesão nas sociedades modernas.

Para Durkheim (2016a), a questão que dá origem ao trabalho em comento diz respeito ao aparente paradoxo entre dois movimentos que correm paralelamente: de um lado a autonomização cada vez maior dos indivíduos; de outro lado a dependência cada vez mais forte do indivíduo em relação à sociedade. Nas palavras de Durkheim: “como é possível que, tornando-se mais autônomo, o indivíduo dependa mais estreitamente da sociedade? Como ele pode ser ao mesmo tempo mais pessoal e mais solidário?” (DURKHEIM, 2016a, p. 46).

Na busca por fundamentos para enfrentar essa contradição em termos, segundo Paugam (2016), Durkheim situa sua análise nas transformações sociais relacionadas à passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna. Por

meio dessa trilha analítica é que Durkheim propõe como conceitos de base a tipologia da *solidariedade mecânica* e da *solidariedade orgânica*. No entanto, uma vez que, para Durkheim (2016a), o que parece resolver o problema das relações entre a autonomia e a dependência é a transformação da solidariedade social provocada pela complexificação da divisão do trabalho, faz-se necessário abordar como o autor trata esse fenômeno.

No melhor espírito de sua época, Durkheim apoia-se nas “recentes especulações da filosofia biológica” (DURKHEIM, 2016a, p. 48) para afirmar a naturalização e a conseqüente generalização da divisão do trabalho. Segundo o autor, influenciando todas as funções da sociedade: econômicas, políticas, administrativas, judiciárias e até mesmo artísticas, o desenvolvimento da divisão do trabalho afeta a própria constituição moral dos indivíduos e a torna uma das bases da organização social. Nesse sentido, para Durkheim (2016a), a divisão do trabalho passou a ser uma regra imperativa de conduta, em suma, um dever. Diz o autor:

“ficou para trás o tempo em que o homem perfeito nos parecia ser aquele que, sendo capaz de se interessar por tudo sem se prender exclusivamente a nada, capaz de experimentar e compreender tudo, encontraria um meio de reunir e condensar em si o que havia de mais primoroso na civilização. Hoje essa cultura geral, tão elogiada outrora, só nos causa a sensação de disciplina indolente e frouxa” (DURKHEIM, 2016a, p. 49).

Nessa trilha de análise, Durkheim (2016a) sustenta que a aproximação adequada ao estudo da divisão do trabalho supõe que seja respondida a seguinte pergunta: *qual necessidade social a divisão do trabalho responde?*. Sendo assim, o autor procura descobrir a *função* da divisão do trabalho, quer dizer, a relação de correspondência entre ela e uma necessidade social de natureza específica.

Para Durkheim (2016a), determinar a função da divisão do trabalho, à primeira vista, parece ser uma tarefa fácil. Segundo o autor, seus resultados são notórios como, aumento da força produtiva e da habilidade do trabalhador. No entanto, Durkheim (2016a) aponta que a divisão do trabalho não é um fenômeno puramente econômico. Vale ressaltar, como bem sinaliza Aron (1976), que a abordagem feita por Durkheim sobre a divisão do trabalho difere da explicação dada pelos economistas a respeito desse mesmo conceito. Segundo Aron (1976), para Durkheim, a divisão do trabalho é uma certa estrutura que organiza a sociedade em seu conjunto na qual a divisão técnica ou econômica do trabalho não é senão uma de suas expressões. A partir das ideias de atração por dessemelhança e

complementariedade, e apoiando-se no exemplo da *história da sociedade conjugal*¹, o autor considera que a divisão do trabalho produz um efeito moral e que “sua verdadeira função é criar entre duas ou mais pessoas um sentimento de solidariedade” (DURKHEIM, 2016a, p. 63).

Além de buscar demonstrar o caráter moral da divisão do trabalho, Durkheim (2016a) procura também verificar em que medida a solidariedade social produzida por ela contribui para a coesão geral da sociedade. Para isso, o autor empreende dois esforços. O primeiro, refere-se à classificação dos diferentes tipos de solidariedade social. O segundo, por sua vez, diz respeito à comparação entre o tipo de vínculo social produzido pela divisão do trabalho e os demais tipos de solidariedade classificados. No entanto, segundo Durkheim (2016a), a solidariedade é um fenômeno que não é passível de observação ou medição exata. Nesse sentido, para ele, é preciso substituir o fato inobservável por outro que o simbolize. É a partir dessa lógica que o autor vai estudar a solidariedade social por intermédio da análise do direito. Segundo o autor,

“de fato, a vida social, onde quer que exista de modo duradouro, tende inevitavelmente a assumir forma definida e a se organizar, e o direito não é senão essa própria organização no que ela tem de mais estável e de mais preciso. A vida geral da sociedade não pode se ampliar em um ponto sem que a vida jurídica se amplie ao mesmo tempo e na mesma proporção. Portanto, podemos ter certeza de encontrar refletidas no direito todas as variedades da solidariedade social” (DURKHEIM, 2016a, p. 70).

Durkheim (2016a) propõe que o estudo da solidariedade siga rigorosamente o método sociológico. Nesse sentido, sendo considerada um fato social², o autor afirma que conhecer a solidariedade depende da observação dos efeitos sociais que ela causa. Como apontado anteriormente, Durkheim (2016a) procede essa análise a partir da forma como a solidariedade social se reproduz e se traduz exteriormente no direito. Sendo assim, o autor inicia sua aproximação pela busca de alguma característica comum aos fenômenos jurídicos. Partindo da premissa de que todo preceito de direito, por definição, é “uma regra de conduta sancionada” (DURKHEIM, 2016a, p. 74), Durkheim (2016a) classifica as regras jurídicas de acordo com os diferentes tipos de sanções que a elas se associam. Em resumo, segundo o autor,

1 Segundo Durkheim, “[...] é a divisão do trabalho sexual que é a fonte da solidariedade conjugal [...]” (DURKHEIM, 2016a, p. 63).

2 Segundo Durkheim (2014), a qualificação de *sociais* deve ser reservada aos fatos que apresentem as seguintes características: ser um tipo de conduta ou pensamento que é geral em uma sociedade; ser dotado de um poder de coerção; e possuir uma existência independente em relação às consciências e manifestações individuais.

as regras jurídicas comportam dois tipos sanções: as *repressivas*, caracterizadas principalmente pela imposição de um prejuízo ao agente, como no caso do direito penal; e as *restitutivas*, que dizem respeito ao restabelecimento ao estado anterior em que as relações encontravam-se antes de serem perturbadas por um determinado ato ou, ainda, à organização da cooperação entre os indivíduos (ARON, 1976).

Segundo Paugam (2016), para Durkheim, o direito repressivo, embora exista em todas as sociedades, caracteriza com maior intensidade as sociedades em que a consciência coletiva e a o respeito às proibições sociais são mais fortes. O direito restitutivo, por sua vez, depende de uma maior organização para que seja assegurada a existência coordenada entre membros bastante diferenciados de uma mesma sociedade. Nesse sentido, Durkheim formula a sua clássica distinção entre *solidariedade mecânica e solidariedade orgânica*.

A solidariedade mecânica resulta, de acordo com Durkheim (2016a), das similitudes sociais. Nesse sentido, “ela remete às sociedades tradicionais nas quais os indivíduos são pouco diferenciados uns dos outros, compartilham os mesmos sentimentos, obedecem às mesmas crenças e aderem aos mesmos valores”³ (PAUGAM, 2016, p. 8, tradução nossa). Esse tipo de solidariedade tem por efeito uma coesão social fundada em uma certa conformidade dos indivíduos a um tipo coletivo (DURKHEIM, 2016a). Para usar os termos de Aron (1976), a sociedade pode ser considerada coerente porque os indivíduos ainda não estão diferenciados. Quanto a designação desse tipo de solidariedade como *mecânica*, se faz necessário recorrer à citação direta, embora um pouco longa, da explicação dada pelo próprio autor:

“A palavra [mecânica] não significa que ela seja produzida por meios mecânicos e de modo artificial. Nós a denominamos assim apenas por analogia à coesão que une entre si os elementos dos corpos brutos, por oposição àquela que constitui a unidade dos corpos vivos. O que termina por justificar essa denominação é que o vínculo que une, assim, o indivíduo à sociedade é inteiramente análogo àquele que liga a coisa à pessoa. A consciência individual, considerada sob esse aspecto, é uma simples dependência do tipo coletivo e segue todos os seus movimentos, como o objeto possuído segue aqueles que seu proprietário lhe imprime. Nas sociedades em que essa solidariedade é muito desenvolvida, o indivíduo não se pertence, como veremos mais adiante; ele é literalmente uma coisa de que a sociedade dispõe” (DURKHEIM, 2016a, p. 125).

³ “Elle renvoie aux sociétés traditionnelles dans lesquelles individus sont peu différenciés les uns des autres, partagent les mêmes sentiments, obéissent aux mêmes croyances et adhèrent aux mêmes valeurs” (PAUGAM, 2016, p. 8).

Para Durkheim (2016a), a solidariedade orgânica, produzida pela divisão do trabalho, é o oposto da solidariedade mecânica. Segundo o autor, o que caracteriza a solidariedade orgânica, típica das sociedades modernas, é que o vínculo social é gerado antes de tudo pela interdependência de funções entre indivíduos cada vez mais diferenciados, quer dizer, indivíduos cada vez mais livres para crer, querer e agir de acordo com suas próprias preferências (ARON, 1976). Alguns autores atribuem à solidariedade orgânica um certo caráter contratual, como podemos notar a seguir:

“[...] elas [as sociedades] passariam progressivamente da solidariedade mecânica (o vínculo é fundado sobre a similitude dos indivíduos, a consciência coletiva absorve as consciências individuais) à solidariedade orgânica (o vínculo torna-se contratual, as consciências individuais se liberam, o individualismo se desenvolve)”⁴ (DURAND & WEIL, 2006, p. 70, grifo e tradução nossa).

No entanto, segundo Aron (1976), essa não é a ideia de Durkheim. Para o autor, a sociedade moderna não pode ser fundada pelo contrato nem a divisão do trabalho pode ser explicada como resultado de decisões racionais e livres dos indivíduos. Tal entendimento estaria em desacordo com o um princípio especialmente caro do pensamento durkheimiano, qual seja: o princípio da prioridade da estrutura social sobre os indivíduos. Para Durkheim, segundo Donzelot (1994), o indivíduo é posterior à sociedade e, por isso, não pode nem constituir sua base – como querem os liberais – nem se opor a ela – como desejam os marxistas. Nas palavras de Aron,

“dizer que os homens compartilharam seu trabalho e atribuíram a cada um uma habilidade própria a fim de aumentar a eficácia do desempenho coletivo, é supor os indivíduos diferentes uns dos outros e conscientes de sua diferença antes da diferenciação social”⁵ (ARON, 1976, p. 324, tradução nossa).

Enquanto a solidariedade mecânica corresponde às estruturas sociais nas quais os grupos sociais se caracterizam pela homogeneidade e semelhança entre si, a solidariedade orgânica tem por característica justamente a diferenciação entre os grupos sociais, no interior dos quais os indivíduos assumem também posições

4 “[...] elles passeraient progressivement de la solidarité mécanique (le lien social est fondée sur la similitude des individus, la conscience collective absorbant les consciences individuelles) à la solidarité organique (le lien devient contractuel, les consciences individuelles se libèrent, l’individualisme se développe)” (DURAND & WEIL, 2006, p. 70).

5 “Dire que les hommes se sont partagé le travail et ont attribué à chacun un métier propre, afin d’augmenter l’efficacité du rendement collectif, c’est supposer les individus différents les uns des autres et conscients de leur différence, avant la différenciation sociale” (ARON, 1976, p. 324).

sociais bastante precisas (PAUGAM, 2016). Tomando como referência, mais uma vez, às concepções das ciências biológicas, Durkheim esclarece porque denominar como *orgânica* a solidariedade decorrente da divisão do trabalho:

“Aqui, portanto, a individualidade do todo aumenta ao mesmo tempo que a das partes; a sociedade torna-se mais capaz de se mover com harmonia, ao mesmo tempo que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios. Essa solidariedade se parece com aquela observada entre os animais superiores. Cada órgão, com efeito, tem sua fisionomia específica, sua autonomia, e, no entanto, a unidade do organismo é tanto maior quanto mais acentuada é a individuação das partes. Em razão de tal analogia, propomos chamar de orgânica a solidariedade devida à divisão do trabalho” (DURKHEIM, 2016a, p. 126).

Segundo Paugam (2016), para Durkheim, a divisão do trabalho é o fundamento da solidariedade social nas sociedades modernas e não um obstáculo à vinculação dos indivíduos entre si. Mais importante do que seus efeitos econômicos, o autor ressalta que a divisão do trabalho reforça a complementariedade entre os indivíduos obrigando-os a cooperar. Em suma, embora mais diferenciados, os indivíduos não se tornam mais independentes.

Além de buscar demonstrar os pontos distintivos entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica, Durkheim (2016a) apresenta também argumentos e exemplos empíricos para provar que os vínculos produzidos pela divisão do trabalho, apesar das crenças em contrário, são mais fortes do que aqueles originados pelas relações de similitude. Nesse sentido, segundo o autor, embora a consciência coletiva seja de fato mais forte e exerça maior pressão sobre os indivíduos nas sociedades tradicionais, cada indivíduo sempre guarda um nível suficiente de independência para se separar de seu grupo. Por outro lado, as possibilidades de ruptura dos vínculos sociais nas sociedades modernas se reduzem drasticamente, uma vez que, desempenhando funções diferentes, os indivíduos não podem romper facilmente suas relações com os demais membros de seu grupo (DURKHEIM, 2016a).

Apesar de produzir vínculos sociais mais fortes e numerosos do que a solidariedade mecânica, a solidariedade orgânica é ameaçada por alguns tipos de ruptura dentre as quais ressaltamos aquela devida à ausência de uma disciplina unificadora (DURAND & WEIL, 2006). Nesse sentido, Aron (1976) expressa que, nesse tipo de sociedade individualista, o maior problema é a manutenção de um mínimo de consciência coletiva, quer dizer, um conjunto de crenças e sentimentos

comuns à média dos membros da sociedade, sem o qual a solidariedade orgânica não resistiria à desintegração social.

Nesse sentido, Durkheim (2016a), no prefácio da segunda edição de seu *Da divisão do trabalho social*, adianta seu entendimento de que a violenta crise social de seu tempo decorre da falta de regulação do vínculo social, ausência de regras sociais que o autor chama de anomia. Segundo Blais (2007), para Durkheim, esse estado de anomia está intimamente ligado ao enfraquecimento de tradicionais instituições socializadoras, como a família, a Igreja e o Estado. Por esse motivo, Durkheim insiste sobre a necessidade de uma moral coletiva e confere às corporações profissionais um papel central para o estabelecimento de regras que norteiem a cooperação social (ARON, 1976; DURKHEIM, 2016a; PAUGAM, 2016).

Segundo Durkheim, “para que a anomia acabe, é preciso, portanto, que haja ou se forme um grupo no qual se possa constituir o sistema de regras que atualmente não existe” (DURKHEIM, 2016a, p. 17). No entanto, para o autor, considerando a especificidade e o nível de especialização das funções econômicas, nem a sociedade política como um todo nem o Estado possuem a competência necessária para pacificar os interesses conflitantes. Diz o autor:

“a atividade de uma profissão só pode ser regulada eficazmente por um grupo bastante próximo a esse setor para conhecer bem seu funcionamento e poder acompanhar todas as suas variações. O único que preenche essas condições é aquele que seria formado por todos os agentes de um mesmo ofício reunidos e organizados em um mesmo corpo. É aquilo que se chama de corporação ou grupo profissional” (DURKHEIM, 2016a, p. 17).

Mesmo em termos bastante amplos, os aspectos do pensamento de Durkheim aqui expostos permitem compreender que, para esse autor, a base moral das sociedades modernas é a divisão do trabalho, uma vez que ela tornou-se a fonte da solidariedade social. Mais do que isso, a divisão do trabalho tornou-se uma regra moral da conduta humana (DURKHEIM, 2016a). Em outros termos, “preencher uma função, este é o dever do homem”⁶ (DURAND & WEIL, 2006, p. 74, tradução nossa).

6 “Remplir une fonction, voilà le devoir de l’homme” (DURAND & WEIL, 2006, p. 74).

2.1.3 Léon Bourgeois e o nascimento político da solidariedade social

Segundo Blais (2007) – que realizou um memorável trabalho de reconstituição da gênese da ideia de solidariedade a partir da análise das problemáticas em voga à época de sua elaboração –, a entrada desse termo no campo político é precisamente datado. Para a autora, o grande avanço do termo solidariedade remonta a publicação, em 1896, da obra de Léon Bourgeois intitulada *Solidarité*.

A publicação desse pequeno livro de Bourgeois introduz, com apoio da noção de *dívida social*, uma obrigação social até então desconhecida. Como nos informa Blais,

“com esse livro, a noção adquire um significado novo: ela não descreve mais a realidade objetiva da interdependência humana com suas consequências morais, nem mesmo um ideal altruísta chamado a substituir a caridade cristã. Ela se apresenta como uma doutrina ao mesmo tempo científica e prática, suscetível de fundamentar uma legislação política”⁷ (BLAIS, 2007, p. 20, tradução nossa).

O projeto político de Bourgeois, segundo Blais (2007), visava dar forma a uma teoria do conjunto de direitos e dos deveres dos seres humanos em sociedade que pudesse se opor à difusão, entre as massas trabalhadoras, do socialismo marxista e à consequente sedução por soluções revolucionárias para os problemas sociais. Nesse sentido, Bourgeois, membro do Partido radical-socialista e que já havia ocupado diversos cargos da administração pública francesa (PAUGAM, 2016), pretendia oferecer uma doutrina, uma espécie de filosofia oficial, capaz de dar às reivindicações dos trabalhadores respostas alternativas aos impulsos revolucionários do final só século XIX.

Para a autora, Bourgeois lança mão de uma noção bastante antiga e lhe dá uma roupagem totalmente nova por meio de uma série de artifícios. O primeiro desses artifícios é apresentar o vínculo da solidariedade como um vínculo universal, superior aos outros elos comunitários, mas que ao mesmo tempo é incapaz de ser formulado fora de uma organização política determinada. A doutrina da solidariedade de Bourgeois coloca assim as bases para uma legislação positiva pela sua capacidade de acompanhar uma concepção coercitiva do Estado. A segunda

⁷ “Avec ce livre, la notion acquiert une signification nouvelle: elle ne décrit plus la réalité objective de l’interdépendance humaine avec ses conséquences morales, ni même un idéal altruiste appelé à remplacer la charité chrétienne. Elle se présente comme une doctrine à la fois scientifique et pratique, susceptible de fonder une législation politique” (BLAIS, 2007, p. 20).

modificação efetuada por Bourgeois foi a total liberação da sua doutrina da solidariedade de seus antigos vínculos com concepções teológicas ou metafísicas. Com o intuito de estabelecer uma concepção radicalmente laica, Bourgeois rejeita a ideia de união de todos os seres humanos em Deus apoiando-se unicamente nos dados e referências das ciências positivas. Para Donzelot (1994), a vantagem do termo solidariedade em relação à caridade, por exemplo, é que essa última depende da boa vontade dos indivíduos, enquanto a ideia de solidariedade apresentada por Bourgeois tem como base uma necessidade objetiva de todos os membros da sociedade. Segundo Blais (2007), para Bourgeois, a ciência provava o vínculo orgânico, seja ele biológico ou social. Por fim, o terceiro ponto destacado pela autora sobre as alterações operadas por Bourgeois a propósito do termo solidariedade refere-se à reivindicação de uma base estritamente individualista. Nesse sentido, embora o problema enfrentado seja a busca por fundamentos sobre os quais o vínculo entre os seres humanos possa ser defendido, “não haverá na obra de Bourgeois nenhuma referência à inclusão dos indivíduos em uma totalidade preexistente”⁸ (BLAIS, 2007, p. 28, tradução nossa).

A doutrina da solidariedade de Bourgeois, que ficou conhecida como *solidarismo*, conforme apresentada por Blais (2007), está estruturada a partir de três componentes principais, a saber: a consideração da solidariedade natural e social como um fato; a ideia de dívida social; e a noção de quase-contrato. Para a autora, o primeiro componente da doutrina solidarista está intimamente relacionado aos avanços das ciências biológicas, sobretudo à influência da teoria darwinista da evolução. Apoiando-se na concepção de uma lei natural da dependência recíproca que une todos os seres vivos entre si, assim como todos os seres vivos ao seu meio ambiente, Bourgeois defende que o progresso da sociedade também depende da associação das ações individuais.

Segundo Blais (2007), esse princípio da associação introduz a noção de dívida social, outro importante pilar da teoria solidarista de Bourgeois. Partindo da ideia de que não existe parte que não seja parte de um todo e considerando que as gerações anteriores transmitem as *ferramentas* necessárias para a manutenção da existência humana, a doutrina de Bourgeois toma como fundamento um certo sentimento que associa o reconhecimento de um favor recebido à necessidade de

⁸ “[...] il n’y aura chez Bourgeois aucune référence à l’inclusion des individus dans une totalité qui leur préexiste” (BLAIS, 2007, p. 28).

dar alguma coisa em retribuição. Além da concepção de dívida entre gerações sucessivas, está implícita também a ideia de que todos compartilham e se beneficiam dos serviços e do trabalho executado por cada um. Para Bourgeois, segundo Paugam (2016), parte importante da atividade de cada indivíduo, bem como de sua propriedade, liberdade e personalidade, resulta das trocas estabelecidas com outros indivíduos. Dessa forma, como ocorre entre os acionistas de uma grande empresa, “se compartilhamos os benefícios, devemos também dividir os encargos”⁹ (BLAIS, 2007, p. 35, tradução nossa). A autora resume assim a noção de dívida social em Bourgeois:

“porque nós somos dependentes uns dos outros, nós somos, quer queiramos ou não, devedores. E isso duplamente: enquanto herdeiros e enquanto associados. Há uma dívida entre as gerações e uma dívida em relação aos contemporâneos”¹⁰ (BLAIS, 2007, p. 35, tradução nossa).

Para Donzelot (1994), a noção de dívida social introduz um princípio de ordenação entre direitos e deveres. Segundo o autor, a ideia subjacente é de que, antes de requerer direitos, é preciso pagar as dívidas. Nesse sentido, por meio da sustentação da anterioridade da dívida em relação ao direito, sua quitação, ou melhor, a contribuição para sua quitação – pelos impostos, por cotizações – também será exigida antes de que sejam feitas atribuições de benefícios.

Vale ressaltar que, como bem lembrado pela autora, a ideia de dívida social já havia adquirido uma grande repercussão no período da Revolução Francesa e estava presente, inclusive, na Declaração dos Direitos do Homem de 1793¹¹. Segundo Blais (2007), mesmo que essa Declaração não tenha chegado a ser aplicada, os ideais ali registrados serviram de inspiração no contexto das lutas sociais de 1848.

No entanto, embora reconhecida, a conversão dessa *dívida moral* comum em relação às gerações passadas, bem como aos demais membros da sociedade, em uma série de obrigações positivas não é automática. Segundo Blais, “em direito, a dívida representa uma obrigação vinculada à uma promessa. Um empréstimo é explicitamente acompanhado de uma cláusula de reembolso, e é o consentimento

9 “[...] si nous partageons les bénéfiques, nous devons partager les charges” (BLAIS, 2007, p. 35).

10 “Parce que nous sommes dépendants les uns des autres, nous sommes, que nous le voulions ou non, débiteurs. Et ceci doublement: en tant qu’héritiers et en tant qu’associés. Il y a dette entre les générations et dette à l’égard des contemporains” (BLAIS, 2007, p. 35).

11 Artigo 21 da Declaração dos Direitos do Homem de 1793: “Les secours publics sont une **dette sacrée**. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d’exister à ceux qui sont hors d’état de travailler”. (BLAIS, 2007, p. 36, grifo nosso).

que institui um devedor e um credor”¹² (BLAIS, 2007, p. 38, tradução nossa). Nesse sentido, na tentativa de resolver o problema de tornar o *pagamento* da dívida social obrigatório, Bourgeois, que era advogado e doutor em direito, toma do Código Civil a noção de quase-contrato. Essa noção – que constitui o terceiro fundamento da doutrina solidarista de Bourgeois – diz respeito às obrigações formadas sem a intervenção de uma convenção prévia entre as partes. No entendimento de Bourgeois, citado por Blais, “o quase-contrato não é outra coisa senão um contrato retroativamente consentido”¹³ (BOURGEOIS apud BLAIS, 2007, p. 39). Sendo assim, para Blais (2007), a noção de quase-contrato aludida por Bourgeois consiste em transportar os então associados, devedores e credores, para uma espécie de posição original de equivalência na qual, pelo exercício livre e consciente, eles chegariam aos termos de um contrato ideal de reconhecimento da dívida social. Segundo Paugam, para Bourgeois, “[...] a solidariedade é o fundamento do vínculo social, ela deve corresponder à uma adesão racional que emana de um contrato tácito que liga o indivíduo à sociedade como um todo”¹⁴ (PAUGAM, 2016, p. 36). Nesse sentido, outro aspecto importante a ser apontado sobre a doutrina de Bourgeois diz respeito ao caráter universal da dívida social. Conforme ressaltado pela autora, “observamos que em nenhum momento Bourgeois atribui a esse novo ‘direito social’ que ele pretende fundar uma função de reparação de desigualdades naturais ou injustiças passadas. A dívida é universal. Todos são devedores e todos são credores”¹⁵ (BLAIS, 2007, p. 40).

A partir desses três pilares, a doutrina solidarista de Bourgeois constitui uma regra geral para sustentação das obrigações dos indivíduos em relação ao conjunto da sociedade capaz de oferecer, ao menos em um sentido de perspectiva filosófica, uma terceira alternativa de enfrentamento aos problemas sociais mais inquietantes do final do século XIX. Nesse sentido, o solidarismo, ao reconhecer o valor das liberdades individuais, sem exclusão do direito à propriedade privada, e ao

12 “*En droit, la dette représente une obligation liée à une promesse. Un emprunt est explicitement assorti d’une clause de remboursement, et c’est le consentement qui institue un débiteur et un créancier*” (BLAIS, 2007, p. 38).

13 “*Le quasi-contrat n’est autre chose que le contrat rétroactivement consenti*” (BOURGEOIS apud BLAIS, 2007, p. 39).

14 “[...] *la solidarité est bien le fondement du lien social, elle doit correspondre à une adhésion rationnelle émanant d’un contrat tacite qui lie l’individu à la société comme un tout*” (PAUGAM, 2016, p. 36).

15 “*On remarquera qu’à aucun moment Bourgeois n’attribue à ce nouveau ‘droit social’ qu’il entend de fonder une fonction de réparation des inégalités naturelles ou injustices passées. La dette est universelle. Tous sont débiteurs et tous sont créanciers*” (BLAIS, 2007, p. 40).

reconhecer igualmente a natureza associativa dos seres humanos em sociedade, opera uma síntese que busca apelar o conflito entre as duas grandes doutrinas da época: liberalismo e socialismo. Segundo Blais,

“se ser socialista é levar a sério a questão social, dirão os defensores da doutrina, então o solidarismo é um socialismo. Se é recusar a caridade, reconhecer os direitos dos trabalhadores e buscar os meios legais e pacíficos para melhorar a sorte daqueles que não possuem nada além do que sua força de trabalho, ele é socialista. Mas sobre dois pontos importantes a doutrina solidarista não deixa planar nenhuma dúvida: ela não reconhece a luta de classes e ela considera a propriedade privada como um direito fundamental [...]”¹⁶ (BLAIS, 2007, p. 44, tradução nossa).

Para os marxistas, segundo Donzelot (1994), o recurso à noção de solidariedade não passa de um artifício para tentar retardar o curso da História e freiar a tomada de consciência das massas trabalhadoras, condição necessária para uma ruptura com o funcionamento do Estado que estaria à serviço da classe dominante. Em outros termos, a busca por uma solidariedade entre classes sociais fundamentalmente contraditórias seria apenas uma ilusão para disfarçar a luta de classes. Os liberais, por sua vez, acreditam que as medidas tomadas em nome da solidariedade podem favorecer o mecanismo efetivo do progresso econômico. Para o autor, do ponto de vista liberal, a solidariedade favorece a defesa da responsabilidade individual, necessária ao desenvolvimento da sociedade.

Segundo Paugam (2016), o solidarismo conduz ainda à interrogação do papel do Estado. Para o autor, baseando-se em Célestin Bouglé, discípulo de Durkheim, a doutrina solidarista conseguiu estender o controle do Estado sem contudo personificá-lo, ou seja, sem apresentá-lo como sendo dotado de uma vontade própria, virtudes superiores ou direitos especiais. Nas palavras de Bouglé, “graças à teoria do quase-contrato, [...], a legislação que o Estado terá que editar não aparecerá como algo mais do que a tradução de vontades preexistentes de seus membros”¹⁷ (BOUGLÉ apud PAUGAM, 2016, p. 37). De acordo com Donzelot,

“[...] o Estado deve engajar-se na prevenção de toda sorte de riscos que ameaçam a sociedade. É preciso proteger os indivíduos contra as incapacidades naturais, mas também contra as doenças hereditárias ou as

16 “*Si être socialiste c’est prendre au sérieux la question sociale, diront les partisans de la doctrine, alors le solidarisme est un socialisme. Si c’est refuser la charité, reconnaître les droits des travailleurs et trouver les moyens légaux et pacifiques d’améliorer le sorte de ceux qui n’ont que leurs force de travail, il est encore socialiste. Mais sur deux points importants la doctrine solidariste ne laisse planer aucun doute: elle ne reconnaît pas la lutte des classes et elle considère la propriété privée comme un droit fondamental [...]*” (BLAIS, 2007, p. 44).

17 “*Grâce à la théorie du quasi-contrat, dit-il, la législation que l’État aura à édicter n’apparaîtra plus que comme une traductions des volontés préexistantes de ses membres*” (BOUGLÉ apud PAUGAM, 2016, p. 37).

doenças contagiosas, porque elas não concernem apenas aos indivíduos atingidos, mas ao patrimônio comum, à integridade física e moral de toda a sociedade”¹⁸ (DONZELOT, 1994, p. 111, tradução nossa).

Nesse sentido, o solidarismo defini como uma das missões essenciais do Estado a garantia do progresso social sem tornar-se uma potência tutelar opressora, sendo o direito privado a fonte na qual buscará as razões para intervir na regulação dos problemas sociais. Segundo Paugam (2016), nessa perspectiva, a justiça não existirá entre os indivíduos fora da associação solidária com vistas a neutralizar os riscos aos quais todos são confrontados. Para o autor, o solidarismo, que não leva a uma socialização integral dos benefícios e das perdas, mas a uma socialização parcial capaz de evitar o abandono completo e a grande pobreza, instaura uma via intermediária entre o liberalismo e o coletivismo.

Embora o percurso entre a publicação da obra de Bourgeois – que expressa o solidarismo como doutrina de caráter político – e o reconhecimento da segurança social como um direito de todos – notadamente pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 – tenha sido longo, para autores como Paugam (2016) e Donzelot (1994), a aplicação do conceito de solidariedade na atividade do Estado é um fator que compõe o desenvolvimento de sistemas generalizados de proteção social a partir da primeira metade do século XX.

No entanto, a admissão da atenção aos pobres como função do Estado encontra forte resistência por parte daqueles que acreditam que tais atividades devem permanecer no âmbito da caridade privada. Mesmo sendo amplamente reconhecido, a materialização desse sentimento de dever social de aliviar as mazelas da privação de recursos materiais de grande parcela da sociedade em medidas estatais objetivas não se dará sem dificuldades. Mais do que apresentar as bases dos vínculos de interdependência entre os indivíduos na sociedade e a suposta dívida social entre gerações, é preciso *justificar* as ações que implicam em transferência de bens. Em outros termos, para a efetivação de medidas estatais de atendimento às necessidades dos pobres, não basta defender o dever social de cuidado mútuo, exige-se também que o cumprimento desse dever seja considerado justo. Nesse sentido, considerando os limites deste trabalho, sugerimos tratar a

18 “[...] l’État doit s’engager à prévenir les dangers de toutes sortes qui menacent la société. Il faut assurer les individus contre les incapacités naturelles, mais tout aussi bien contre les maladies héréditaires ou les maladies contagieuses, puisque celles-ci ne concernent pas seulement les individus atteints mais le patrimoine commun, l’intégrité physique et morale de toute la société” (DONZELOT, 1994, p. 111).

questão da generalização da proteção social tendo como fio condutor, além do conceito de solidariedade, a noção de *risco social*.

2.2 Da culpabilização do indivíduo à coletivização dos riscos

Embora enaltecida como dever moral, a assistência aos pobres sofre dura oposição até chegar a condição de direito dos pobres. Martin (1983) aborda a resistência dos pensadores liberais ao reconhecimento da assistência social como direito e o nascimento das instituições patronais de seguro social como alternativa possível para a aquisição de um *verdadeiro* direito baseado no engajamento pessoal dos trabalhadores. Contra a preguiça e o aproveitamento injusto das obras de caridade e assistência estatal, surge a noção de *previdência*, ou seja, a atitude consciente de tomar as medidas necessárias para fazer face às possíveis dificuldades futuras. Nesse sentido, a *imprevidência* aparece como o maior defeito da classe trabalhadora. Sugere-se a incapacidade dos pobres de pensarem em seu próprio futuro, à semelhança das crianças. Ressalta-se a necessidade dos trabalhadores limitarem o consumo no presente privilegiando a preocupação com o futuro e da possibilidade de contingências que limitem ou impeçam sua capacidade de trabalhar e, assim, de prover por si mesmos as suas necessidades básicas.

Segundo Martin (1983), essa noção [imprevidência] aparentemente simples, estando na fronteira entre o econômico e o moral, permite articular e penetrar uma dimensão na outra. Aos pobres passa a ser atribuída a incapacidade de gerir *corretamente* a própria vida e as mazelas sociais se vinculam à determinado modo de vida considerado inapropriado e potencialmente desastroso. A solução do problema da manutenção dos meios de existência da classe trabalhadora é decorrência da adoção de uma determinada forma de pensar e ser. Dessa forma, “a imprevidência se tornará uma noção operacional, indissociavelmente moral e técnica, usada para definir e excluir”¹⁹ (MARTIN, 1983, p. 30, tradução nossa). Sendo a pobreza entendida como sanção à uma falha individual, a imprevidência é a expressão da persistência no erro. Considerando que, de acordo com Martin, na

¹⁹ “L'imprévoyance sera devenue une notion opérationnelle, indissolublement morale et technique, servant à définir et à exclure”. (MARTIN, 1983, p. 30).

concepção liberal, “a caridade praticada de maneira indistinta, indiferenciada, seria uma fonte constante de injustiça; longe de cauterizar as feridas da pobreza, ela as reforçaria por confortar a inércia daqueles que devem seu estado a si mesmos [...]”²⁰ (MARTIN, 1983, p. 35, tradução nossa), a distinção entre os *previdentes* e os *imprevidentes* é fundamental para a seletividade dos que merecem ou não receber auxílio.

O problema se coloca em termos de como gerir a pobreza (MARTIN, 1983). Considerando que amplos segmentos da população experimentam dificuldades para se manter, a questão é convertida em destinar os socorros a quem de fato precisa, daí a necessidade de identificar os *falsos pobres*, ou seja, aqueles que tendo condições de exercer um trabalho, preferem viver às custas da caridade e da assistência. Nesse sentido, segundo Martin (1983), a tarefa de realizar uma verdadeira gestão dos pobres explicita a contradição inerente ao sistema liberal no campo social, qual seja: tratar coercitivamente os pobres a partir de uma filosofia de exaltação da liberdade individual. Dessa forma, a noção de previdência será o princípio por meio do qual poderá ser operada a distinção entre falsos pobres e autênticos merecedores de toda ajuda sem ofender a essência do liberalismo. Sendo admitida como um problema que vincula a conduta pessoal à situação de existência material, a noção de previdência subordina a pobreza à lógica da auto-regulação.

Segundo Martin (1983), a noção de previdência coloca o pobre na condição de principal responsável de sua existência. Esse é o *princípio da responsabilidade individual*. Não compete ao Estado nem às instituições de caridade, mas ao pobre fazer o policiamento de sua própria conduta e buscar os meios de adequá-la aos padrões que podem favorecer a superação de suas dificuldades. As causas da pobreza não serão procuradas em condições exteriores, mas em cada indivíduo. “A previdência é a virtude correlata da liberdade”²¹ (MARTIN, 1983, p. 37, tradução nossa).

A operacionalização da noção de previdência revela, antes de tudo, uma função pedagógica e não apenas técnica. Por meio dessa ideia de previsão e preparação para o que virá, os que trabalham devem, por sua própria iniciativa, criar

20 “Une charité pratiquée de façon indistincte, indifférenciée, serait une source constante d’injustice ; loin de cauteriser les plaies de la pauvreté, elle les aviverait en confortant l’inertie de ceux-là qui ne doivent leur état qu’à eux-mêmes [...]”. (MARTIN, 1983, p. 35).

21 “La prévoyance est la vertu corrélatrice de la liberté”. (MARTIN, 1983, p. 37).

reservas para possíveis momentos de dificuldade no futuro e não aguardar qualquer ação dos empregadores ou do Estado (MARTIN, 1983). No entanto, a aplicação dessa ideia é quase sempre irrealizável, uma vez que, em geral, os trabalhadores recebem o mínimo necessário para o sustento diário de suas famílias. Segundo Martin (1983), prova da incapacidade da previdência individual, por si só, resolver o problema da manutenção dos meios de existência, é o grave problema colocado pela incapacidade para o trabalho, seja pelo acidente, pela doença ou pela velhice. Além disso, sendo uma ideia que se fundamenta no dever de trabalhar, em um contexto de crise econômica ou em qualquer condição na qual não for possível garantir o direito ao trabalho, a noção de previdência torna-se inoperante.

Reconhecida a emergência do pauperismo e sem poder abrir mão do princípio fundamental da responsabilidade individual, que impõe a cada um o dever de assegurar sua própria subsistência e de sua família (MARTIN, 1983), a assistência aos pobres na lógica liberal só pode ser admitida se for livre e espontânea, do contrário, “se, de fato, uma classe inteira, no lugar de receber, pudesse exigir, ela assumiria o papel do mendigo que pede com uma arma na mão”²² (CALMON apud MARTIN, 1983, p. 50, tradução nossa). Esse é o limite da assistência aos pobres: embora seja considerada necessária, deve permanecer, pública ou privada, como ato de benemerência.

No bojo da controvérsia entre a necessidade de prover condições de existência aos indivíduos afastados do trabalho assalariado e a exigência de manter sempre presente a responsabilização individual é que irá se desenvolver a partir do final do século XIX uma série de dispositivos legais que passarão a ser conhecidos como *direitos sociais* (DONZELOT, 1994). Segundo Donzelot (1994), sob a rubrica de direitos sociais estão as leis relativas às condições de trabalho e à proteção dos trabalhadores nas diversas situações que implicam perda da capacidade de trabalhar, como acidentes de trabalho, doenças, envelhecimento, desemprego etc, bem como aquelas medidas destinadas a garantir condições adequadas de saúde e educação para todos os membros da sociedade. Os direitos sociais, da forma como nos apresenta Donzelot (1994), surgem como a aplicação prática da teoria da solidariedade. Não se trata de corrigir a sociedade nem de reorganizá-la a partir de outros fundamentos, mas tão somente reparar suas carências e compensar os

22 “Si, en effet, une classe entière, au lieu de recevoir, pouvait exiger, elle prendrait le rôle de mendiant qui demande le fusil à la main”. (CALMON apud MARTIN, 1983, p. 50).

efeitos da miséria. Vale ressaltar que essas situações que requerem compensação são consideradas como resultados inerentes à divisão do trabalho e não de injustiças originais decorrentes do tipo de organização social. Sendo assim, os direitos sociais teriam como alvo prioritário as categorias mais frágeis da sociedade.

Para Donzelot (1994), no plano prático, a técnica utilizada para realizar essa solidariedade foi a técnica do seguro, que esteve no centro de todos os debates sobre a questão social durante os trinta anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial. Além disso, segundo o autor, foi a implementação dessa técnica por Bismarck na Alemanha que transformou esse país em um lugar de “peregrinação” obrigatória para todos aqueles que se debruçavam sobre os problemas sócias da época. Segundo Martin (1983), os mecanismos dominados pela ideia de previdência são ineficazes e não possuem potencialidade de generalização, uma vez que dependem exclusivamente do comportamento individual. Dessa forma, a noção de previdência é transitória e perde lugar para a noção de *seguro*. A lógica do seguro, ao incluir a noção de *risco*, passa a tratar a imprevisibilidade das situações de incapacidade para o trabalho como eventualidades latentes que podem ser calculadas por meio de probabilidades e definidas independentemente das vontades individuais. Dessa forma, justifica-se que o financiamento das medidas adotadas a partir da lógica do seguro não seja pontual, mas regular e que se destine a formar fundos de reserva. Nesse sentido, tudo passa da iniciativa pessoal ao puro mecanicismo (MARTIN, 1983).

Abordando especificamente a questão dos acidentes de trabalho, para Donzelot (1994), a técnica do seguro aparece como uma evidência clara da superioridade da noção de solidariedade coletiva sobre a de responsabilidade individual. Segundo o autor, a partir da lógica do seguro, os acidentes de trabalho são considerados resultados ocasionais, mesmo aleatórios, do processo de trabalho no qual todos tomam parte e, por isso, estão também implicados na sua ocorrência. Nessa perspectiva, conseqüentemente, todos os envolvidos seriam também responsáveis pela compensação dos prejuízos causados. Não se trataria mais de buscar culpas individuais, mas envolver todos na resolução do problema. Assim, segundo Donzelot (1994), cada parte fará um sacrifício prévio em troca da proteção necessária em relação aos problemas que podem surgir. Diz o autor,

“por meio da noção de risco profissional, as aplicações da técnica do seguro podem se estender a outros problemas além dos acidentes de trabalho. A doença que surge das condições de insalubridade de uma profissão, não é

ela também um risco profissional? A velhice, pela incapacidade física de trabalhar que ele implica, não é ela uma invalidez que se pode também prever e indenizar segundo o mesmo procedimento? E o desemprego, o que ele é no fundo senão uma espécie de invalidez econômica que requer o mesmo tipo de reparação que a invalidez física?”²³ (DONZELOT, 1994, p. 132, tradução nossa).

Segundo Donzelot (1994), a lógica do seguro permite considerar a concepção durkheimiana da divisão do trabalho e da solidariedade orgânica que dela decorre. Para o autor, uma vez que a técnica do seguro aborda os problemas sociais a partir do ponto de vista da interdependência entre os indivíduos, em substituição à ideia restritiva de falhas individuais, ela consegue oferecer uma solução mais eficaz e mais moral em relação ao trato da questão social pela ideologia liberal. Nessa perspectiva, na concepção de Donzelot (1994), com a introdução dos direitos sociais no final do século XIX o que se observa é a substituição da reivindicação geral a partir da ideia de justiça social por uma exigência de proteção da coletividade em relação aos seus membros que estão sujeitos à riscos específicos. “O direito social se constitui então com base na socialização do risco, e não no prolongamento do direito clássico”²⁴ (DONZELOT, 1994, p. 139, tradução nossa).

Do vasto conjunto de ideias que viabilizam a construção e o reconhecimento da proteção social como dever coletivo, é importante destacar a emergência de uma mentalidade *segurancial*, espécie de filosofia que será o fundamento do *Welfare State*, do Estado como administrador do futuro operando a definição e o gerenciamento dos riscos que devem ser partilhados e assumidos coletivamente. Para tal, de acordo com o projeto de Leibniz apresentado por Allo (1984), é preciso fazer crer que existem vantagens no compartilhamento dos riscos e que todos podem usufruir dos benefícios dessa partilha. A proposta de uma caixa pública de seguro social, de caráter utilitarista – obter o máximo de ganhos por meio do mínimo de despesas – depende, entretanto, da universalização do trabalho assalariado, ou melhor, do desejo de trabalhar e satisfazer as necessidades pessoais e familiares por meios próprios.

23 “A travers la notion de risque professionnel, les applications de la technique assurantielle peuvent s’étendre à d’autres problèmes que les accidents du travail. La maladie qui surgit du fait de l’insalubrité d’une profession, n’est-elle pas aussi un risque professionnel? La vieillesse, par l’incapacité physique de travailler qu’elle apporte, n’est-elle pas une invalidité que l’on peut aussi prévoir et indemniser selon le même procédé? Et le chômage, qu’est-il d’autre au fond qu’une sorte d’invalidité économique, appelant le même type de réparation que les invalidités physiques?” (DONZELOT, 1994, p. 132).

24 “Le droit social se constitue donc sur la base de la socialisation du risque, et non dans le prolongement du droit classique” (DONZELOT, 1994, p. 139).

Segundo Allo (1984), para compreender a lógica desse modelo segurancial é preciso considerar a noção de *harmonia social* que está em sua base. Essa noção pressupõe que a sociedade deva ser funcional e equilibrada, que as disparidades sociais podem colocar em risco o desenvolvimento do país e, sobretudo, a segurança dos governantes. Para Allo (1984), o modelo segurancial visa tratar em conjunto os problemas referentes à segurança, ao bem-estar e à justiça social. A sociedade harmônica impõe uma relação de mutualidade entre os indivíduos fundamentada na ideia de que esses mesmos indivíduos podem se ver livres do medo de uma perda repentina da capacidade de autossustentação por meio da coletivização dos riscos. Razoável pensar que, antes de serem colocadas as formas de resolução do problema, é necessário que o problema a ser resolvido seja construído e que seja construído como um problema público, um problema de todos. Quer dizer, para que o modelo segurancial tenha condições de se reproduzir, devem se reproduzir também os riscos e a preocupação em sofrer os efeitos dos riscos. Para Bourdieu (2014), os problemas sociais são também construções sociais e a estatística oficial é um princípio de autoridade na construção desses problemas. A estatística, os *números oficiais*, servem de suporte para a argumentação da gravidade e da urgência das demandas. São frequentes as citações a respeito de “milhões de desempregados”, “milhões abaixo da linha de pobreza” etc²⁵.

No sentido dessa emergência de uma mentalidade segurancial, os sistemas de proteção social inaugurados por Bismarck e Beveridge revelam o surgimento de uma nova concepção referente aos riscos sociais. A pobreza, o pauperismo, para se transformarem em questões de ordem pública, precisam ser justificados fora da lógica da culpabilização do indivíduo, embora a individualização pela manutenção das condições de vida permaneça. As causas e a responsabilidade de atendimento das demandas decorrentes desses riscos reconhecidos passam do âmbito individual para a esfera pública. Os riscos são universalizados por atos de Estado.

Segundo Bourdieu (2014), essa é a questão central a respeito da responsabilidade das faltas. À concepção de responsabilidade individual corresponde uma certa crítica e culpabilização desse mesmo indivíduo e, por isso, não merecedor de auxílio público. Essa passagem, essa mudança de uma lógica da

25 Veja-se, no Brasil, a frequente referência às pesquisas e dados estatísticos produzidos pelo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Note-se também as diferentes facetas do uso político da estatística oficial, como pode ser observado na matéria publicada em 29 de setembro de 2017 no portal eletrônico do Governo Federal: <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2017/09/desemprego-volta-a-cair-em-agosto-diz-ibge>>. Acesso em: 09 de dez. 2017.

repressão para uma lógica do risco coletivo se dá pelo reconhecimento das causas sociais da miséria humana, contra o próprio pensamento liberal de harmonização dos interesses; é a dissolução no social das responsabilidades individuais. Para Bourdieu (2014), o Welfare State é produto desse tipo de transformação do modo de pensamento. Tratar a proteção social no contexto da sociedade capitalista sem estudar a gênese dessa intervenção no mundo social como função atribuída ao Estado é cair na armadilha das conclusões fáceis e superficiais, tais como aquelas que consideram a proteção social apenas como concessão das classes dominantes ou benesse do Estado.

Nesse sentido, não é suficiente abordar a proteção social unicamente pela via das vantagens econômicas distribuídas, em termos de uma relação entre custos e benefícios. A lógica do seguro social aponta para a questão do *como resolver o problema* na perspectiva da socialização do ônus social representado pelos pobres e para a possibilidade de *justificar* o esforço coletivo para atender os pobres em suas necessidades.

3 CAPÍTULO II – JUSTIÇA DISTRIBUTIVA: DISCUSSÃO SOBRE DIFERENTES REQUISIÇÕES DE IGUALDADE E LIBERDADE

O objetivo deste segundo capítulo é apresentar o conceito de justiça distributiva que, segundo Fleischacker (2006), também pode ser chamada de justiça social ou justiça econômica, a partir de três abordagens distintas. A primeira delas se refere à concepção de justiça distributiva apresentada por John Rawls em sua obra *Uma teoria da justiça*. A segunda, claramente oposta ao pensamento de Rawls, se refere ao libertarismo de Robert Nozick, conforme seu livro *Anarquia, Estado e utopia*. Por fim, a terceira abordagem se refere à promoção da equidade na justiça defendida por Amartya Sen em *A ideia de justiça*.

À guisa de introdução, acreditamos que a diferença de atitude diante da igualdade – e, conseqüentemente, da desigualdade – constitui o fio condutor da discussão que pretendemos suscitar neste capítulo. Nesse sentido, a oposição entre *igualitários* e *inigualitários*, presente em Bobbio (2011, p. 120), embora não contemple todos os aspectos das distinções entre as diferentes abordagens sobre a justiça distributiva mencionadas no parágrafo anterior, nos permite uma aproximação razoável com o tema central deste estudo, a saber: a proteção social.

Para Bobbio,

“o igualitário parte da convicção de que a maior parte das desigualdades que o indignam, e que gostaria de fazer desaparecer, são sociais e, enquanto tal, elimináveis; o inigualitário, ao contrário, parte da convicção oposta, de que as desigualdades são naturais e, enquanto tal, inelimináveis” (BOBBIO, 2011, p. 121).

Ainda segundo Bobbio, o conceito de igualdade é relativo. Para o autor, qualquer projeto de repartição deve considerar “a) os sujeitos entre os quais se trata de repartir os bens e os ônus; b) os bens e os ônus a serem repartidos; c) o critério com base no qual fazer a repartição” (BOBBIO, 2011, p. 112). No que se refere ao nosso objeto de estudo, o enfoque recai sobre a questão dos critérios que podem organizar a distribuição dos frutos da cooperação social de modo que tal distribuição possa ser considerada justa.

Dentre os possíveis critérios de repartição citados por Bobbio (2011, p. 113), a oposição entre a *necessidade* e o *mérito* parece guardar íntima relação com a reflexão que estamos conduzindo. No entanto, para que essa oposição faça sentido,

devemos alargar a compreensão sobre o conceito de mérito e não identificá-lo como mero sinônimo de *fonte de merecimento*, uma vez que, para alguns, os seres humanos são iguais em certas necessidades e, por isso, merecedores de terem essas necessidades igualmente satisfeitas (BOBBIO, 2011).

Segundo Fleischacker (2006), para Aristóteles, o mérito é entendido como uma característica pessoal ou ato excelente praticado que é valorizado. Dessa forma, a concepção aristotélica do mérito reconhece apenas os traços morais e os feitos dignos de reconhecimento e apreço como fonte de merecimento no que se refere à distribuição de bens, honras e privilégios. De acordo com Fleischacker, “para Aristóteles, o merecimento está *essencialmente* vinculado ao mérito; não faz sentido, em sua estrutura de pensamento, supor que alguém mereça alguma coisa simplesmente porque precise dela” (FLEISCHACKER, 2006, p. 21, grifo do autor).

Por outro lado, ao defender que a propriedade depende do trabalho, Locke introduz uma concepção de mérito vinculada ao esforço produtivo (FLEISCHACKER, 2006). Segundo Fleischacker (2006), para Locke, o trabalho constitui a fonte primária do mérito. Ou seja, de acordo com a concepção lockiana do mérito, é o trabalho “que permite a qualquer um reivindicar legitimamente o direito a bens materiais” (FLEISCHACKER, 2006, p. 38). No entanto, segundo o autor, é preciso registrar que Locke também reconhece certos direitos protegidos pela caridade.

Nesse sentido, da oposição entre necessidade e mérito como fontes de merecimento, podemos formular três princípios norteadores para a distribuição dos recursos em uma sociedade: a) “a cada um segundo suas necessidades”; b) “a cada um segundo suas qualidades e atos excelentes” (mérito aristotélico); e c) “a cada um segundo sua contribuição” (mérito lockiano). No entanto, segundo Bobbio (2011), os critérios que servem de base para a repartição dos bens e dos ônus não possuem valor exclusivo. Para o autor, existem situações que requerem a aplicação de um em detrimento de qualquer outro. Além disso, a escolha de um ou outro critério também está relacionada a diferentes formas de conceber a possibilidade de corrigir desigualdades naturais e sociais, admitindo *a priori* que elas existem e que, pelo menos, algumas delas podem ser corrigidas.

3.1 Introdução ao problema da justiça distributiva

A partir dessas considerações iniciais, podemos formular o seguinte problema: “*de que modo a necessidade material pode tornar-se fundamento em termos de exigência de justiça?*”. Se considerarmos, por exemplo, uma concepção na qual a riqueza e a pobreza são expressões da vontade divina, a experiência da necessidade material não é entendida como injusta, uma vez que manifesta uma ordem de coisas considerada natural. Sendo assim, nessa concepção, a satisfação das necessidades não se constitui em fundamento para a reivindicação de bens em termos de direitos protegidos pela justiça.

Segundo Fleischacker,

“se é verdade que desde há muito tempo as pessoas vêem suas demandas conflitantes de propriedade como uma questão de justiça, e se também é verdade que desde há muito tempo os filósofos se preocupam com princípios sociais de distribuição de recursos, disso não se segue que também desde há muito tempo esses dois tipos de questão venham sendo tratados em conjunto” (FLEISCHACKER, 2006, p. 4).

Nesse sentido, Fleischacker (2006) faz duas proposições importantes. A primeira diz respeito à uma mudança de significado do conceito de justiça distributiva. Para o autor, a concepção contemporânea do termo difere do sentido original dado por Aristóteles. A segunda proposição refere-se ao entendimento de que a concepção contemporânea de justiça distributiva está relacionada a ideia de que todos os indivíduos merecem uma vida livre de carências e, dessa forma, a justiça deve exigir uma distribuição de recursos que satisfaça as necessidades de todos.

Para Fleischacker (2006), o sentido aristotélico do conceito de justiça distributiva refere-se ao princípio segundo o qual as recompensas devidas aos méritos de cada um devem ser garantidas. Por sua vez, em seu sentido atual, a justiça distributiva invoca o Estado como garantidor da distribuição entre todos os membros da sociedade de um certo nível de recursos materiais. Dessa forma, a mudança apontada por Fleischacker (2006) está em que, em seu sentido original, a justiça distributiva está relacionada ao mérito [aristotélico], já o sentido atual requer que a distribuição ocorra independentemente de mérito, quer dizer, independentemente de traços de caráter ou da realização de qualquer coisa. Nesse sentido, as questões referentes a justiça distributiva, segundo Fleischacker (2006),

concentram-se sobre a quantidade de recursos que deve ser garantida a cada um e o grau aceitável de interferência do Estado nessa distribuição. O autor apresenta a articulação dessas duas ordens de questões a partir da perspectiva de distribuição de bens pelo mercado. Para Fleischacker,

“se a quantidade de bens que cada pessoa deve ter é baixo o suficiente, é possível que o mercado possa garantir uma distribuição adequada; se todos devem ter uma ampla proteção ao seu bem-estar, o Estado poderá ter de redistribuir bens para corrigir as imperfeições do mercado; e se o que cada pessoa deve ter é uma parcela igual de todos os bens, é provável que a propriedade privada e o mercado tenham de ser inteiramente substituídos por um sistema estatal de distribuição de bens” (FLEISCHACKER, 2006, p. 8).

A passagem do sentido aristotélico para o sentido atual de justiça distributiva, segundo Fleischacker (2006), está intimamente relacionada à uma razão de igualdade que sugere que, apenas pelo fato de serem igualmente humanos, deve ser garantida alguma forma de distribuição de bens a todos os seres humanos. Nesse sentido, a experiência da necessidade, da carência, da insuficiência, entendida como situação contrária a essa igualdade fundamental entre os indivíduos, passa a ser uma fonte de merecimento independente do mérito aristotélico. No entanto, essa passagem não se dá sem resistências e exige que seus fundamentos sejam expostos e devidamente defendidos. Nesse sentido, Fleischacker (2006) argumenta que, embora a maior parte das culturas tenha considerado os seres humanos como iguais em algum sentido fundamental, isso não significou o reconhecimento de uma equivalente igualdade em termos de *status* social, econômico ou político. Em outros termos, o reconhecimento da igualdade entre os seres humanos em algum aspecto fundamental – igualitarismo metafísico – não significa reconhecer automaticamente a obrigação de buscar igualdade de condições.

A exigência do mérito no sentido aristotélico da justiça distributiva, para Fleischacker (2006), reside na oposição feita com a justiça corretiva – ou comutativa – vinculada à punição. Segundo o autor, a distinção entre a justiça distributiva e a justiça corretiva fundamenta a discussão feita por Aristóteles sobre diferentes representações de uma norma de igualdade. No caso da justiça distributiva, que “requer que honra, ou posições de autoridade política, ou dinheiro sejam distribuídos de acordo com o mérito” (FLEISCHACKER, 2006, p. 30), é injusto que os desiguais em mérito sejam tratados igualmente. Por sua vez, no que se refere à justiça

corretiva, “a igualdade requer que todas as vítimas de injúrias sejam igualmente compensadas, independentemente do mérito” (FLEISCHACKER, 2006, p. 30). Ou seja, em termos de justiça corretiva, não importa se o violador da lei é bom e a vítima má, a reparação do dano causado deve ocorrer independentemente do caráter da vítima.

Segundo Fleischacker (2006), em Aristóteles, bem como em outros importantes pensadores vinculados à tradição do direito natural, as reivindicações de propriedade eram questões de justiça comutativa. Não havia, de acordo com o autor, a possibilidade de reivindicar propriedade em termos de justiça distributiva. Nesse sentido, as questões referentes à distribuição de recursos aos pobres, por exemplo, eram admitidas apenas como assunto próprio da benemerência, ou seja, fora do âmbito da *justiça*. O entendimento da justiça como uma virtude que pode ter seu cumprimento exigido coercitivamente associado à ideia de que a distribuição de recursos deve ser feita em virtude do mérito aristotélico torna a assistência aos pobres inadmissível como uma questão para a justiça distributiva. Em suma, a assistência aos pobres deveria ser algo restrito à caridade e não um direito protegido pela justiça.

Para Fleischacker (2006), autores como Aquino, Grócio e Hume sustentaram a ideia de que ajudar os pobres é uma obrigação puramente moral. Segundo Fleischacker, para Hume, por exemplo, “qualquer tentativa de estabelecer uma igualdade completa (1) reduzirá toda a sociedade à pobreza, (2) exigirá restrições extremas à liberdade e (3) solapará a estrutura política que visa a garantir a igualdade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 56). Quer dizer, ajudar ativamente os pobres é, nessa perspectiva, uma obrigação exigida exclusivamente pela *lei do amor*. Nesse sentido, a recusa em prestar assistência às pessoas carentes de bens materiais não seria uma violação à justiça estrita, uma vez que a benemerência não é entendida aqui como passível de ser imposta coercitivamente.

A discussão sobre os fundamentos que possibilitaram a passagem do sentido aristotélico de justiça distributiva para o seu sentido atual, tal como nos propõe Fleischacker (2006), pode ser entendida também como a discussão sobre a aceitabilidade das desigualdades sociais. Nesse sentido, podemos dizer que a concepção de justiça distributiva vinculada a ideia de é preciso garantir uma distribuição de bens que satisfaça as necessidades de todos forma-se em um

terreno tenso de disputas entre justificativas para as desigualdades e de defesa da superação da igualdade meramente formal.

No que se refere às justificativas para a existência e manutenção das desigualdades, em que pese o debate em torno da questão do direito de propriedade ser muito mais amplo e intenso, nossa atenção se dirige para a mútua restrição entre igualdade e liberdade. Segundo Bobbio (2011), a realização ao extremo de um desses dois valores supremos e últimos [igualdade e liberdade], conseqüentemente, limita as possibilidades de realização do outro. Para exemplificar, Bobbio assevera que “uma norma igualitária que impusesse a todos os cidadãos a utilização unicamente dos meios de transporte públicos para facilitar o tráfego ofenderia a liberdade de escolher o meio de transporte preferido” (BOBBIO, 2011, p. 129). Embora o autor reconheça que nem sempre a aplicação de uma medida igualitária restrinja a liberdade, como no caso da extensão de um direito a quem antes não o possuía, segundo Bobbio (2011), a história recente oferece o testemunho de que o objetivo de uma igualdade não formal foi alcançado apenas em detrimento da liberdade em todos os seus aspectos. Nesse sentido, em boa medida, em nome da liberdade, sobretudo da liberdade econômica, admitem-se as desigualdades dela decorrentes. Segundo Fleischacker (2006), na concepção de Smith e Hume, embora os direitos de propriedade pareçam proteger apenas os ricos, a longo prazo, esses direitos beneficiariam os pobres. De acordo com Fleischacker, para Smith e Hume,

“somente quando entendemos que um sistema de direitos estritos de propriedade no seu todo protege a liberdade de cada um na sociedade, e que a longo prazo esse sistema leva cada um a uma situação melhor do que estaria sob uma distribuição igualitária de bens, devemos aceitar tais direitos como justificados” (FLEISCHACKER, 2006, p. 59).

A defesa dos direitos de propriedade colocada nesses termos constitui o que o autor chamou de *paradoxo da justiça*.

Em relação a defesa da necessidade de socorrer os pobres, podemos reconhecer três ordens de justificativas. A primeira faz referência à doutrina cristã. De acordo com essa concepção, Deus fez ricos e pobres para que os últimos aprendam a viver em sua situação e os primeiros aprendam a ajudar os necessitados. Ou seja, as desigualdades tem como utilidade o exercício das virtudes. A segunda baseia-se na ideia de que desigualdades extremas são potencialmente perigosas, por isso, deve-se socorrer os pobres para evitar que eles

se revoltem. A terceira justificava alude à crença de que demasiada desigualdade entre ricos e pobres pode confundir o poder político com o poder econômico fazendo com que as leis sejam utilizadas para beneficiar os interesses de uns poucos em detrimento do bem comum. Em síntese, temos: a) preocupações cristãs com os malefícios da riqueza; b) preocupações platônicas com a harmonia social; e c) preocupações republicano-cívicas com a corrupção política. No entanto, segundo Fleischacker (2006), nenhuma dessas razões para a igualdade socioeconômica se refere à justiça. Os argumentos apresentados transcendem a justiça e limitam o objetivo da igualdade pretendida à mitigação daquilo que pode ser considerado um problema ainda maior, como a desarmonia social e a debilitação da participação política dos cidadãos. Nesse sentido, embora se defenda que a pobreza é um *problema*, isso não é feito com base no entendimento de que os pobres *merecem* ser tirados da pobreza por tratar-se de uma condição indigna, mas sim pelo fato de que é do interesse de todos que a pobreza não gere danos maiores ao conjunto da sociedade. Para o autor, em nenhuma dessas vertentes igualitárias é defendida a ideia de que os pobres devem ter suas necessidades satisfeitas em virtude de serem humanos nem a ideia de que a justiça exige uma distribuição igual de bens entre todos.

Das razões expostas anteriormente, a preocupação com o exercício das virtudes cristãs e com a manutenção da ordem parecem ser as que mais informaram as medidas de atenção aos pobres e as exigências por distribuição de bens. Basta lembrar, com base em Castel (2015), que é a Igreja a responsável pela administração de grandes sistemas de assistência aos pobres na Europa, como as *poor laws* do século XVI e o *Speenhamlnd Act* de 1795; e que o medo do potencial desagregador das chamadas *classes perigosas* fomentou profundas mudanças na organização das medidas de atenção aos cada vez maiores contingentes de desvalidos.

Nesse sentido, segundo Fleischacker (2006), cumpre ressaltar que, embora institucionalizadas, as ações desenvolvidas pela Igreja, ou melhor, que baseavam-se nos preceitos das religiões judaico-cristãs, partem do princípio de que assistência aos pobres trata-se de uma obra de misericórdia e não de justiça. Cuidar dos necessitados é uma tarefa que exige o exercício da caridade, envolve sentimentos de compaixão e humanidade, mas não justiça. A motivação para a distribuição de bens para aqueles que não possuem nenhum direito de propriedade é

exclusivamente moral. Nessa perspectiva, seria correto afirmar que esse dever moral pode gerar apenas um correspondente direito moral, ou seja, os mesmos preceitos religiosos que fundamentam a ação do benfeitor pode fundamentar uma reivindicação por parte do beneficiário. No entanto, essa reivindicação não tem garantias, uma vez que depende dos sentimentos de quem concede a ajuda.

Para Fleischacker (2006), com base nos estudos de T. H. Marshall, pode-se dizer que a assistência aos pobres como um direito legal é um fenômeno social recente em termos históricos. No entanto, segundo o autor, mesmo no âmbito das medidas colocadas em curso pelo Estado, é possível observar a continuidade da perspectiva moral no tratamento das questões afetas à assistência aos pobres. Diz o autor:

“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 em vez de trabalhar. O Estado também deu continuidade à prática de justificar suas políticas apelando para a virtude da caridade, e não para a da justiça” (FLEISCHACKER, 2006, p. 76).

A esse respeito, Castel também assevera que:

“se as principais práticas assistenciais se localizaram primeiro nos conventos e nas instituições religiosas, e se, durante muito tempo, a Igreja foi a principal administradora da assistência, sua passagem para as autoridades laicas se deu sem interrupção” (CASTEL, 2015, p. 81).

Nesse sentido, as ideias até aqui apresentadas situam o auxílio aos pobres fora do âmbito da justiça e tratam a pobreza como uma problema da *natureza* – seja da natureza humana ou como um fenômeno inevitável da vida humana. Segundo Fleischacker (2006), no ideário pré-moderno não há perspectiva de direito na reivindicação do alívio ou eliminação da pobreza. Para o autor, é somente a partir do século XVIII que colocam-se as bases para a ideia moderna de justiça distributiva. A perspectiva da possibilidade de erradicar a pobreza; a crença na capacidade do Estado de resolver os problemas da sociedade; e a ideia de que a pobreza é uma condição indigna para o ser humano formam o conjunto de mudanças na forma de pensar a assistência aos pobres que passa a justificar o dever de redistribuir bens em virtude das necessidades e o entendimento de que compete ao Estado organizar as medidas destinadas a tirar as pessoas da pobreza.

3.2 Argumentos do sentido moderno de justiça distributiva

A primeira das grandes mudanças de atitude em relação aos pobres experimentadas no século XVIII, segundo Fleischacker (2006), diz respeito ao questionamento da noção tradicional que propugnava a existência de uma hierarquia social imutável. O reconhecimento da mobilidade social como um bem alcançável pelo esforço pessoal, pela sorte ou qualquer atributo de distinção é a expressão da possibilidade de superar a pobreza. Nesse sentido, para o autor, a ideia de que é possível erradicar a pobreza, corroborada por uma série de desenvolvimentos científicos e políticos, marca o nascimento da noção moderna de justiça distributiva.

Na trilha analítica proposta por Fleischacker (2006), ao final do século XVIII, é possível observar nitidamente uma crença na capacidade do Estado em mediar e resolver os problemas da sociedade. Aliada a essa concepção de Estado transformador de *inputs* em *outputs*, ganha força a ideia de que ninguém merece viver em condições abaixo daquelas consideradas dignas para um ser humano. Sendo assim, uma vez que pode, o Estado deve ter como tarefa distribuir ou redistribuir bens para atender certas necessidades dos pobres. No entanto, segundo Fleischacker (2006), essa crença torna-se mais presente e difundida no século XIX, embora dispute espaço com uma concepção diametralmente oposta. Para o autor, a ideia de que nenhuma redistribuição de bens pode ser justa, também fruto do século XVIII, e o redistributivismo expressam duas grandes concepções filosóficas sobre a pobreza e não meros dogmas.

Segundo Fleischacker (2006), a noção moderna de justiça distributiva nasce no período de turbulência social da Revolução Francesa e tem como principais precursores Rousseau, Smith e Kant. Para o autor, os temas da igualdade política, da igualdade em dignidade entre os seres humanos e da obrigação do Estado na assistência aos pobres marcam as preocupações centrais do sistema de crenças que tornou possível a passagem do sentido aristotélico para o sentido atual de justiça distributiva.

Para o autor, Rousseau ajudou a inspirar a crença de que os problemas da sociedade podem ser resolvidos e de que cabe ao Estado realizar essa tarefa. Em Rousseau o Estado bom é o Estado democrático que, por meio da participação política dos cidadãos, pode superar as mazelas sociais. No entanto, segundo

Fleischacker, como herdeiro da tradição do republicanismo cívico cuja preocupação voltava-se para o perigo da corrupção da política em virtude de desigualdades excessivas e não propriamente para a condição dos pobres, “Rousseau se preocupa com o pobre à medida que é um cidadão, e não à medida que é, simplesmente, um ser humano” (FLEISCHACKER, 2006, p. 90).

A contribuição de Smith, segundo Fleischacker (2006), se dá pela problematização dos danos que a pobreza causa na vida privada dos pobres, não se restringindo, como fez Rousseau, aos problemas causados no âmbito da participação política. Além disso, Smith também foi um defensor da educação pública. Para Smith, de acordo com Fleischacker, o Estado deve garantir que “os pobres que trabalham tenham uma educação que lhes dê capacidade de julgamento moral e político” (FLEISCHACKER, 2006, p. 92).

Antes de Smith, a pobreza estava associada a tipos de pessoas. Smith apresenta a pobreza como como um mal experimentado por pessoas tão dignas de uma vida boa quanto os ricos. Nesse sentido, segundo Fleischacker (2006), a noção moderna de justiça distributiva deve muito a Smith, uma vez que foi esse autor que mais contribuiu para a mudança de atitudes que informavam políticas pelas quais os pobres deveriam ser mantidos pobres. Embora amplamente praticada, a ajuda aos pobres como expressão da caridade cristã não supunha que os pobres deveriam ser tirados integralmente da miséria. Smith, ao apresentar uma outra imagem dos pobres, igualmente dignificada a todos os outros, defende em última instância a inexistência de pessoas naturalmente superiores e inferiores. Para Fleischacker,

“é esse retrato da pessoa pobre como igual em dignidade a qualquer outra, e como merecedora, portanto, de tudo aquilo que qualquer um de nós daria a nossos amigos e conhecidos, que cria a possibilidade de se reconhecer a própria pobreza como um mal, como algo que, como não gostaríamos que fosse infligida a alguém de quem gostamos ou a quem respeitamos, não deveríamos estar dispostos a infligi-lo a pessoa alguma” (FLEISCHACKER, 2006, p. 76).

Por sua vez, Kant defende que o auxílio aos pobres deve ser um assunto para o Estado, e para a justiça, a partir de dois argumentos principais. O primeiro, vinculado à economia e, segundo Fleischacker (2006, p. 103), “constrangedoramente ruim”, se refere à tese de que toda riqueza é roubo. Essa tese sugere que os pobres são pessoas que no passado tiveram seus direitos de propriedade invadidos. Para Fleischacker (2006), a concepção de Kant de que o auxílio aos pobres deve ser admitido como reparação de uma injustiça geral do

sistema e não como um favor tem como fundamento um pensamento equivocadosobre a economia. Segundo o autor, a tese segundo a qual os ganhos de alguns advém das perdas de outros considera a economia como um jogo de soma zero, como se os bens fornecidos pela natureza existissem em quantidade fixa. Em outros termos, ignora-se a possibilidade de crescimento econômico e o fato de que uma pessoa pode aumentar seus bens sem tirar os bens de outrem.

Segundo Fleischacker (2006), o segundo argumento kantiano, vinculado à teoria moral e mais interessante no que se refere à justificação da responsabilidade estatal na assistência aos pobres, diz respeito à crítica da virtude da caridade privada. Para o autor, do ponto de vista de Kant, a caridade privada estabelece uma relação hierarquizada entre o doador e o beneficiário na qual o primeiro se coloca em uma posição superior, uma vez que seu ato demonstraria sua generosidade. Nessa concepção, considerando que, de acordo com Fleischacker (2006), para Kant, julgar-se superior aos outros é uma violação à moralidade, a relação privada entre quem ajuda e quem é ajudado é moralmente degradante. Dessa forma, segundo Fleischacker (2006), Kant defende que a assistência aos pobres gerida pelo Estado tem vantagens morais sobre a caridade privada, uma vez que pode garantir uma relação mais respeitosa entre ricos e pobres.

A trilha analítica proposta por Kant, conforme nos apresenta Fleischacker (2006), tem como fundamento a consideração dos seres humanos como um fim em si mesmos e como possuidores do mesmo direito a uma vida boa. Nesse sentido, Kant inverte o foco da questão a respeito do auxílio aos pobres ao concentrar a atenção no respeito ao direito igual e não nas necessidades. Segundo Fleischacker (2006), a concepção de Kant a respeito do valor igual de todos os seres humanos e de que todos possuem um conjunto de capacidades que depende de condições de vida favoráveis para se desenvolver tem consequências significativas para a formação da moderna noção de justiça distributiva, uma vez que o cultivo das potencialidades das pessoas pode requerer o suporte de bens materiais e de instituições sociais diversas. Para o autor,

“se o valor da vida de uma pessoa requer o desenvolvimento de seus potenciais, então pode ser necessário à sociedade providenciar as circunstâncias materiais para o desenvolvimento daqueles potenciais a qualquer um que sem isso não as teria. Certamente, será preciso assegurar que todos tenham, pelo menos, a educação e as oportunidades necessárias para ver que potencialidades têm” (FLEISCHACKER, 2006, p. 109).

No entanto, segundo Fleischacker (2006), Kant não chega a formular explicitamente a noção moderna de justiça distributiva. Embora defenda que a assistência aos pobres cabe ao Estado, Kant o faz por entender que isso faz parte do contrato social e que a caridade privada é moralmente degradante para quem recebe o auxílio. Não há em Kant a ideia de a justiça requer do Estado que ofereça auxílio aos pobres.

A noção atual da justiça distributiva que, segundo Fleischacker (2006), foi proclamada explicitamente pela primeira vez por Babeuf no final do século XVIII, é fruto desse sistema de ideias e de intensas reflexões sobre a própria natureza humana. Nesse sentido, com intuito de deixar bastante claro o que Fleischacker (2006) considera ser a concepção moderna de justiça distributiva, nos valem da citação abaixo:

“O que importa é que Babeuf converteu o não viver em pobreza em um direito político, que colocou na agenda política, pela primeira vez, um direito de todas as pessoas a um certo *status* socioeconômico – não porque a pobreza seja um obstáculo à capacidade de as pessoas serem boas cidadãs, mas porque a pobreza é uma afronta – na verdade, uma injúria sujeita à autoridade judiciária – às pessoas na condição de seres humanos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 115).

Como podemos observar, o conceito de igualdade e a concepção do Estado como instância de mediação entre interesses conflitantes também são questões centrais na formulação do sentido atual de justiça distributiva.

No entanto, em que pese a formidável contribuição de Fleischacker (2006) para a compreensão do itinerário e do conjunto de ideias e pressupostos filosóficos que sedimentam as bases do significado moderno de justiça distributiva, aqueles que se ocupam sistematicamente do estudo de temas afetos à justiça social na contemporaneidade podem queixar-se da ausência de citação de outros autores que também trataram do tema e, sobretudo, da doutrina social da Igreja Católica. Nesse sentido, buscando preencher essa lacuna, trataremos brevemente da ideia de justiça social apresentada por Fouillée (1899) e das Cartas Encíclicas *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII (1891), e *Quadragesimo Anno*, do Papa Pio XI (1931).

3.2.1 Alfred Fouillée: justiça social como justiça de solidariedade

Em seu artigo *L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines* de 1899, Fouillée aborda o que chamou de “a mais legítima expressão das tendências generosas da humanidade” (FOUILLÉE, 1899, p. 47, tradução nossa)²⁶ – a justiça social – a partir da análise das três teorias que, para ele, dividiam o pensamento e a ação no final do século XIX, a saber: o naturalismo individualista, o naturalismo coletivista e o idealismo moral e social.

Para Fouillée (1899), o naturalismo individualista, ou naturalismo economicista, remete as relações sociais aos princípios das leis da natureza e, conseqüentemente, à negação da possibilidade de mudança daquilo que se entende por leis sociais. Nessa perspectiva, a justiça é concebida apenas como uma forma de regular as relações entre os indivíduos, ou o que é também muito importante, entre os produtos gerados pelo trabalho desses indivíduos. Dito de outra forma, a justiça não passaria de uma *regra de trocas*.

Segundo o autor, contrariamente à realidade, na concepção do naturalismo individualista os indivíduos que trocam seus produtos são isolados do todo social em que estão de fato inseridos. A partir desse tipo de abstração, os indivíduos são considerados como seres absolutamente livres para estabelecer relações de troca em um mercado livremente consentido pelas partes e sem qualquer tipo de constrangimento social além da lei de equivalência entre seus produtos. Para Fouillée (1899, p. 49, tradução nossa), “a esse tipo de individualismo damos o nome de liberalismo”²⁷.

Em sentido oposto, o naturalismo coletivista – que Fouillée (1899) vincula ao socialismo de inspiração marxista – enfatiza a própria relação de produção capitalista e não as relações individuais na consideração do que é justo ou injusto. Segundo o autor, nessa concepção, as ideias de uma sociedade, sejam elas filosóficas, científicas, morais ou religiosas, apenas refletem passivamente os princípios gerais de sua organização econômica. Sendo assim, ao colorem os problemas sociais no âmbito do antagonismo entre classes, a partir da consideração de que a classe capitalista detém *injustamente* o fruto do trabalho alheio e da

26 “[...] l'expression la plus légitime des tendances généreuses de l'humanité, – celle de justice sociale[...]” (FOUILLÉE, 1899, p. 47).

27 “A cet individualisme on donne le nom de libéralisme[...]” (FOUILLÉE, 1899, p. 49).

sociedade inteira, os marxistas esvaziam o sentido da justiça como reguladora final de conflitos de interesses meramente individuais (FOUILLÉE, 1899).

Por fim, Fouillée (1899) apresenta a concepção do idealismo moral e social que, segundo o autor, abandona o extremismo do liberalismo e do socialismo e toma como ponto de partida a ideia moral da justiça e da solidariedade. Para o autor, essa abordagem constitui três progressos: o primeiro progresso é a superação de uma concepção de liberdade restrita à supressão de obstáculos legais – uma concepção negativa e formal –; o segundo progresso, inseparável do primeiro, diz respeito à concepção de uma igualdade real e não apenas nominal entre os dois termos do contrato de trabalho a partir da introdução da ideia de equidade no contrato; o terceiro progresso dessa doutrina é a concepção de uma fraternidade idêntica à justiça social – chamada de justiça de solidariedade – que requer que cada membro da sociedade, reconhecendo sua participação em um todo, leve em consideração o bem dos demais ao mesmo tempo que busca seu próprio bem. Assim diz Fouillée: “É esta justiça de solidariedade, cuja pura caridade era uma aplicação ainda muito vaga, arbitrária, incerta, e que, nas nossas sociedades modernas, recebe o nome de justiça social, deve conduzir à obrigações precisas” (FOUILLÉE, 1899, p. 61, tradução nossa)²⁸.

Nesse sentido, Fouillée (1899) apresenta a ideia de justiça social como resposta ao que chamou de “efeitos coletivos e sociais resultantes de causas históricas e sociológicas” (FOUILLÉE, 1899, p. 62, tradução nossa)²⁹. Para o autor, uma vez que as próprias leis de funcionamento da sociedade capitalista produzem certos malefícios ao mesmo tempo que certos benefícios, é uma obrigação moral de toda a sociedade buscar a reparação do mal que ela produz naturalmente. Segundo Fouillée (1899), a sociedade não pode considerar como sem remédio aquilo que resulta da relação entre seres inteligentes e não de engrenagens insensíveis. A ideia de solidariedade teria assim não apenas a capacidade de expressar um vínculo com o passado por deveres de justiça reparativa, mas também de estabelecer vínculos com o futuro por meio de deveres de justiça preventiva.

A concepção de justiça social de Fouillée (1899) expressa acima de tudo uma perspectiva conciliadora entre os interesses de capitalistas e trabalhadores. Para o

²⁸ “C’est cette justice de solidarité dont la charité pure était une application encore trop vague, arbitraire, incertaine, et qui, dans nos sociétés modernes, sous le nom de justice sociale, doit aboutir à des obligations précises” (FOUILLÉE, 1899, p. 61).

²⁹ “On est en présence d’effets collectifs et sociaux résultant de causes historiques et sociologiques[...]” (FOUILLÉE, 1899, p. 62).

autor, a justiça social constitui a terceira via capaz de garantir ao mesmo tempo as liberdades individuais, sobretudo o direito à propriedade privada, e uma melhor redistribuição dos resultados do trabalho coletivo, notadamente por meio de leis de proteção aos trabalhadores. A passagem abaixo sintetiza de forma bastante esclarecedora a perspectiva defendida por Fouillée:

“A solidariedade não existe apenas entre um trabalhador e outro, ela existe também entre todos os trabalhadores e o contratante. A justiça, da mesma forma, torna-se social. A partir de então, o que pode ser mais legítimo do que não deixar aos industriários menos escrupulosos a possibilidade de explorar, a é a última extremidade, as necessidades dos trabalhadores? Para tornar esses últimos livres, acredita-se que é suficiente abandoná-los à própria sorte, sem nenhuma intervenção da lei? Não, porque os trabalhadores caem então sob o domínio de forças irresponsáveis, que buscam seus objetivos sem se preocupar com a miséria que propagam. Dizemos das leis de proteção ao trabalho nas fábricas que elas são *expoentes* e não *opositoras* da liberdade; porque a liberdade consiste em tirar dos trabalhadores o jugo de uma necessidade restritiva[...]. Nossos trabalhadores sofrem com longos períodos de desemprego; eles são expostos à numerosos acidentes que destroem sua saúde e os reduzem à miséria; eles se queixam de uma organização econômica que, após toda uma existência de trabalho, não lhes garante nos dias de velhice nem uma aposentadoria, nem um abrigo. Os economistas lhes respondem: ‘Laissez passer!’. Os coletivistas dizem: ‘Nós vos faremos donos coletivos da terra e da usina’. Entre esses dois extremos, a ideia de justiça social ordena reformas tendo por objetivo resguardar todos os direitos, tanto aqueles do capital quanto aqueles do trabalho” (FOUILLÉE, 1899, p. 63, tradução nossa, grifos do autor)³⁰.

No que se refere aos deveres do Estado, a crítica de Fouillée (1899) à doutrina liberal e não-intervencionista se baseia na afirmação de que a intervenção do Estado é inevitável nos casos em que a iniciativa privada e a livre associação se mostram incapazes de assegurar o exercício de direitos individuais ou de garantir a realização de obras de justiça social de interesse do conjunto da sociedade. O autor cita especificamente os serviços públicos, como construção de estradas, iluminação pública das cidades e policiamento. No que se refere à perspectiva socialista,

30 “*La solidarité n’y existe pas seulement entre un ouvrier et un autre, elle existe aussi entre tous les ouvriers et l’entrepreneur. La justice, du même coup, y devient sociale. Dès lors, quoi de plus légitime que de ne pas laisser aux industriels les moins scrupuleux la possibilité d’exploiter, jusqu’à la dernière extrémité, les besoins des travailleurs? Pour rendre ces derniers libres, croit-on qu’il suffise de les abandonner à eux-mêmes, sans aucune intervention de la loi? Non, car les travailleurs tombent alors sous la domination de forces irresponsables, qui vont à leur but sans s’inquiéter des misères qu’elles répandent. On a dit des lois protectrices du travail dans les fabriques qu’elles sont les exposans et non les opposans de la liberté; car la liberté consiste à soustraire les ouvriers au joug d’une nécessité contraignante[...]. Nos travailleurs souffrent des longs chômages; ils sont exposés à de nombreux accidents qui ruinent leur santé et les réduisent à la misère; ils se plaignent d’une organisation économique qui, après toute une existence de labeur, ne leur assure pour les mauvais jours de la vieillesse ni une retraite, ni un abri. Les économiste leur répondent: « Laissez passer! » Les collectivistes disent: « Nous vous ferons maîtres collectifs du sol et de l’usine. » Entre ces deux extrêmes, l’idée de justice sociale commande des réformes ayant pour but de sauvegarder tous les droits, aussi bien ceux du capital que ceux du travail” (FOUILLÉE, 1899, p. 63).*

Fouillée (1899) nega a possibilidade do Estado socializar a produção sem restringir a liberdade dos indivíduos. Segundo o autor, o Estado não deve se transformar em um produtor universal, mas apenas assegurar as condições de justiça na produção.

Nessa perspectiva, para Fouillée (1899), as verdadeiras atribuições do Estado referem-se à garantia da justiça – em todas as suas formas – e dos interesses universais. Segundo o autor, são os ideais de justiça e de bem comum que justificam a intervenção do Estado em diversas áreas, como educação básica, belas-artes – que poderíamos entender como investimento em manifestações culturais – e saúde pública. Para Fouillée (1899), mesmo que aparentemente voltada para questões gerais, em última instância, uma vez que busca assegurar as condições para a devida proteção da moralidade pública, a intervenção do Estado se ocupa necessariamente da justiça. Nesse sentido, concernente à justiça distributiva, Fouillée (1899) propõe substituir a perspectiva do Estado-regulador³¹ dos economistas liberais pela perspectiva do Estado-Providência.

Conforme podemos depreender do parágrafo final do artigo de Fouillée (1899), sua grande preocupação diz respeito às questões colocadas pelo coletivismo que, segundo o autor, não devem ser tratadas nem pela pura abstenção nem pela resistência sistemática, mas por um espírito de reformas prudentes e progressivas baseadas no direito. Nesse sentido, a longa citação abaixo tem por propósito apresentar como o autor busca definir seu entendimento sobre o socialismo na tentativa de demonstrar as diferenças entre sua concepção de justiça social e o coletivismo. Diz o autor:

“Em resumo, se entende-se por socialismo a aspiração à solidariedade social, – aspiração que caracteriza nossa época, que agita as classes superiores assim como as classes trabalhadoras, – nós somos todos socialistas. Se admite-se também que essa aspiração não deve ficar vã, que ela deve se materializar pela ação do Estado em garantia de justiça a todos, nós estaremos mais perto ainda de sermos todos socialistas nesse sentido. Mas, se entende-se por socialismo o desaparecimento da propriedade individual, se entende-se [por socialismo] não a atenuação, mas a inteira supressão da concorrência econômica em proveito da propriedade coletiva,[...] tudo muda[...]. O progresso da ação social deve, conforme entendemos, favorecer e não substituir ou impedir a ação dos indivíduos e das associações livres” (FOUILLÉE, 1899, p. 72)³².

31 No original, *État-gendarme* (FOUILLÉE, 1899, p. 68). Trata-se da concepção do Estado restrito às funções de regulação da ordem social por meio do monopólio da violência legítima – defesa do território e da ordem pública – e da justiça.

32 “*En résumé, si l'on entend par socialisme l'aspiration à la solidarité sociale, - aspiration qui caractérise notre époque, qui agite les classes supérieurs aussi bien que les classes ouvrières, - nous sommes tous socialistes. Si l'on ajoute que cette aspiration ne doit pas demeurer vaine, qu'elle doit se traduire par l'action de l'État en vue d'assurer à tous la justice, nous serons bien près d'être tous socialistes en ce sens. Mais, si l'on entend par socialisme la disparition de la propriété individuelle, si*

3.2.2 Contribuições do catolicismo social

No final do século XIX, diante das drásticas mudanças sociais impostas pela industrialização na Europa, notadamente a crise expressa pelo pauperismo, a Igreja Católica apresenta de maneira clara seu posicionamento a respeito da “condição dos operários” por meio da promulgação, em 1891, da Carta Encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII. A intenção, nas palavras de Leão XIII (1891, p. 2), é “pôr em evidência os princípios duma solução, conforme à justiça e à equidade”, ao conflito de interesses entre patrões e operários, entre o capital e o trabalho.

Para Leão XIII (1891), as causas do conflito residem na destruição das antigas estruturas de proteção ao trabalho, como as corporações, bem como no desaparecimento dos princípios religiosos das leis e das instituições públicas e na ganância dos capitalistas. No entanto, segundo o Sumo Pontífice, em que pese a inegável necessidade de atender as demandas dos trabalhadores, que não merecem a situação de miséria em que vivem, a solução socialista é completamente injusta pois pretende resolver o problema pelo caminho da violação dos direitos legítimos dos proprietários. Segundo Leão XIII, “os socialistas, para curar este mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida[...]” (LEÃO XIII, 1891, p. 2).

Nesse sentido, Leão XIII (1891) faz uma vigorosa defesa da propriedade privada. Para o Papa, a propriedade particular e pessoal, além de constituir um direito natural do indivíduo, é também resguardada pela autoridade das leis divinas que proíbem até mesmo o desejo aos bens que pertencem aos outros. Nessa perspectiva, segundo Leão XIII, a teoria socialista da propriedade coletiva expressa um sistema ineficaz e contrário à justiça, sendo necessário que “o primeiro fundamento a estabelecer por todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular” (LEÃO XIII, 1891, p. 6).

Em que consistiria então a solução para a chamada “questão operária”? Para Leão XIII (1891), apenas apelando para a religião e para a Igreja é possível encontrar uma solução eficaz para o problema. Embora reconheça a importância do

l'on entend non pas l'atténuation, mais la suppression entière de la concurrence économique au profit de la propriété collective,[...] tout change alors[...]. Le progrès de l'action sociale bien entendue doit, selon nous, favoriser et non remplacer ou entraver l'action des individus et des associations libres” (FOUILLÉE, 1899, p. 72).

empenho de outras partes, como do Estado, dos capitalistas e dos próprios operários, em um tom de “fora da Igreja não há salvação”, assim assevera o autor da Encíclica:

“Mas, o que Nós afirmamos sem hesitação, é a inanidade da sua acção fora da Igreja. E a Igreja, efectivamente, que haure no Evangelho doutrinas capazes de pôr termo ao conflito ou ao menos de o suavizar, expurgando-o de tudo o que ele tenha de severo e áspero; a Igreja, que se não contenta em esclarecer o espírito de seus ensinamentos, mas também se esforça em regular, de harmonia com eles a vida e os costumes de cada um; a Igreja, que, por uma multidão de instituições eminentemente benéficas, tende a melhorar a sorte das classes pobres; a Igreja, que quer e deseja ardentemente que todas as classes empreguem em comum as suas luzes e as suas forças para dar à questão operária a melhor solução possível; a Igreja, enfim, que julga que as leis e a autoridade pública devem levar a esta solução, sem dúvida com medida e com prudência, a sua parte do consenso” (LEÃO XIII, 1891, p. 7).

Segundo Leão XIII (1891), o erro no tratamento da questão social tem por origem uma concepção que coloca o capital e o trabalho na condição de inimigos que devem se excluir mutuamente. Para o Sumo Pontífice, é a concórdia entre as classes e não a perpétua luta entre elas que pode dar fim ao conflito. Nesse sentido, remetendo a questão das desigualdades socioeconômicas às diferenças naturais entre os indivíduos, Leão XIII sustenta que o princípio básico a ser evidenciado “é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição” (LEÃO XIII, 1891, p. 7). Ou seja, sendo a diferença de condições entre patrões e operários a expressão de uma ordem natural, toda tentativa de superá-la é inútil.

Nessa perspectiva conciliadora, Leão XIII (1891) propõe que a aproximação entre ricos e pobres deve ser operada pela afirmação dos seus deveres mútuos, em especial, daqueles que derivam da justiça. Assim, patrões e operários, respeitando cada um o direito do outro, devem buscar a harmonia e o equilíbrio para o qual estariam destinados pela natureza.

No entanto, vale ressaltar que, para além de pregar que as reivindicações dos operários “devem ser isentas de violências e nunca revestirem a forma de sedições” (LEÃO XIII, 1891, p. 8) e que os patrões devem “dar a cada um o salário que convém” (LEÃO XIII, 1891, p. 9), o autor da Carta Encíclica reconhece que a situação de tensão entre o capital e o trabalho requer também a implementação de medidas efetivas no sentido de melhorar a condição de vida dos trabalhadores. Nesse sentido, Leão XIII (1891) apela ao conjunto da sociedade e ao Estado; porém, o faz a partir de dois registros distintos. O primeiro deles, concernente à todos os

membros da sociedade, diz respeito ao exercício da caridade cristã e situa o alívio da pobreza fora do âmbito da justiça:

“Ninguém certamente é obrigado a aliviar o próximo privando-se do seu necessário ou do de sua família; nem mesmo a nada suprimir do que as conveniências ou decência impõem à sua pessoa[...] Mas, desde que haja suficientemente satisfeito à necessidade e ao decoro, é um dever lançar o supérfluo no seio dos pobres[...] É um dever, *não de estrita justiça*, exceto nos casos de extrema necessidade, *mas de caridade cristã*, um dever, por consequência, cujo cumprimento se não pode conseguir pelas vias da justiça humana” (LEÃO XIII, 1891, p. 10, grifo nosso).

O segundo registro, esse concernente ao Estado, por sua vez, refere-se ao atendimento das necessidades dos pobres como uma exigência de justiça:

“Os pobres, com o mesmo título que os ricos, são, por direito natural, cidadãos; isto é, pertencem ao número das partes vivas de que se compõe, por intermédio das famílias, o corpo inteiro da Nação, para não dizer que em todas as cidades são o grande número. Como, pois, seria desrazoável prover a uma classe de cidadãos e negligenciar outra, torna-se evidente que a autoridade pública deve também tomar as medidas necessárias para salvaguardar a salvação e os interesses da classe operária. Se ela faltar a isto, viola a *estrita justiça que quer que a cada um seja dado o que lhe é devido* [...] E por isso que, entre os graves e numerosos deveres dos governantes que querem prover, como convém, ao público, o principal dever, que domina todos os outros, consiste em cuidar igualmente de todas as classes de cidadãos observando rigorosamente as leis da justiça, chamada distributiva” (LEÃO XIII, 1891, p. 14, grifo nosso).

Como pode ser observado no trecho acima, em que pese o fato de Leão XIII (1891) não utilizar a expressão *justiça social*, o Sumo Pontífice claramente sugere as ideias essenciais do sentido moderno do conceito de justiça distributiva, quais sejam: a) que, independentemente do mérito aristotélico, os indivíduos merecem, pela sua condição de pessoa, condições dignas de vida; e b) que é dever do Estado garantir um certo nível de recursos materiais aos pobres.

Nesse sentido, no que se refere à consolidação da ideia de justiça social na perspectiva da doutrina social – e econômica – da Igreja, vale destacar também a importância da Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada pelo Papa Pio XI em 1931, escrita justamente em comemoração aos quarenta anos da *Rerum Novarum*.

Reafirmando todos os princípios basilares defendidos no documento de 1891, Pio XI sustenta que um dos principais benefícios da *Rerum Novarum* diz respeito à influência da doutrina de Leão XIII para a formulação de leis que beneficiaram a classe trabalhadora. Segundo Pio XI (1931),

“a encíclica ‘*Rerum Novarum*’ produziu no seio das nações uma grande corrente favorável a uma política francamente social, e de tal modo excitou

os melhores católicos a cooperar com as autoridades, que não raro foram eles os defensores mais ilustres da nova legislação nos próprios parlamentos” (PIO XI, 1931, p. 7).

Tratando das “pretensões injustas” do capital e do trabalho, Pio XI (1931, p. 14) diz que a justa distribuição deve ser pautada pelas normas do bem comum e da justiça social. Nesse sentido, para o Sumo Pontífice, considerando que nem toda forma de distribuição dos bens materiais pode alcançar o fim estabelecido por Deus, deve ser preservado sempre o bem geral de toda a sociedade. Assim, segundo Pio XI,

“esta lei de justiça social proíbe, que uma classe seja pela outra excluída da participação dos lucros. Violam-na por conseguinte tanto os ricos que, felizes por se verem livres de cuidados em meio da sua fortuna, têm por muito natural embolsarem eles tudo e os operários nada, como a classe proletária que, irritada por tantas injustiças e demasiadamente propensa a exagerar os próprios direitos, reclama para si tudo, porque fruto trabalho das suas mãos, e combate e pretende suprimir toda a propriedade e rendas ou proventos, qualquer que seja a natureza e função social, uma vez que se obtenham e pela simples razão de serem obtidos sem trabalho” (PIO XI, 1931, p. 14).

Dessa forma, recuperando à crítica de Leão XIII às bases de organização da economia tanto de caráter socialista, caracterizada pela incitação à luta de classes, quanto de caráter liberal, definida pela defesa da livre concorrência de forças, Pio XI (1931) defende que, além da cristianização da sociedade, a restauração da ordem social depende da reforma das instituições a partir dos princípios de justiça social e caridade. Nesse sentido, em suma, o autor da *Quadragesimo Anno* apela para a constituição de uma ordem jurídica que traduza não só a lei da estrita justiça, mas também a lei do amor. Diz o Sumo Pontífice:

“De certo não pode a caridade substituir a justiça, quando o devido se nega iniquamente. Contudo ainda que o homem alcance enfim quanto lhe é devido, restará sempre um campo imenso aberto à caridade: a justiça, bem que praticada com todo o rigor, se pode extirpar as raízes das lutas sociais, não poderá nunca sozinha congregar os ânimos e unir os corações. Ora todas as instituições criadas para consolidar a paz e promover a colaboração social, por mais perfeitas que pareçam, tem o fundamento da sua estabilidade principalmente no vínculo que une as almas; se este falta, tornam-se ineficazes os melhores estatutos, como tantas vezes a experiência no-lo ensinou” (PIO XI, 1931, p. 33).

3.3 A justiça distributiva como parte do discurso político dos séculos XIX e XX

A partir do século XIX, o conceito de justiça distributiva passou a fazer parte do discurso político. Para Fleischacker (2006), em diferentes contextos, podem ser observados sinais da rápida difusão da ideia de que os pobres devem ter um direito legal a uma certa medida de igualdade socioeconômica e não um mero direito moral de reivindicar a caridade dos ricos. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que, durante a maior parte do século XIX, a incapacidade para trabalhar constituía o critério para definição do direito de receber auxílio do Estado. A justiça distributiva ainda era entendida como uma exigência de maior recompensa para o trabalho e uma reivindicação de satisfação das necessidades básicas daqueles comprovadamente incapazes de cuidar de si mesmos. Segundo Fleischacker (2006),

“a noção de que ser humano, por si só, independentemente de se trabalhar, possa dar a alguém direito a determinados bens, de que as pessoas possam merecer receber algum auxílio quando não conseguem encontrar trabalho ou para ajudá-las a ‘dar partida’ na vida – de que crianças pobres, por exemplo, possam merecer ajuda do Estado se seus pais não conseguem lhes propiciar alimentação, vestuário e moradia adequados (sem falar em educação e assistência médica) – ainda não era considerada como parte da justiça” (FLEISCHACKER, 2006, p. 115).

Um marco da expansão da noção de justiça distributiva é a Declaração Universal dos Direitos do Humanos adotada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948 (FLEISCHACKER, 2006). Por meio desse documento, a comunidade internacional reconhece que o respeito à dignidade igual entre os seres humanos exige a garantia de direitos que possam garantir a proteção contra as contingências da vida:

“Artigo 22:

Todo ser humano, como membro da sociedade, tem *direito à segurança social*, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos *direitos econômicos, sociais e culturais* indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade” (ONU, 1948, grifo nosso).

“Artigo 25:

1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e *direito à segurança em caso de desemprego, doença invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle*.

2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social” (ONU, 1948, grifo nosso).

Em que pese a relevância do compromisso assumido na Declaração Universal dos Direitos do Humanos, que expressa, segundo Fleischacker, “que a noção de justiça distributiva ou social estava firmemente entrincheirada por volta de meados do século XX. Ou melhor, firmemente entrincheirada na consciência moral *popular*” (FLEISCHACKER, 2006, p. 121, grifo do autor), não significa dizer que a ideia de redistribuição de riqueza deixou de enfrentar oposições. Nesse sentido, antes de tratarmos das abordagens sobre a justiça distributiva que elegemos e anunciamos no início deste capítulo, seguindo a trilha analítica apresentada por Fleischacker (2006), citaremos alguns dos argumentos das principais escolas de pensamento que, de alguma forma, buscam rejeitar ou restringir a noção moderna de justiça distributiva.

3.3.1 Retorno à mera caridade

Segundo Fleischacker (2006), quase que ao mesmo tempo em que apareceu a noção moderna de justiça distributiva no final do século XVIII, apareceram também teorias e movimentos que a rejeitaram por completo. Uma dessas teorias, que o autor classifica como reacionária, se refere a ideia de que os pobres são pessoas inferiores. A ideia de que a indolência e a propensão aos vícios são características inerentes dos pobres, fundamenta uma série de críticas às medidas que visam atender as necessidades dessas pessoas na perspectiva do direito e da justiça. Para Fleischacker (2006), esse *excepcionalismo do pobre*, quer dizer, essa ideia de que os pobres não são como as outras pessoas, que representa uma noção pré-moderna que está em desacordo com o reconhecimento da igualdade entre os seres humanos, nunca desapareceu e, por vezes, aparece como argumento contra as políticas de bem-estar social.

Uma das expressões desse tipo de pensamento, e uma das vertentes contrárias à justiça distributiva, é o darwinismo social. Segundo Fleischacker (2006),

embora reconhecessem a legitimidade da caridade privada, para os darwinistas sociais

“qualquer tipo de ajuda a essa classe de pessoas [os pobres] era desvantajosa ao adiar o desaparecimento de um grupo de pessoas que constituíam um peso para a sociedade e que, de qualquer maneira, não seriam capazes de sobreviver a longo prazo” (FLEISCHACKER, 2006, p. 124).

Para o autor, o darwinismo social trata a pobreza e os pobres com extrema frieza. Essa corrente de pensamento excede toda atitude depreciativa em relação aos pobres expressa, por exemplo, na afirmação de que a fome seria útil para estimular os pobres ao trabalho, uma vez que, de maneira bastante clara, considera razoável o fim da vida de um grupo inteiro de pessoas (FLEISCHACKER, 2006).

Segundo Fleischacker (2006), Herbert Spencer, o mais influente de todos os darwinistas sociais, desenvolveu sua argumentação considerando a crença na evolução social, na defesa intransigente dos direitos de propriedade e na ineficácia das medidas de proteção social. Para Spencer, de acordo com Fleischacker (2006), todo auxílio do Estado aos pobres é um equívoco, uma vez que, não sendo aptos para sobreviver, deveriam ser eliminados. Na concepção de Spencer, a pobreza é útil para a sociedade no mesmo sentido que a doença e a seca são para outras espécies naturais: ela [a pobreza] cuida de remover os inaptos da espécie humana (FLEISCHACKER, 2006). Ainda segundo Fleischacker, para Spencer,

“as pessoas eram pobres em virtude de debilidades físicas, mentais ou morais e, mesmo nos casos em que suas debilidades fossem de um tipo não-moral – estupidez ou fraqueza física ou ainda uma tendência inata à indolência –, seria um erro, uma compaixão equivocada, tentar mantê-los vivos” (FLEISCHACKER, 2006, p. 127).

Além das questões afetas à perspectiva da evolução social, a crítica de Spencer aos programas distributivistas também se baseava nos argumentos de que o desempenho de um projeto social é difícil de ser previsto; que os objetivos desses programas não são definidos de forma precisa, o que implica em dificuldades para sua aplicação; que o auxílio do Estado aos pobres representa uma forma artificial de piedade que anula a capacidade para a caridade privada e espontânea; e que a tributação da propriedade de uma pessoa para garantir a distribuição de bens a outros é uma violação do direito de propriedade e, portanto, injusta.

3.3.2 Tratamento científico dos problemas sociais

Outra fonte de rejeição à noção atual de justiça distributiva é a filosofia do século XIX. Segundo Fleischacker (2006), ao menos três escolas de pensamento apresentam razões para que a linguagem da justiça seja evitada. Uma dessas escolas é o positivismo, caracterizado pelo autor como uma doutrina avessa ao discurso moral. Para Fleischacker, tanto os fundadores dessa corrente de pensamento, como Saint-Simon e Auguste Comte, quanto os seus seguidores

“preferiram desenvolver uma ciência social que fosse capaz de dizer aos elaboradores de planos de ação política *como* transformar a sociedade que viam ao seu redor mais do que fazer um esforço para analisar exatamente *por que* tal sociedade era moralmente criticável” (FLEISCHACKER, 2006, p. 138, grifo do autor).

Nesse sentido, de acordo com Fleischacker (2006), os estudos positivistas sobre a distribuição de bens de acordo com as necessidades das pessoas expressa a distinção entre questões de ética e de fatos observáveis. A partir da concepção positivista, a pobreza e o problema da necessidade de atender aos anseios dos pobres devem ser tratados cientificamente, quer dizer, com abandono da perspectiva puramente ética, religiosa ou metafísica. Dessa forma, por não constituírem um conjunto de dados compartilháveis e testáveis, as justificativas morais, em termos de justiça distributiva, são rechaçadas pelos positivistas. No entanto, vale ressaltar, como bem destaca Fleischacker (2006), que positivistas como Saint-Simon e Comte não eram contra a redistribuição de riqueza pelo Estado mas, considerando a estrutura do positivismo enquanto ciência e visão de mundo, as propostas de auxílio aos pobres sob a rubrica da *justiça* não poderiam ser aceitas.

3.3.3 Perspectiva marxista

Segundo Fleischacker, embora Marx tenha sido “a figura mais influente a condenar a distinção entre ricos e pobres” (FLEISCHACKER, 2006, p. 140), ele não era um defensor da justiça distributiva nem sua crítica ao capitalismo foi formulada nesses termos. Para Fleischacker (2006), não é preciso recuperar toda discussão

sobre por que Marx evitou a linguagem da justiça. Basta, de acordo com o autor em comento, observar as indicações que o próprio Marx faz em dois textos bastante conhecidos. Nesse sentido, segundo Fleischacker,

“Marx indica mais agudamente que a justiça é um instrumento inadequado para o pensamento socialista em ‘A questão judaica’, que critica a noção de direitos individuais, e em sua crítica ao Programa de Gotha, que descreve os apelos a direitos como ‘expressões burguesas’ e ‘absurdos ideológicos’” (FLEISCHACKER, 2006, p. 141).

Para Fleischacker (2006), uma vez que em Marx a distribuição econômica e a produção não devem ser tratadas separadamente; e sendo o objeto da justiça distributiva, no contexto específico do auxílio aos pobres, a redistribuição de bens de consumo e não dos meios de produção, parece improvável que Marx concordaria com uma reivindicação formulada a partir dessa perspectiva.

Além disso, a concepção de Marx da própria natureza humana, tal como apresentada por Fleischacker (2006), contribui para o afastamento de sua crítica ao sistema capitalista a partir da ideia de justiça. Em primeiro lugar, para Marx, os seres humanos são seres criativos que se realizam pela produção de coisas úteis. Nesse sentido, “quando sua produção é controlada por outros, e se torna simplesmente um meio para uma vida que é vivida fora da produção, eles perdem uma parte essencial de sua humanidade” (FLEISCHACKER, 2006, p. 142). Sendo assim, o objetivo do socialismo não consistiria em tornar a atividade econômica – produção e distribuição – mais equitativa ou mais justa, mas *humanizá-la*. Em segundo lugar, a crítica de Marx contra os direitos individuais expressa, de acordo com Fleischacker (2006), uma concepção radicalmente oposta à pressuposição de que os seres humanos deveriam ser considerados antes de tudo como *indivíduos isolados*. Tal pressuposição, básica para a justiça, fundamenta a ênfase, rejeitada por Marx, nos seres humanos separados dos outros seres humanos e da comunidade (FLEISCHACKER, 2006).

No entanto, segundo Fleischacker (2006), a concepção absolutamente socializada da vida que Marx defende terá significativo impacto no avanço posterior da justiça distributiva. O reconhecimento da força das formas sociais sobre os indivíduos ganha expressão inclusive entre os pensadores que divergem de Marx em outros temas. A ideia de que a natureza humana não é algo imutável e substancial mas, na verdade, moldada pela estrutura social enriquece os

argumentos favoráveis às medidas de garantia de meios de existência aos pobres. Como nos diz Fleischacker,

“a sociedade, na visão que Marx tem dela, parece uma força gigantesca, e é ela, e não cada um dos indivíduos, que parece o verdadeiro *locus* da liberdade humana. Para Marx, assim como para Rousseau, o que a sociedade fez, ela é capaz de desfazer. Por isso, a sociedade deveria ser capaz de mudar aquelas características da natureza humana que, na opinião de pensadores anteriores, tornam impossível a igualdade socioeconômica” (FLEISCHACKER, 2006, p. 148).

3.3.4 Priorização do bem maior da sociedade

Por fim, o quarto obstáculo à noção atual de justiça distributiva apresentado por Fleischacker (2006) é o utilitarismo. Para o autor, o utilitarismo que, em linhas gerais, tem por meta alcançar a maior quantidade de felicidade para o maior número possível de pessoas, é uma doutrina hostil à concepção de direitos individuais absolutos. Não é admissível para o utilitarista que seja imposto um sofrimento prolongado para um segmento da sociedade em função, por exemplo, da manutenção do direito de propriedade de uns poucos abastados.

Segundo o autor, a concepção tradicional de justiça “como uma virtude que protege certas coisas boas impedindo que sejam sacrificadas por conveniência” (FLEISCHACKER, 2006, p. 157) não combina com a noção de utilidade. E assim continua Fleischacker:

“que indivíduos devam merecer algo em detrimento do bem maior da sociedade simplesmente não faz sentido para Bentham – daí sua rejeição dos ‘direitos naturais’ - e mesmo Mill, que colocou grande ênfase naquilo que ele chamou de ‘individualidade’, teve de lutar para conciliar essa ênfase com sua declarada lealdade ao cálculo utilitarista” (FLEISCHACKER, 2006, p. 157).

Para Fleischacker (2006), se considerarmos que no contexto da época de Bentham, tido como fundador do utilitarismo, a grande maioria da população era constituída de pobres, o objetivo de aumentar o nível de felicidade da sociedade só poderia ser alcançado pela melhoria das condições de vida dessas pessoas. Nesse sentido, de acordo com o autor, o utilitarismo sempre demonstrou preocupação com o sofrimento dos pobres e serviu de inspiração para muitos programas de bem-estar social. No entanto, em que pese essa inclinação para o auxílio aos pobres, segundo

Fleischacker (2006), o utilitarismo não enfatiza o indivíduo e não formula suas propostas em termos de justiça. A ênfase recai sempre no bem maior da sociedade. Dessa forma, as medidas de bem-estar social sugeridas a partir do arcabouço teórico do utilitarismo, conforme sustenta o autor, não tem como fundamento uma concepção de que os pobres possuem um direito inviolável a receber auxílio, mas que isso, de alguma maneira, contribui para o acréscimo tanto da felicidade total como a felicidade média da sociedade.

3.4 Distintas abordagens sobre a distribuição de bens materiais

Após as considerações sobre a mudança de sentido do conceito de justiça distributiva, bem como sobre os movimentos de ideias que impulsionaram e também rejeitaram essa nova concepção, tal como defendido por Fleischacker (2006), faz-se necessário abordar como a temática foi tratada por John Rawls e por outros autores depois dele.

A eleição da obra *Uma teoria da justiça* de Rawls para servir de ponto de partida para a discussão contemporânea da justiça distributiva é incontornável. Como nos diz Fleischacker (2006),

“Rawls foi extraordinário ao definir claramente uma noção que, até a publicação de seus trabalhos, se apoiava, em grande medida, em intuições vagas. [...] Nos últimos trinta anos, houve uma enxurrada de escritos sobre justiça distributiva, a maior parte deles respondendo de alguma forma a Rawls” (FLEISCHACKER, 2006, p. 169).

Foi em virtude justamente dessa interlocução com o trabalho de Rawls que as demais obras que abordaremos na parte final deste capítulo foram escolhidas. Na Seção II do seu *Anarquia, Estado e utopia*, Nozick trata diretamente “A teoria de Rawls”. Em *A ideia de justiça*, logo no segundo capítulo do livro, Sen aborda “Rawls e mais além”. Nesse sentido, não é nossa intenção – uma vez que isso extrapolaria os objetivos do presente trabalho – comentar sobre todos os temas tratados nas obras que mencionamos no parágrafo anterior nem realizar um exame exaustivo do percurso das ideias apresentadas pelos respectivos autores. Propositamente, nossa análise ficará restrita aos principais aspectos das abordagens sobre a justiça distributiva a partir e em interação com a obra de Rawls.

3.4.1 John Rawls

A concepção da justiça apresentada por Rawls em *Uma teoria da justiça*, que ele chama de *justiça como equidade*, é uma formulação que pretende ser uma alternativa ao quase domínio da doutrina utilitarista nesse campo (RAWLS, 1997). Segundo o autor, o utilitarismo falha por não conseguir explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais.

Segundo Rawls (1997), a justiça está para as instituições sociais assim como a verdade está para os sistemas de pensamento: ela é a virtude essencial. Nesse sentido, considerando que, para o autor, “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar” (RAWLS, 1997, p. 4), não é admissível para a justiça a perda da liberdade de alguns para que seja aumentado um bem para os outros. Dessa forma, como bem salienta Fleischacker (2006), Rawls diverge fortemente do utilitarismo por sua defesa enfática da importância do indivíduo.

A ênfase de Rawls no indivíduo é, segundo Fleischacker (2006), uma das razões para que o autor rejeite esquemas que reduzem todos os fins humanos a um tipo de bem supremo, tal como faz o utilitarismo. Nesse sentido, Rawls (1997) sugere que a justiça deve se ocupar da garantia da distribuição equitativa de bens primários, ou seja, bens que são indispensáveis para a realização do projeto de vida de qualquer pessoa. Para o autor, “os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza” (RAWLS, 1997, p. 98). Ainda sobre a questão dos bens primários, Rawls (1997) empresta especial atenção à recursos sociais como saúde e educação.

No que se refere ao tema próprio da organização social, em resumo, para Rawls (1997), uma sociedade pode ser considerada uma associação de pessoas que reconhecem a necessidade de acatar a certas regras de conduta visando a promoção do bem de seus membros. No entanto, segundo o autor, embora seja um empreendimento que visa a obtenção de vantagens mútuas, uma sociedade é atravessada por um conflito e também por uma identidade de interesses. Nas palavras de Rawls,

“há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de

interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor" (RAWLS, 1997, p. 4).

Dessa forma, o autor sustenta que a escolha do ordenamento social que determinará essa divisão de vantagens entre os membros de uma sociedade depende de um conjunto de princípios que forneçam um modo de atribuir direitos e deveres e de realizar a distribuição adequada dos benefícios e ônus da cooperação social. Esses princípios são os princípios da justiça social.

Rawls (1997) chama a atenção para a multiplicidade de situações e de coisas que são consideradas justas e injustas: leis, instituições, ações, decisões, julgamentos, pessoas etc. No entanto, o autor aborda especificamente o tema da justiça social, quer dizer, a forma de distribuição dos direitos e deveres fundamentais, bem como de divisão das vantagens da cooperação social organizada pela constituição política e pelos principais acordos econômicos e sociais de uma sociedade. Esse conjunto de instituições sociais, que o autor considera como a estrutura básica da sociedade, constitui o objeto primário da justiça na perspectiva rawlsiana.

Segundo Rawls (1997), por ter impactos profundos na delimitação de posições sociais, na configuração de diferentes pontos de partida e, conseqüentemente, de diferentes expectativas de vida e projetos de futuro, os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar a essa estrutura básica. Sendo assim, por entender que as desigualdades provenientes da estrutura básica da sociedade são especialmente profundas, o autor defende que a justiça de um esquema social só pode ser alcançado se a escolha da constituição política e dos principais elementos do sistema econômico e social for regulada por esses princípios.

A preocupação de Rawls (1997) com a estrutura básica da sociedade está intimamente vinculada à sua concepção da natureza humana. Segundo Fleischacker (2006), assim como Marx, Rawls considera a natureza humana um produto da sociedade. Nesse sentido, considerando que os desejos, as características pessoais, bem como a disposição de fazer um esforço para ser merecedor no sentido ordinário são influenciados pela estrutura política e social, para Rawls, tais aspectos devem ser deixados de lado na distribuição de bens. Na perspectiva

rawlsiana, “se nossos talentos e energia moral são realmente apenas produtos de nossa sociedade, então é tolice sustentar que sejamos, como indivíduos, responsáveis por tê-los ou não tê-los” (FLEISCHACKER, 2006, p. 163).

Para a apresentação de sua concepção de justiça, Rawls (1997) parte da generalização da teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Nesse sentido, para demonstrar como os princípios da justiça poderiam nortear os termos fundamentais da estrutura básica da sociedade, o autor introduz as noções de posição original e véu de ignorância. A posição original, que corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social, é uma situação hipotética na qual pessoas livres e iguais escolheriam sob um véu de ignorância, ou seja, desconhecendo seu lugar na sociedade e como a distribuição resultante lhe afetaria particularmente, como devem ser tratadas as suas reivindicações mútuas e a própria fundação de sua sociedade. Dessas condições decorre a ideia de justiça como equidade, uma vez que os princípios da justiça seriam escolhidos em uma situação inicial equitativa entre as partes.

Segundo Rawls (1997), nessa situação inicial equitativa, as pessoas escolheriam dois princípios:

“o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade” (RAWLS, 1997, p. 4).

A formulação final dos dois princípios da justiça para instituições de Rawls é a seguinte:

Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

- (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 1997, p. 333).

Para o autor, o primeiro princípio, que tem prioridade sobre o segundo, garante iguais liberdades básicas, como o direito de votar, liberdade de associação, liberdade de pensamento e direito à propriedade privada. O segundo princípio, que se refere às desigualdades econômicas e sociais, estabelece, por exemplo, que a

distribuição da riqueza deve ser vantajosa para todos, embora não precise ser igual. Essa formulação, e a ordenação serial proposta por Rawls (1997) que impede que as liberdades básicas iguais sejam violadas em favor da obtenção de vantagens econômicas e sociais, expressa a chamada primazia do justo sobre o bem. Além disso, fica patente também a recusa de qualquer sacrifício individual para beneficiar ajustes sociais.

A primeira parte do segundo princípio da justiça apresentado por Rawls (1997) é chamado de *princípio da diferença*. Na concepção de Rawls (1997), a distribuição dos dotes naturais e a posição inicial de um indivíduo na sociedade decorrem de pura arbitrariedade. Nesse sentido, para o autor, ninguém “merece” os talentos e características inatas que recebeu na loteria genética nem os benefícios do nascimento em uma camada mais alta da sociedade. Da mesma forma, ninguém “merece” não ter recebido dotes naturais nem uma posição mais baixa em virtude de circunstâncias familiares e sociais que não escolheu. Segundo Rawls (1997), para que ninguém ganhe ou perca em razão do que é arbitrário, não é preciso impor dificuldades aos mais dotados para que os menos dotados tenham maiores chances na disputa pelos mesmas vantagens oriundas da cooperação social, mas estimular ainda mais aqueles melhor posicionados se, e somente se, isso redundar em maiores benefícios para os menos favorecidos.

A segunda parte do segundo princípio constitui o que Rawls (1997) chamou de *princípio da igualdade equitativa de oportunidades*. Para o autor, esse princípio, que não se refere à organização de uma sociedade meritocrática, está relacionado com a ideia de justiça procedimental pura. Nesse sentido, segundo Rawls (1997), o papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é garantir que o resultado do sistema de cooperação seja justo qualquer que seja ele. Na concepção do autor, o resultado justo é obtido a partir da correta aplicação do procedimento imparcial para a ocupação dos cargos e posições mais elevadas da sociedade. Nesse sentido, as desigualdades seriam aceitáveis, uma vez que partiriam de uma situação de igualdade, tal como as duas partes do segundo princípio estabelecem.

Segundo Fleischacker (2006), os dois princípios da justiça de Rawls constituem uma definição precisa de justiça distributiva em seu sentido moderno. A formulação de Rawls representa uma construção mais completa, em especial, se comparada com máximas da justiça distributiva, tais como o *slogan* “de cada um segundo suas capacidades; a cada um segundo suas necessidades”

(FLEISCHACKER, 2006, p. 166), que não explicam o que entendem por “necessidades” nem que necessidades devem ser atendidas. Para o autor, Rawls contribui para a resolução de conflitos potenciais entre liberdade e igualdade distributiva presentes nas máximas do senso comum sobre a justiça ao integrá-las em um arcabouço intelectual rigoroso. Nesse sentido, Fleischacker considera que

“os dois princípios de Rawls, em contraste, juntamente com a argumentação a seu favor, fornecem uma explicação compreensiva de (1) quais bens devem ser distribuídos, (2) que necessidades esses bens satisfazem, (3) por que se devem favorecer as necessidades sobre a contribuição, e (4) como se deve equilibrar a distribuição com a liberdade (de tal modo que a ‘distribuição’ de liberdade tenha prioridade sobre toda distribuição de bens econômicos e sociais)” (FLEISCHACKER, 2006, p. 166).

3.4.2 Robert Nozick

Ao apresentar sua teoria da justiça, intitulada teoria da titularidade, Nozick (2011) analisa e critica outras teorias de justiça, em especial, a teoria de Rawls. Nozick (2011) propõe uma concepção de justiça radicalmente oposta à justiça como equidade de Rawls. Já no prefácio de *Anarquia, Estado e utopia* o autor é enfático ao afirmar que o Estado deve se restringir às funções de proteção contra agressões aos direitos dos indivíduos e não pode, sem violar tais direitos, obrigar alguns cidadãos a ajudar outros. Nesse sentido, para Nozick (2011), o Estado mínimo é o mais abrangente que se pode justificar. Na concepção de Nozick, “qualquer outro, mais amplo, constitui uma violação dos direitos das pessoas” (NOZICK, 2011, p. 191).

Segundo Nozick (2011), a expressão “justiça distributiva” não é neutra. Para o autor, ela carrega um sentido geral de existência de um mecanismo ou critério para distribuir um estoque de coisas que pode não ter sido corretamente aplicado e, por isso, é preciso que essa distribuição seja refeita. No entanto, Nozick (2011) sustenta que não existe uma distribuição central de todos os recursos por uma pessoa ou grupo. O autor oferece o seguinte exemplo: “não estamos na posição de crianças que receberam pedaços de torta de uma pessoa que, agora, faz ajustes de última hora para corrigir os erros cometidos ao cortar a torta de maneira descuidada” (NOZICK, 2011, p. 191). Para Nozick (2011), os bens são controlados por diferentes pessoas e, das trocas voluntárias entre elas, surgem novos bens.

A teoria da titularidade de Nozick, ou justiça na distribuição da posses, é formada por três princípios. O primeiro princípio, chamado de *princípio de justiça na aquisição*, diz respeito à apropriação das coisas não possuídas, bem como às questões relativas ao processo de como essas coisas podem vir a ser possuídas, que coisas podem ser possuídas por meio desse processo e outras correlatas. Trata-se, grosso modo, da aquisição original dos bens. O segundo princípio, nomeado *princípio de justiça na transferência*, refere-se às trocas e transferências de bens entre as pessoas. Por fim, o terceiro princípio trata dos problemas relacionados à existência de uma injustiça passada caracterizada pela violação dos dois princípios anteriores. Assim, o *princípio de retificação da injustiça* teria como objetivo corrigir o rumo da distribuição dos bens considerando, por exemplo, informações hipotéticas sobre o que teria acontecido caso a injustiça ocorresse.

Segundo Nozick (2011), a teoria da titularidade formulada a partir dos princípios descritos acima é uma teoria *histórica*. Nesse sentido, o autor defende que uma distribuição é justa dependendo da forma como ela ocorreu. Essa concepção se contrapõe ao que Nozick (2011) chama de princípios de justiça distributiva não históricos agrupados sob a denominação de *princípios baseados no resultado final*. Para Nozick, “diferentemente dos princípios de justiça baseados no resultado final, os princípios históricos de justiça sustentam que circunstâncias ou ações passadas podem criar direitos diferentes ou merecimentos distintos às coisas” (NOZICK, 2011, p. 199).

Para o autor, além de histórico, o princípio da titularidade também não é padronizado. Segundo Nozick (2011), quase todo princípio de justiça distributiva segue um padrão, ou seja, especifica que a distribuição deve variar em razão da variação de alguma dimensão especial; quanto maior a dimensão em questão maior deve ser a parcela distribuída. É assim no caso da distribuição com base no mérito moral, no esforço despendido, nas necessidades, e outros (NOZICK, 2011). Nesse sentido, pode-se dizer que o princípio da titularidade de Nozick conduz a uma distribuição aleatória, uma vez que reconhece que

“o conjunto de bens que resulta da situação em que algumas pessoas recebem sua produção marginal, outras ganham no jogo, outras recebem parte da renda do cônjuge, outras recebem presentes de fundações, outras recebem juros de empréstimos, outras recebem presentes de admiradores, outras recebem o retorno de investimentos, outras conseguem sozinhas grande parte do que possuem, outras encontram coisas, e assim por diante, não está sujeito a padrões (NOZICK, 2011, p. 201).

Nessa trilha analítica, Nozick (2011) argumenta que as concepções de justiça distributiva padronizadas exigem e impõem limitações à liberdade das pessoas. Para o autor, a manutenção do padrão requer uma interferência contínua nas ações e escolhas dos indivíduos e, conseqüentemente, no modo como as pessoas transferem recursos entre si, bem como a retirada de bens que alguns receberam por decisão de outros. Na análise de Nozick (2011), a ação espontânea dos indivíduos é potencialmente perturbadora para os padrões estabelecidos para a distribuição. Dessa forma, segundo o autor, “qualquer padrão distributivo que contenha algum componente igualitário é passível de ser subvertido ao longo do tempo pelas ações dos indivíduos” (NOZICK, 2011, p. 211).

Prosseguindo na defesa da teoria da titularidade, Nozick (2011) critica a ênfase dada pelos princípios padronizados naquele que seria o receptor dos bens em detrimento do doador. Segundo o autor, princípios padronizados de justiça distributiva exigem a realização de atividades de redistribuição. Nesse sentido, por entender que essas atividades implicam a violação dos direitos das pessoas, Nozick (2011) introduz a discussão sobre a ajuda aos necessitados a partir do problema do direito de propriedade.

Para o autor, os princípios de justiça distributiva de resultado final instituem a propriedade parcial do trabalho das pessoas por outras e, dessa forma, renunciam ao conceito liberal de propriedade do indivíduo sobre si mesmo. Segundo Nozick (2011), independentemente da forma de tributação ou arrecadação, princípios desse tipo implicam a apropriação do resultado do trabalho de alguém e, sendo assim, pode-se dizer que implicam o confisco de horas de sua própria vida. Nesse sentido, Segundo o autor, a tributação da renda produzida legitimamente por alguém é o mesmo que obrigá-la a trabalhar sem expectativa de receber algo em troca, quer dizer, corresponderia a um trabalho forçado. Para Nozick (2011), a apropriação dos recursos gerados pelo trabalho das pessoas com o intuito de atender às necessidades de outras é o mesmo que obrigá-las a trabalhar algumas horas a mais por dia sem garantia de pagamento. Justificando esse entendimento, Nozick coloca a seguinte questão:

“o homem que decide trabalhar mais para auferir uma renda que seja mais do que suficiente para atender às suas necessidades básicas dá preferência a alguns bens ou serviços adicionais em lugar do lazer e das atividades que poderia praticar durante as possíveis horas em que não estivesse trabalhando; por sua vez, a pessoa que decide não trabalhar um período extra dá preferência às atividades de lazer em lugar de bens e serviços

adicionais que poderia adquirir trabalhando mais. Levando-se em conta esse fato, se fosse ilegítimo que um sistema tributário confiscasse parte do lazer de alguém (trabalho forçado) com o objetivo de atender aos necessitados, como pode ser legítimo que um sistema tributário confisque parte dos bens de alguém com esse objetivo?” (NOZICK, 2011, p. 218).

A teoria da titularidade de Nozick (2011), de acordo com o próprio autor, é inspirada na tentativa de formulação de um princípio de justiça na aquisição feita por Locke. Segundo Nozick (2011), para Locke, os direitos de propriedade de um objeto sem dono tem origem na associação do trabalho de alguém com o objeto em questão. Essa concepção lockiana, que expressa o valor do trabalho e sua capacidade de gerar valor, fundamenta a proposta de Nozick no sentido de que o direito de propriedade das pessoas é restrito aos bens que adquiriram como propriedade privada (FLEISCHACKER, 2006). Nesse sentido, a objeção de Nozick (2011) à ideia de que deve existir um direito igual a todos de receber bens e alcançar um nível de vida determinado, bem como à imposição desse direito, está vinculada ao seu entendimento de que a garantia de um direito como esse exige a violação dos direitos de propriedade de outras pessoas.

3.4.3 Amartya Sen

A exposição da abordagem de Sen sobre a justiça, tal como apresentada pelo autor em *A ideia de justiça*, deve necessariamente começar pelo registro da distinção feita entre duas linhas básicas e divergentes de argumentação racional a respeito do tema. Para Sen (2011), uma primeira forma de abordar o tema da justiça concentra-se na busca de instituições perfeitamente justas. Essa abordagem, que o autor chama de *institucionalismo transcendental*, possui duas características principais, a saber: a) “visa identificar a natureza do ‘justo’”; e b) “acertar as instituições” (SEN, 2011, p. 36). A segunda linha de abordagem, denominado por Sen (2011) de *comparação focada em realizações*, tem como principal característica a ênfase nos resultados reais de instituições e comportamentos no que se refere ao avanço ou retrocesso da justiça por meio da comparação entre sociedades existentes ou que poderiam existir em algum lugar, não se limitando a busca de

arranjos institucionais perfeitamente justos. Segundo o autor, com frequência, tais comparações expressam o interesse na remoção de injustiças evidentes.

Sen (2011) deixa claro, ainda na introdução da obra em comento, que seu trabalho vincula-se a essa segunda abordagem. Além disso, enfatiza que o enfoque em fazer comparações valorativas entre diferentes realizações sociais de sua abordagem segue a influência da tradição da teoria da escolha social, mais especificamente, da forma moderna da disciplina da teoria da escolha social inspirada no trabalho de Kenneth Arrow.

Para o autor, o transcendentalismo da primeira abordagem apresenta, pelo menos, dois problemas centrais. O primeiro refere-se a factibilidade de um acordo geral sobre a sociedade justa; o segundo diz respeito a limitação da teoria transcendental no tratamento direto de problemas que envolvem a escolha entre alternativas viáveis. Segundo Sen,

“um exercício da razão prática envolvendo uma escolha real exige uma estrutura para comparar a justiça na escolha entre alternativas viáveis, e não uma identificação de uma situação perfeita, possivelmente inacessível, que não possa ser transcendida: esse é o problema da *redundância* da busca de uma solução transcendental” (SEN, 2011, p. 40).

Na trilha analítica adotada por Sen (2011), o enfoque nas realizações sociais evidencia a preocupação com questões práticas e passíveis de serem equacionadas em detrimento do esforço em criar modelos ideais. Para o autor, “a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato” (SEN, 2011, p. 48). Nesse sentido, a investigação de Sen (2011) aponta para uma especial atenção às liberdades efetivas que as pessoas possuem de escolher entre diferentes projetos de vida, bem como às capacidades que as pessoas de fato possuem para a realização dessa escolha.

Segundo Sen (2011), o contraste mais importante entre a teoria da escolha social e as teorias dominantes da justiça é que a teoria da escolha social está interessada fundamentalmente na escolha entre diferentes alternativas sociais a partir de uma base racional de juízos sociais ao passo que “uma abordagem transcendental não pode, por si só, responder a pergunta sobre como promover a justiça e comparar as propostas alternativas para ter uma sociedade mais justa, a não ser se propor utopicamente dar um salto para imaginar um mundo perfeitamente justo” (SEN, 2011, p. 127).

Na abordagem proposta por Sen (2011), identificada como *abordagem das capacidades*, é dada especial atenção ao conceito de liberdade. No entanto, o autor trata esse conceito na perspectiva de uma liberdade substantiva e não meramente formal, quer dizer, da possibilidade real de cada pessoa produzir os efeitos pretendidos por suas escolhas. Em sua análise, Sen reconhece a centralidade da liberdade por duas razões diferentes. Para o autor, a liberdade deve ser considerada a partir do “aspecto de oportunidade” e do “aspecto de processo” (SEN, 2011, p. 263). Para o autor, uma maior liberdade implica um ganho em oportunidade para a busca de objetivos valorizados, bem como a garantia de que o processo de escolha desses objetivos possa ser vivenciado sem restrições impostas por outros.

Segundo Sen (2011), qualquer teoria da justiça comporta a eleição e a concentração em características do mundo para avaliar a justiça e a injustiça em uma sociedade. Em oposição às abordagens que focam a utilidade ou os recursos, a abordagem defendida por Sen tem como “foco informacional” para o julgamento da vantagem individual as *capacidades* com base na liberdade, quer dizer, “a capacidade de uma pessoa para fazer coisas que ela tem razão para valorizar” (SEN, 2011, p. 265). Nesse sentido, o autor propõe, em última análise, um deslocamento da preocupação com os meios de vida, como bens e renda, para as oportunidades efetivas de que os fins desejados sejam satisfeitos a partir de uma liberdade substantiva.

Isso não quer dizer que Sen (2011) desconsidere a relevância da renda ou riqueza na busca dos objetivos de cada pessoa. No entanto, para o autor, esse tipo de recurso deve ser compreendido como um *meio* e não como um *fim* em si mesmo. Nessa trilha de análise, Sen (2011) traz uma perspectiva ampliada para a abordagem avaliativa de questões como a pobreza.

A abordagem das capacidades, tal como apresentada por Sen (2011), permite uma aproximação da questão da pobreza que coloca a limitação da componente renda para a avaliação das vantagens individuais. Segundo o autor,

“pessoas diferentes podem ter oportunidades completamente diferentes para converter a renda e outros bens primários em características da boa vida e no tipo de liberdade valorizada na vida humana. Assim, a relação entre os recursos e a pobreza é variável e profundamente dependente das características das respectivas pessoas e do ambiente em que vivem – tanto natural como social” (SEN, 2011, p. 289).

Nesse sentido, na concepção de Sen (2011), a privação de capacidade torna a vivência da pobreza ainda mais intensa do que pode ser deduzido a partir de dados que tratam unicamente da renda. Além disso, para o autor, alguns grupos sociais, como idosos e pessoas com inaptidões físicas ou mentais, estão em situação ainda pior. Segundo Sen (2011), a “desvantagem da renda”, que se caracteriza pela menor capacidade desses grupos em obter renda, é aprofundada pelas dificuldades em converter renda em capacidade, que o autor chama de “desvantagem da conversão”. O autor diz o seguinte:

“no mundo em desenvolvimento, os inaptos são frequentemente os mais pobres dentre os pobres com relação à renda, mas, além disso, sua necessidade de renda é maior do que a dos fortes e sãos, uma vez que precisam de dinheiro e assistência para tentar ter vidas normais e aliviar suas desvantagens” (SEN, 2011, p. 292).

Para Sen (2011), as teorias normativas da justiça apresentam como característica comum o fato de buscarem a igualdade de algo particularmente importante, embora aquilo que se busca conferir de forma igual a todos possa diferir radicalmente entre elas. Essa importância conferida ao tratamento igualitário e à não discriminação em relação à alguma variável, segundo o autor, corrobora a ideia de que alguma forma de imparcialidade é um requisito para a viabilidade ou aceitação de uma teoria normativa da justiça. No entanto, apesar de concentrar sua análise na questão da capacidade real das pessoas em realizarem seus objetivos, considerada uma “característica central da vida humana” (SEN, 2011, p. 329), Sen afirma que sua abordagem não defende a exigência de igualdade de capacidades. Segundo o autor, uma das razões para essa não exigência diz respeito ao reconhecimento de que a igualdade de capacidades não pode ser considerada uma ideia excludente em relação às outras requisições de igualdade.

3.4.4 À guisa de síntese do debate

Partindo da análise dos principais argumentos apresentados por Rawls em *Uma teoria da justiça*, em que pese o reconhecimento da importância da referida obra, tanto Nozick (2011) quanto Sen (2011) fazem críticas contundentes à teoria rawlsiana. No entanto, retratar a trajetória de todos os argumentos e pontos de

discordância entre os três autores é uma tarefa que extrapola os limites e objetivos propostos para o presente estudo. Dessa forma, com o intuito de oferecer apenas uma breve síntese crítica a respeito das questões tratadas na quarta e última parte deste capítulo, passamos a abordar os aspectos mais relevantes das críticas elaboradas por Nozick e Sen ao método utilizado por Rawls para encontrar os dois princípios da justiça, bem como aos próprios princípios.

Nesse sentido, para Nozick (2011), em uma posição hipotética de total desconhecimento sobre suas condições efetivas, as pessoas tratariam as coisas a serem distribuídas entre si como “maná caído do céu”. Quer dizer, desprovidos de sua realidade histórica, os indivíduos não teriam sequer qualquer conhecimento a respeito de seu direito sobre as coisas distribuídas ou de seu direito a decidir como distribuí-las. Assim, segundo o autor,

“um procedimento que revela princípios de justiça distributiva no resultado de um acordo entre pessoas racionais que não sabem nada sobre si mesmas ou sobre suas histórias é *uma garantia de que os princípios de justiça baseados na situação final serão considerados básicos*” (NOZICK, 2011, p. 256, grifo do autor).

Além disso, Nozick (2011) argumenta que o procedimento de escolha de princípios da justiça na posição original de Rawls descarta a possibilidade de considerar como correta qualquer concepção de justiça baseada em uma titularidade histórica. Para o autor, ao buscar impedir que os princípios da justiça sejam formulados com vistas a favorecer interesses particulares por meio da imposição do véu da ignorância, a teoria rawlsiana impede também a reflexão sobre aspectos relacionados à titularidade, não sendo possível incorporá-los nem mesmo para serem rejeitados na posição original. Assim, segundo Nozick (2011), em face dessa fragilidade do procedimento geral de escolha contratualista em que os indivíduos se encontram em uma situação de completo desconhecimento, “se *qualquer* análise fundamental da titularidade histórica for correta, então a teoria de Rawls não o será” (NOZICK, 2011, p. 261, grifo do autor).

Quanto aos princípios que compõem a teoria rawlsiana da justiça, Nozick (2011) critica, em especial, o chamado princípio da diferença. Para o autor, é duvidosa a suposição feita por Rawls de que os indivíduos na posição original escolheriam um princípio que concentra a atenção em grupos e não em pessoas. Segundo Nozick,

“a aplicação do princípio *minimax* não levaria cada um na posição original a favorecer a maximização da posição do *indivíduo* mais mal situado? Na verdade, esse princípio reduziria a discussão sobre a avaliação das instituições sociais à questão de saber como o mais infeliz dos deprimidos se sai. Evitar isso movendo o foco para os grupos (ou indivíduos representativos), contudo, parece uma atitude ad hoc, e, para aqueles na posição individual, uma indução imprópria. Também não fica claro que grupos são levados em consideração da maneira apropriada; por que excluir o grupo dos deprimidos, ou o dos alcoólatras, ou o representante dos paraplégicos?” (NOZICK, 2011, p. 246, grifos do autor).

Para Nozick (2011), outro aspecto da insuficiência do princípio da diferença de Rawls diz respeito ao fato de se constituir como uma modalidade de princípio padronizado de situação final. Assim sendo, ao pretender que a distribuição justa seja organizada em estrita vinculação à sorte do grupo mais mal situado, o princípio da diferença não satisfaz a condição de garantir que a distribuição continue justa nos casos de eliminação das pessoas e de seus bens. Assim, segundo o autor, “se o grupo mais mal situado for eliminado de uma situação junto com seus bens, nada garante que a situação e a distribuição resultantes vão maximizar a posição do novo grupo mais mal situado” (NOZICK, 2011, p. 270). Nesse sentido, a aplicação do princípio da diferença cria conflitos entre os que estão no topo e na base e entre os que estão no meio e na base, uma vez que, na condição de eliminação de algumas pessoas, as relações de proporcionalidade dos bens das pessoas remanescentes é afetada.

Sen (2011), por seu turno, divide suas críticas ao pensamento de Rawls em dois grupos de questões, a saber: os “problemas que podem ser efetivamente enfrentados” e as “dificuldades que necessitam de novas investigações”. No primeiro grupo, constam questões referentes a prioridade total da liberdade na teoria rawlsiana e ao princípio da diferença. No segundo, o autor enumera dificuldades concernentes à limitação da ênfase em instituições perfeitas; à negligência de Rawls em relação a outras abordagens que não são contratualistas nem utilitaristas; e, por fim, à quase impossibilidade de tratar os problemas de justiça global a partir do artifício da posição original. No entanto, ainda dando prioridade às críticas ao método e aos princípios da justiça defendidos por Rawls, abordaremos apenas duas questões levantadas por Sen (2011).

Segundo o autor, o princípio da diferença de Rawls não leva em consideração as diferentes capacidades das pessoas em converter bens primários em oportunidades reais de fazer o que se valoriza. Para Sen, “por exemplo, uma pessoa

com deficiência pode fazer menos como o mesmo nível de renda e outros bens primários do que alguém fisicamente apto” (SEN, 2011, p. 96). Assim, ao julgar as oportunidades das pessoas apenas através dos meios que possuem, as características inatas ou adquiridas ou os aspectos relacionados ao meio ambiente envolvente, que implicam enormes variações nessa capacidade de conversão, são deixadas de lado na teoria rawlsiana.

Nesse sentido, Sen (2011) chama atenção para a pouca preocupação de Rawls com a efetividade da sua teoria da justiça e argumenta a necessidade da mudança do foco em bens primários para a ênfase em uma avaliação das liberdades e capacidades reais das pessoas. Para o autor, o que importa é a busca pela ampliação das possibilidades efetivas de realização das liberdades e não apenas a sua defesa no plano formal. Nas palavras de Sen, “os bens primários são meios para as liberdades, ao passo que as capacidades de realização são expressões das próprias liberdades” (SEN, 1993, p. 323).

Segundo o autor, ao partir do pressuposto de que a forma por meio da qual são constituídas as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade influencia diretamente o caráter das pessoas, a teoria contratualista de Rawls prioriza a identificação das *instituições justas* em vez de focalizar as *sociedades justas*. Nesse sentido, o foco da atenção está direcionado para um ideal de justiça perfeita e não para as categorias de justo e injusto ou para a análise de critérios que permitem avaliar quais alternativas podem ser consideradas menos injustas que outras. Em outros termos, Sen (2011) chama a atenção para a necessidade de serem considerados os padrões reais de comportamento presentes em qualquer sociedade real. Segundo o autor, a mera aceitação dos princípios da justiça formulados em uma situação hipotética de equidade não significa um redesenho automático do comportamento real de todos os membros de uma sociedade em estrita consonância com a concepção política de justiça escolhida para orientar as suas instituições. Nas palavras de Sen:

“No sistema de Rawls, a escolha dos dois princípios de justiça visa assegurar tanto a escolha certa das instituições como o surgimento do comportamento real adequado por parte de todos, fazendo com que as psicologias individual e social sejam completamente dependentes de um tipo de ética política. A abordagem de Rawls, desenvolvida com admirável coerência e habilidade, implica uma simplificação drástica e formulista de uma tarefa enorme e multifacetada – a de combinar a operação dos princípios de justiça com o comportamento real das pessoas –, o que é central para o raciocínio prático sobre a justiça social” (SEN, 2011, p. 99).

4 CAPÍTULO III – DEVER DE TRABALHAR: A DIMENSÃO MORAL DO DILEMA SOCIOECONÔMICO

O presente capítulo não pretende traçar a gênese da institucionalização das medidas destinadas a prover segurança contra os riscos de perdas pessoais e a garantir os meios de existência aos pobres. No entanto, a emergência do pauperismo e da *questão social* (IAMAMOTO & CARVALHO, 2007), identificada como ponto de inflexão da problemática referente ao tratamento das demandas sociais, assim como nos dois capítulos precedentes, aparece como pano de fundo da discussão. Do mesmo modo, não se pretende apreciar as distintas representações sobre a pobreza, tal como faz Sprandel (2004), embora uma determinada concepção da conduta ideal dos pobres seja um dos elementos marcantes que serão apresentados nesta parte do trabalho.

O que se busca neste terceiro e último capítulo é evidenciar a presença de um terceiro viés do dilema referente à intervenção do Estado na garantia das condições de existência dos pobres considerados aptos para o trabalho. Para além da discussão sobre as formas de manter a ordem social e da necessidade de aplicar racionalmente recursos escassos, a *proteção social*³³ mobiliza uma dimensão moral que, em última instância, é o fio condutor, o ponto central do debate contemporâneo referente ao incremento dos mecanismos de ativação e administração do mérito nas políticas sociais (BARBIER, 2002; CHELLE, 2012).

Dessa forma, devemos registrar que nos reportamos a um momento do desenvolvimento do capitalismo e das conflituosas relações entre o capital e o trabalho no qual o Estado, diante da impossibilidade de atender todas as crescentes e largas demandas por recursos provenientes de diversos setores da sociedade, busca estratégias para reduzir suas despesas. O momento aludido, que O'Connor (1977) localiza nos anos de 1960-1970 ao tratar especificamente do caso estadunidense, caracteriza-se pela forte preocupação das autoridades governamentais com a possibilidade de que a chamada crise fiscal favoreça um

33 Em que pese a questão da conotação positiva evocada pelo termo *proteção* e de sua representação enquanto face positiva do Estado, a expressão *proteção social* tem especial pertinência, uma vez que ajuda a revelar a concepção de que as medidas elaboradas nesse âmbito tem como objetivo atender, prioritariamente, os que estão em desvantagem. Além disso, o termo *proteção social* será utilizado genericamente referindo-se a todas as iniciativas que visam conceder meios de existência.

quadro de perturbação da ordem e da harmonia social. Ou seja, de que o estabelecimento de uma tendência da elevação dos gastos estatais em uma medida superior à capacidade de financiamento do Estado por meio dos tributos engendre uma conseqüente crise social. É nesse sentido que reconhecemos a atualidade da indicação feita por Ianni (1965) de que a eclosão de situações críticas requisita maior intervenção estatal nas diferentes esferas da economia e revela a constituição do Estado como instância mediadora e disciplinadora de interesses antagônicos.

Assim, a aproximação do problema da proteção social aqui proposta parte de dois eixos. Em primeiro lugar, *a incontornável consideração sobre a intervenção do Estado a partir do reconhecimento das demandas de proteção social como direito* (BOBBIO, 2004). As medidas de proteção social deixam de ser aleatórias, incertas e arbitrárias e passam a constituir ações sistemáticas, controladas e inscritas numa relação jurídica de direitos e deveres. A proteção social, como direito, se universaliza e alcança a todos os *iguais* – todos os indivíduos que, igualmente, encontram-se nas condições definidas institucionalmente para exigir esse direito – superando as limitações que caracterizam as ações benemerentes. Em segundo lugar, *o reconhecimento do status de principal fonte de segurança e bem-estar social atribuído ao trabalho* (CASTEL, 2015). Tal reconhecimento tem como fundamento o fato de que os capazes e os incapazes para o trabalho são tratados de maneira distinta no que se refere ao acesso aos auxílios sociais. Forçoso observar a significativa desconfiança a respeito das propostas que pressupõem a desvinculação entre ocupação e renda (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006) e a evidente prioridade dada às populações incluídas no que Castel (2015) chama de *teoria da desvantagem*:

Velhos indigentes, crianças sem pais, estropiados de todos os tipos, cegos, paráliticos, escrofulosos, idiotas – o conjunto é heteróclito como um quadro de Jerônimo Bosch, mas todos têm em comum o fato de não suprirem, por si mesmos, as suas necessidades básicas, porque não podem trabalhar para fazê-lo. (CASTEL, 2015, p. 41).

4.1 Estado garantidor e fiador da solidariedade

Tratar a questão da proteção social no capitalismo exige pensar como essa ideia de obrigação coletiva em socorrer os desvalidos pode se tornar universal e se

institucionalizar a ponto de parecer tão óbvia que sua negação se torna quase impensável³⁴. Mais do que isso, a análise da proteção social no capitalismo exige questionar por quais razões o Estado – essa instância de difícil definição – aparece como tendo a atribuição de prover os recursos necessários para a manutenção das condições de reprodução material dos pobres.

Note-se que, no parágrafo anterior, aparecem duas sérias afirmações. Primeiro: a proteção social se destina aos desvalidos, aos pobres; segundo: a proteção social é uma atribuição do Estado. A partir dessas duas afirmações, poderiam ser levantadas diversas questões, como: “*como identificar os pobres que devem ser protegidos?*”; “*Se os pobres devem ser protegidos, quem deve protegê-los, do que devem ser protegidos e como devem ser protegidos?*”; “*Proteção implica, necessariamente, tutela?*”; “*Por que a proteção social se torna uma tarefa do Estado, ou melhor, que concepção de Estado admite essa tarefa como sua?*”.

A primeira afirmação parece uma ideia compartilhada por todos, uma dessas ideias que *cremos* ser, no seu fundamento, indiscutíveis³⁵. Questiona-se o limite, a qualidade, as condições de atendimento das necessidades dos pobres, mas, que os pobres devem ser de alguma forma amparados, isso não se discute. Quanto a segunda afirmação, um tal *consenso* não existe. Veja-se a crítica (neo)liberal referente aos gastos sociais (NETTO, 1999). No entanto, apesar das discussões a respeito do *papel*, ou ainda, das *funções* do Estado, a perspectiva de análise deste estudo é no sentido de que a universalização da primeira afirmação só é possível quando se produzem as condições da segunda afirmação. Dito de outra maneira: o Estado, ao se fazer provedor dos pobres, faz os pobres também responsáveis de todos.

No entanto, antes de qualquer análise a respeito da intervenção do Estado diretamente sobre a manutenção dos meios de existência dos pobres, é necessário afastar alguns equívocos que de alguma forma tencionam as conclusões a esse respeito.

34 Seguindo a trilha analítica durkheimiana, entendemos a proteção social como um fato moral e, dessa forma, como um componente do sistema de regras de conduta das sociedades contemporâneas. Segundo Durkheim, “[...] a moral obriga-nos a seguir um caminho determinado rumo a uma finalidade definida: obrigação significa injunção” (DURKHEIM, 2016a, p. 59).

35 Veremos adiante que Bourdieu (2014, p. 250) chama de *doxa* o que Durkheim (2015, p. 122) designava de *crenças* ou *práticas* situadas acima das críticas e controvérsias.

4.1.1 Quatro problemas das abordagens sobre o Estado

Segundo Bourdieu (2014), ao estudarmos o Estado, precisamos estar atentos às prenoções, às noções do senso comum sobre o que vem a ser essa instância. Para o autor, há uma distinção comum, presente inclusive nos dicionários, do Estado como, por um lado, governo, poder central, poder público, e, por outro, como conjunto de pessoas sob uma autoridade comum em um território determinado – Estado no sentido de nação. Essa dualidade esconde uma inversão inconsciente das causas e dos efeitos, uma hierarquização das duas definições na qual a visão do Estado como agrupamento humano organizado é associada geralmente ao papel de causa primeira. Para Bourdieu (2014), essa visão é falsa, uma espécie de *fetichização do Estado*. A tese do autor é que a construção do Estado como conjunto de recursos organizacionais específicos – que autorizam seus agentes a enunciar um discurso oficial sobre o mundo social, ou seja, um discurso legítimo com pretensão universal – é acompanhada da construção do Estado como população unificada em determinado território³⁶.

De acordo com Bourdieu (2014), além das dificuldades colocadas por essa sociologia espontânea, existem também aquelas que surgem de diferentes tradições do pensamento social, em especial da tradição marxista. Para o autor, o equívoco está em uma certa representação antagônica do Estado. Contra a ideia de que o Estado é orientado para o bem comum, afirma-se que o mesmo, *na verdade*, constitui um aparelho de coerção e de manutenção da ordem capitalista. A teoria marxista, cuja unidade se encontra na perspectiva anticapitalista e de revolução (MONTAÑO & DURIGUETTO, 2011, p. 33), é particularmente opositora da concepção do Estado como instância neutra, impermeável aos interesses particulares de grupos específicos. O discurso de promoção do bem público e do bem-estar particular de todos os membros da sociedade é considerado uma forma de escamoteamento de sua real vinculação de classe.

Segundo Montañó e Duriguetto (2011), para Marx e Engels, é a sociedade civil, entendida como sociedade burguesa, que molda o Estado. O Estado seria,

36 Percebe-se nesse ponto – como em muitos outros – a proximidade da análise de Bourdieu (2014) com o tipo de relação que Durkheim (2015) descreve sobre as partes e o todo. Para Durkheim, “as partes não se organizaram a princípio para formar um todo que depois se organizou à sua imagem, mas o todo e as partes se organizaram ao mesmo tempo” (DURKHEIM, 2015, p. 81).

nessa concepção, algo que se forma a partir das relações de produção próprias ao modo de produção capitalista. Dessa forma, sendo a burguesia a classe dominante, uma vez que detém o controle dos meios de produção e do processo produtivo, é também detentora das condições de ampliação do seu poder por meio do Estado. Montaño e Duriguetto (2011) se referem a essa ampliação do poder da classe dominante ao Estado como a capacidade de expressar interesses de classe em normas e leis. Dizem os autores: “O Estado é a instância que diz representar o interesse universal, mas representa o de uma classe” (MONTAÑO & DURIGUETTO, 2011. p. 36). Fica evidente na análise dos autores a concepção do Estado na tradição marxista como mero instrumento, bem como a falta do questionamento acerca das razões ou das características que possibilitam ao Estado se dizer representante do interesse universal. É nesse sentido que se desenvolve a análise feita por Bourdieu (2014), na qual o Estado é entendido como uma instância que reúne as condições de expressar um discurso legítimo e com validade universal – com poder de vincular os membros da sociedade³⁷. Ao contrário do que afirmam Montaño e Duriguetto (2011, p. 36), sendo o Estado a instância em que são formuladas as normas e leis – meios de expressão do poder do Estado citados pelos autores –, essa instância é sem dúvida o lugar de gestão do universal, uma vez que os atos de Estado tem o poder de incidir sobre o conjunto da sociedade. Para Montaño e Duriguetto (2011), *universalidade* e *interesse coletivo* se confundem. Para esses autores, a realidade do Estado é particular e, dessa forma, a universalidade seria apenas aparente. No entanto, afirmar que os atos de Estado expressam em última análise interesses, ou melhor, maiores vantagens para determinada classe e não o interesse público – de todos – não diz nada sobre como o Estado pode chegar a ser essa instância universalizante.

Uma concepção do Estado a partir de suas funções e dos efeitos que essa instância é capaz de produzir, sem que seja considerada a questão de como é possível que tais efeitos sejam produzidos, conduz a um entendimento estreito do Estado como aparelho, ferramenta, instrumento que se pode utilizar para potencializar ações que visam objetivos específicos, no caso, interesses de classe. Segundo Bobbio (2006), para Marx, o Estado – considerando a ideia de Estado burguês – constitui o poder que permite o domínio de uma classe sobre a outra.

³⁷ Para Durkheim, o Estado “é um grupo de funcionários *sui generis*, no seio do qual são elaboradas representações e volições que comprometem a coletividade, embora não sejam obra desta última” (DURKHEIM, 2015, p. 83, grifo do autor).

Nessa trilha analítica, a conquista do poder político pelo proletariado marcaria o início de um período de transição entre a sociedade capitalista (sociedade dividida em classes) e a sociedade comunista (sociedade sem classes) no qual o Estado seria a *ditadura revolucionária do proletariado*. De acordo com Bobbio (2006), sendo o Estado identificado como instrumento de repressão, superado o antagonismo entre as classes sociais, a necessidade do Estado estaria também superada. Em suma: para a tradição marxista, o Estado de transição, que tem como classe dominante o proletariado, seria um Estado diferente do Estado burguês e a condição necessária para a formação de uma sociedade sem Estado.

Nesse sentido, Bourdieu (2014) critica as análises sobre o Estado que se baseiam unicamente em suas funções sem questionar as razões da existência e do fazer disso que se chama Estado. Segundo o autor, a redução da questão do Estado às suas funções conduz à substituição do *Estado divino* por um *Estado diabólico*; não mais o Estado como lugar de consenso, de neutralidade, de administração dos conflitos, mas um Estado a serviço das *classes dominantes* em detrimento dos *dominados*, um Estado que serve apenas para favorecer os interesses capitalistas. A tradição marxista parte da análise da função do Estado em manter a ordem para daí construir a tese de que as ideologias – como falsa consciência – e todas as instituições políticas servem apenas para garantir o progresso da classe economicamente dominante, da classe que detém o poder econômico em virtude de possuir os meios de produção. A inversão operada pela teoria marxista em relação às teorias tradicionais (BOBBIO, 1987) – a eleição do momento econômico como causa primeira, como base, como infraestrutura – parece partir dos efeitos produzidos pelo Estado para disso explicar sua razão de existir.

Analisar o Estado a partir das funções desempenhadas por essa instância na contemporaneidade não permite avançar na explicação de como o Estado pode fazer o que faz. Se o Estado cumpre uma “função mediadora dos grandes conflitos sociais” (BOBBIO, 1987, p. 73)³⁸ é porque reúne condições de fazê-lo, se reconhece sua capacidade de fazê-lo e o que faz é aceito como ação legítima para o conjunto da sociedade.

38 A relação direta entre classes sociais antagônicas, e sua potencialidade corrosiva da coesão social, requer uma instância com capacidade de impedir que alguns sempre ganhem e que outros sempre percam. Nesse sentido, o Estado é implicado nas causas sociais justamente para desempenhar uma função mediadora, promotora do bem comum e de manutenção da estabilidade social.

Além desse reducionismo frequente na análise do Estado, Bourdieu (2014) aponta também um perigo referente a maneira de se referir ao Estado. Segundo o autor, é preciso ter cuidado com as formulações que colocam o Estado como sujeito de ações, algo como uma *prosopopeia*. Esse tipo de formulação guarda estreita relação com determinada concepção do Estado. Para aqueles pensam ser o Estado unicamente “uma comissão que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX & ENGELS, 2016, p. 56), “uma esfera da sociedade erigindo-se acima da sociedade” (LEFEBVRE, 1968, p. 115), chegando a qualificá-lo como “o Estado burguês” (SPOSATI et. al., 2007, p. 24), parece ter sentido dizer que o Estado faz ou deixa de fazer alguma coisa sem buscar explicar, por exemplo, como essa instância pode produzir os efeitos que a ela são atribuídos. Nesse sentido, Bourdieu (2014) propõe a possibilidade de substituir a palavra *Estado* como sujeito de ações pelo que ele chama de *atos de Estado*, quer dizer, atos políticos que são reconhecidos como legítimos e, por isso, não questionados. Esses atos são ações de agentes que gozam de uma autoridade simbólica, que são reconhecidos como representantes de um poder central do qual retiram, por delegação, a sua autoridade. Segundo o autor, nesse sentido, deve haver um consentimento, um consenso sobre essa autoridade simbólica, mesmo que tais ações dos agentes causem revolta.

O quarto problema refere-se à apreensão do Estado a partir da lógica que relaciona *inputs* e *outputs*. Segundo Bobbio (1987), o tema do Estado aparece na linguagem política como termo forte da dicotomia Estado/sociedade civil. A partir de um entendimento restrito do Estado – como sistema que exerce o poder coativo –, a expressão *sociedade civil* designa tudo aquilo que escapa à regulação estatal. Nesse sentido, sociedade civil conota o lugar da liberdade, lugar da livre associação dos indivíduos para a busca de seus interesses egoístas. Dito de outra maneira: sociedade civil, enquanto termo fraco da dicotomia, assume o sentido de *não-estatal*.

De acordo com Bobbio, o uso da expressão sociedade civil no sentido de “esfera das relações sociais distinta da esfera das relações políticas” (BOBBIO, 1987, p. 34) se deve aos escritores de língua alemã, na qual sociedade civil e sociedade burguesa são termos sinônimos – como acontece na terminologia marxista. Segundo o autor, mesmo sendo mais recorrente a definição negativa de sociedade civil, como aquilo que não pode ser definido positivamente como estatal, três concepções podem ser identificadas a partir de determinada prevalência do

não-estatal. Na primeira, que corresponde à doutrina jusnaturalista, a sociedade civil é pré-estatal, quer dizer, existe antes do Estado. Na segunda, o não-estatal tem o sentido de anti-estatal – a sociedade civil é a antítese do Estado, o lugar onde se dão as possibilidades de modificação das relações de dominação. A terceira concepção, que também possui um caráter cronológico, pressupõe o fim do Estado.

Nesse sentido, ainda segundo Bobbio (1987), uma certa representação sistêmica do Estado, na qual a sociedade civil é o lugar de origem dos conflitos e da formação de demandas ao Estado e a função do sistema político é responder a essas demandas, opõe os dois polos dessa dicotomia em termos de uma relação de direitos – ou pretensão de direitos – e deveres, sendo a capacidade de responder adequadamente às demandas um princípio de legitimidade. Não deixando de considerar que as repostas dadas pelas instituições políticas alcançam e incidem sobre toda a sociedade.

Para Bobbio (1987), a concepção de sociedade civil na teoria marxista se refere a dicotomia estrutura/superestrutura – nas palavras de Bourdieu (2014), uma analogia arquitetônica –, sendo as relações estabelecidas entre os indivíduos em busca de satisfazer interesses egoístas a base sobre a qual se constrói um conjunto de instituições – incluído o Estado – que teriam como função preservar as condições de reprodução dessas mesmas relações. Segundo Bobbio (2006), para Marx, o Estado é uma superestrutura que se ergue a partir da base das relações materiais de existência. Nesse sentido, o Estado seria subordinado e não subordinante do sistema social. De acordo com Bobbio, para Marx, o modo de produção e as relações sociais de produção – estrutura econômica da sociedade – são a base real do Estado (Bobbio, 2006, p. 156). Uma concepção que supõe o econômico como anterior ao político, a sociedade civil como anterior ao Estado, as relações materiais como anteriores às relações jurídicas. Disso decorre a interpretação que as instituições estatais tem por função resolver os problemas que nascem da sociedade civil, seja pela repressão ou imposição de um consenso artificial.

4.1.2 O Estado como produtor de verdades

Levando em consideração os problemas levantados no subitem anterior, passamos a abordar o Estado não apenas como detentor do poder coativo mas, sobretudo, como produtor de verdades sobre o mundo social, residindo nessa capacidade o ponto central das disputas pela direção política. Não uma análise do Estado a partir do que se atribui como um ato de Estado, mas o reconhecimento de que essa instância reúne capacidades peculiares de ingerência sobre o conjunto da sociedade.

De acordo com Bourdieu (2014), o Estado é um dos princípios da ordem pública, entendida não apenas como coerção imposta pelo monopólio da violência física, mas também como consentimento, como adesão à ordem social. Fazendo referência a Durkheim, o autor sustenta que o Estado é o fundamento da *integração lógica* e da *integração moral* do mundo social, quer dizer, de uma espécie de acordo a respeito das percepções lógicas – integração lógica – e de um certo conjunto de valores – integração moral. Isso para dizer que, para que haja possibilidade de desacordo, de dissenso, é preciso que haja um consenso sobre as formas em que esse dissenso deve se expressar. Nesse sentido, o Estado é o organizador da adesão às *regras do jogo* que possibilitam as lutas internas de questionamento dessas mesmas regras.

Segundo Durkheim (2015), o Estado pode ser entendido como uma instância essencialmente reflexiva, uma vez que as representações elaboradas pelo Estado, que tem validade e legitimidade para o conjunto da sociedade, por serem o resultado de processos de disputas internas e negociações nas esferas de decisão política, apresentam maior consciência de si mesmas em relação à outras representações coletivas. Nesse sentido, causas e objetivos são percebidos de forma mais clara. A função do Estado, na concepção apresentada por Durkheim (2015), se limita a ordenar as ações que serão executadas por outros órgãos, por meio de deliberações, ou seja, representações³⁹. Para o autor, a função do Estado é pensar. Mas essa função do Estado tem um sentido eminentemente prático: *dirigir a conduta coletiva*.

39 Segundo Durkheim (2015, p. 84), “[...] o Estado não executa nada”. Seu papel se limita a ordenar as ações. Para o autor, mesmo a parte do Estado denominada de *poder executivo*, por mais próxima que esteja dos órgãos de execução dessas ações, não se confunde com eles.

Dessa forma, para Bourdieu (2014), o Estado é o lugar de gestão do universal, lugar em que são definidas as ações políticas que incidem sobre o conjunto da sociedade, que serão consideradas, com o suporte nessa crença sobre o Estado, como ações legítimas, e seus agentes como dotados de autoridade. O Estado é um campo específico em que se joga o jogo político legítimo, tendo aqui o Parlamento como o *locus* em que se dá o conflito entre os diferentes grupos de interesse de acordo com as formas e as regras do jogo. Segundo o autor, o Parlamento se constitui como lugar em que se expressam, de forma organizada, os conflitos de interesses. Organizada no sentido de que as regras do jogo, quer dizer, a maneira como o dissenso deve se explicitar, é reconhecida e compartilhada pelas partes em disputa. Dessa maneira, ao se constituir como lugar legítimo das disputas políticas, se constitui também como lugar da política oficial.

Sobre a questão da produção de decisões legítimas, segundo Bobbio (1987), a democracia representativa tem como fundamento ético central o princípio da igualdade natural entre os homens. Nesse sentido, as decisões válidas e capazes de obter, ou pretender obter, a adesão do conjunto da sociedade devem ser originadas por meio de procedimento que reconheça como vitoriosa a vontade da maioria dos que participam do processo – a regra da maioria é a condição de legitimidade e de poder vinculatório. Dito de outra maneira: é legítimo o que se produz no interior do campo político conforme as regras próprias ao campo político. No entanto, a regra da maioria implica necessariamente a constituição de vencedores e perdedores, sendo os acordos e compromissos assumidos entre os grupos em conflito uma forma de possibilitar que, em alguma medida, todos alcancem vantagens como resultado das decisões tomadas – mesmo que uns tenham mais vantagens que outros. A construção de consenso a respeito de determinados pontos do conflito seria condição para manter a minoria engajada no jogo.

Segundo Bourdieu (2014, p. 249), “o Estado não é simplesmente um produtor de discurso de legitimação” no sentido de propaganda e justificativa de sua própria existência e dos que governam como dominantes. Para o autor, a própria ordem social, bem como nosso pensamento – o que ele chama de *pensamento de Estado* – são estruturados pelo Estado. Nesse sentido, o que está em disputa nesse campo é justamente o acesso ao recurso acumulado na palavra *universal* – falar em nome de todos, do que é bom para todos.

O Estado, na concepção apresentada por Bourdieu (2014), tem sua gênese na concentração de diferentes espécies de capital – formando um *metacapital* com capacidade para exercer um poder sobre as demais espécies de capital – e se constitui no campo em que se dão as lutas pelo monopólio desse *metapoder*. Nesse sentido, esse processo de concentração de diferentes tipos de capital é também um processo de acumulação de capital simbólico, “esse capital que todo detentor de capital detém como complemento” (BOURDIEU, 2014, p. 260). Situando-se na ordem do conhecimento e do reconhecimento, a acumulação desse capital simbólico pelo Estado confere a essa instância a capacidade de impor, de inculcar as formas de conhecimento e expressão da realidade social, fundamento de legitimidade e de uma forma específica de coação que Bourdieu chama de *poder simbólico* (BOURDIEU, 2014, p. 204).

Como princípio da ordem pública, uma das principais funções do Estado é a produção de classificações sociais (BOURDIEU, 2014). Basta pensar em todas as definições que conhecemos e reconhecemos como produto de atos oficiais, ou seja, atos de Estado, por exemplo: existe um discurso sobre a infância, um discurso a respeito de indivíduos pertencentes a certa faixa etária que, por causa desse pertencimento etário, estão excluídos de certos espaços e incluídos em outros, tem alguns direitos cerceados ao passo que gozam de outros não reconhecidos aos indivíduos que não são considerados crianças⁴⁰ – o voto, o trabalho, a permissão para dirigir são alguns desses direitos que as crianças não possuem.

Por mais que pareça banal, a referência é válida. O mesmo poderia ser pensado a respeito dos idosos. Uma classificação oficial que é geradora de uma realidade social, de demandas, de lutas por direitos, de toda uma série de questões que se fundamentam no discurso universal da idade como base de distinção⁴¹. As definições tanto do que é ser criança quanto do que vem a ser idoso podem ser objeto de discussões, mas não se discute o fato de que existem tais divisões. Nessa mesma linha de análise surgem as definições a respeito dos pobres, dos

40 De acordo com o artigo 2º da Lei nº 8.069/1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências, considera-se criança “a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade”. Conforme esse pertencimento etário, o Estado reconhece direitos e impõe deveres, institui serviços e estabelece proibições, como a constante no artigo 60 da mesma Lei: “É proibido qualquer trabalho a menores de quatorze anos de idade, salvo na condição de aprendiz”.

41 Veja-se o recente reconhecimento da chamada *quarta idade* dado pela Lei nº 13.466/2017, que alterou os artigos 3º, 15 e 71 da Lei nº 10.741/2003, que dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências.

necessitados, dos incapazes para o trabalho. As chamadas linha de pobreza e miséria implicam a possibilidade de acesso a determinados serviços públicos apesar de operarem uma distinção rígida entre indivíduos que compartilham condições de vida similares – grosso modo, um centavo de Real pode excluir determinado cidadão da categoria de pobre e vice-versa⁴². A adoção da renda familiar como definidora da situação de carência dos meios materiais para manutenção da vida é um desses princípios de divisão e classificação social produzidos pelo Estado.

Nesse sentido, ser criança, ser idoso, ser pobre, ser trabalhador, são categorias definidas por atos de Estado que passam ao uso corrente e se naturalizam, como se ser criança e ser idoso são o que são porque sempre foram. Para Bourdieu (2014), o mundo social é permeado por esses tipos de crenças que não se percebem como crenças. O autor se refere a essa *adesão dóxica* como sendo o nível mais abrangente que uma determinada ordem social pode obter, quando se estabelece para além da possibilidade de ser questionada por outra forma de constituição. De acordo com Bourdieu (2014, p. 166), “uma instituição é exitosa quando conseguiu se impor [como algo óbvio]”. A esse respeito, é possível considerar o que Bobbio (1987) diz sobre a concepção de poder legítimo na teoria weberiana: um poder que consegue se impor como princípio universal, um poder

“que consegue condicionar o comportamento dos membros de um grupo social emitindo comandos que são habitualmente obedecidos na medida em que o seu conteúdo é assumido como máxima para o agir” (BOBBIO, 1987, p. 92).

Para Bourdieu (2014), apenas a pesquisa genética pode fazer lembrar que tanto o Estado quanto tudo o que é produzido a partir dele são construções históricas. Nesse sentido, o autor afirma que é por meio da história genética do Estado que se pode combater o que ele denomina *amnésia da gênese*. Segundo Bourdieu (2014), a *doxa* só se explicita como ortodoxia diante de uma heterodoxia; é a imposição da dúvida, o questionamento do banal, um processo de *desfamiliarização*, que permite vislumbrar e descrever esses processos de constituição.

Segundo Durkheim (2016b), a capacidade de obter a submissão espontânea à direção dada por esse governo advém do reconhecimento da ciência como verdade. Nesse sentido, pode-se levantar a questão, a partir da concepção de

42 Por exemplo, as linhas de pobreza baseadas em frações do Salário Mínimo ou aquelas que consideram os rendimentos auferidos por dia, conforme Loureiro e Suliano (2009).

Estado em Bourdieu (2014), se o próprio Estado, enquanto instância por meio da qual se universalizam as formas de ver e interpretar o mundo, não seria ele mesmo produtor de verdades com potencial de conquistar a adesão da coletividade.

4.2 A proteção social como realidade jurídica

A emergência do pauperismo vinculada à incapacidade da indústria nascente absorver a mão-de-obra livre (MARTIN, 1983) esgota em certa medida as possibilidades de socorro social de tipo local. Dessa forma, atribuir ao Estado a responsabilidade de prover condições para a reprodução material dessa massa populacional excluída do mercado de trabalho é reconhecer também que a proteção social depende de uma instância capaz de recolher e redistribuir recursos, não só no sentido objetivo de estabelecer regras para o funcionamento desse recolhimento e redistribuição de bens e serviços, mas, sobretudo, capaz de produzir a solidariedade social como discurso universal, como interesse de todos, como boa para todos. Essa universalização da proteção social possibilitada pelo Estado também é acompanhada da monopolização pelo próprio Estado das atividades nesse campo.

Segundo Bourdieu (2014), o processo de universalização é, simultaneamente, um processo de monopolização. Nesse sentido, o processo de *estatização* da proteção social, por meio do qual o Estado passa a assumir a função de provedor geral das condições de existência dos pobres, significa não só a passagem da particularidade local para a escala nacional – a proteção social deixa de ser uma responsabilidade da comunidade local, organizada para atender as demandas dos pobres que vivem em determinada província ou que estão ligados a determinada paróquia (CASTEL, 2015) –, mas também a unificação do reconhecimento dessas demandas – os pobres devem ser igualmente tratados como iguais na sua condição de pobre – e o desapossamento das antigas formas de assistência. A concentração da proteção social como atribuição do Estado é acompanhada do enfraquecimento de outras formas de atenção às demandas sociais, tais como as de referência comunitária, religiosa e também familiar. O Estado se torna tão imprescindível para o atendimento das demandas sociais que não fazê-lo é deixar de cumprir sua função – entendimento presente na crítica à chamada *desresponsabilização* do Estado –

como se sua gênese se baseasse na necessidade de socializar os custos necessários para a reprodução material dos supranumerários – o Estado como Estado-Providência.

Além disso, altera-se as relações entre provedor e assistido. Tratando-se de bens e serviços fornecidos pelo Estado, é necessário considerar o estabelecimento de uma relação de direitos e deveres entre aqueles que serão os beneficiários dos recursos distribuídos e o Estado. De acordo com Bourdieu (2014), para requerer é preciso ser legitimamente detentor do direito de requerer, isto é, ter estabelecida uma relação jurídica com o Estado de dever e de direito, sendo o *cidadão* essa entidade jurídica que pode pretender requerer do Estado o atendimento de uma demanda. Nesse sentido, segundo Bourdieu (2014), as questões referentes à *integração*, entendida como o contrário da exclusão, dificulta o entendimento de que, para ser excluído, é preciso antes ter sido incluído. Para ter um direito negado é preciso ter sido reconhecido como detentor desse mesmo direito. Ser excluído do mercado de trabalho, por exemplo, significa ter sido anteriormente incluído como parte daqueles que podem e devem vender sua força de trabalho no proveito do sustento próprio e de sua família. Tanto isso é presente que designamos como *desalentados* ou *inempregáveis*, e não desempregados, aqueles que desistem de buscar emprego ou não possuem mais condições de serem aproveitados pelo mercado de trabalho. Ou seja, é preciso utilizar outro termo para nos referirmos aos que abandonaram o jogo ou foram definitivamente postos de lado.

A relação entre o Estado e a sociedade civil, que aparece transmutada como relação entre governantes e governados, supõe deveres de parte a parte. Segundo Durkheim (2015), para compreender os deveres dos cidadãos em relação ao Estado, é preciso primeiro tratar a questão da finalidade que o Estado deve perseguir. Nesse sentido, o autor pontua duas perspectivas contrárias no que se refere aos fins que o Estado deve se ocupar: uma solução individualista e uma solução mística. Na primeira, o indivíduo pretere a sociedade. Como detentor de direitos, o indivíduo deve poder usufruir livremente das possibilidades que esses direitos lhe garantem. Nesse sentido, mais importante do que acrescentar algo ao indivíduo, a função do Estado deve ser a de proteger os direitos individuais. Por sua vez, a solução mística se refere aos objetivos da sociedade que são superiores aos objetivos individuais. Nessa perspectiva, o papel do Estado é perseguir um fim social mais elevado – que não é a expressão dos fins individuais em conjunto nem lhe

dizem respeito diretamente, mas que tem no indivíduo o instrumento de sua realização. A base dessa solução mística é a crença de que, de alguma forma, o indivíduo, como membro da sociedade, partilha dos bens que ajudou a construir. Em certa medida, não sendo suficiente, ou melhor, não sendo possível alcançar em todos, para todos e em sua totalidade os benefícios dos direitos individuais, perseguir o que pode ser apresentado como interesse coletivo tem maior chance de agregar os indivíduos à autoridade do Estado – o que já requer admitir que a legitimidade do Estado não depende apenas do monopólio do poder coativo.

Ao contrário do contratualismo – que baseia sua argumentação na ficção de um estado de natureza no qual existem apenas indivíduos autônomos –, segundo Durkheim (2015), os direitos fundamentais do indivíduo são instituídos pelo Estado. A ideia de que os direitos individuais são dados com o indivíduo e, por isso, não devem ao Estado sua existência, restringe o Estado à tarefa de proteger os indivíduos de ataques internos e externos aos seus direitos, como também concebe como antagônico qualquer fim que o Estado persiga para além dessa tarefa – no sentido de que a ampliação das funções do Estado é entendida como restrição às liberdades dos indivíduos. No entanto, para Durkheim (2015), a história mostra que os chamados direitos naturais só chegam a passar de uma pretensão fundamentada na especulação filosófica de uma natureza comum dos seres humanos, considerados como igualmente dotados de dignidade, por atos de Estado que as organizam e transformam em realidade jurídica com validade universal. Nesse sentido, é a atividade do Estado, ou melhor, é por meio das disputas políticas pelo poder de falar pelo todo e para o todo que o indivíduo é libertado dos antigos constrangimentos e tem afirmado o reconhecimento de uma dignidade que deve ser protegida pelo Estado. É com base na crença nessa dignidade da pessoa que se fundamenta a ampliação dos direitos dos indivíduos na direção de ter a expectativa que o Estado proporcione os meios para viver de acordo com as condições que a sociedade em cada época pode esperar. Em outros termos, se, em determinada época, uma sociedade adquire as condições de produzir alimentos em excesso, deixa de ser admitido que seus membros morram de fome – tal fato deixa de ser natural no sentido de que morrer de fome não é mais um fato irrefreável. A dignidade da pessoa é relativa às conquistas da sociedade que o indivíduo faz parte. E, nesse sentido, sendo possível fazer viver, é contra a dignidade da pessoa que o Estado a deixe morrer.

Segundo Bobbio (2004), os chamados direitos naturais são antes direitos históricos. Quer dizer: para o autor, aqueles direitos designados como direitos fundamentais dos seres humanos são direitos que nascem em determinada circunstância, caracterizada, sobretudo, por uma concepção individualista da sociedade, por lutas em defesa de liberdades para esse indivíduo nascente. Nesse sentido, tais direitos constituem-se gradualmente, surgem na medida em que surgem novos carecimentos e na medida em que o desenvolvimento técnico permite satisfazê-los. De acordo com Bobbio,

“não é difícil prever que, no futuro, poderão emergir novas pretensões que no momento em sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só dos homens. O que prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas” (BOBBIO, 2004, p. 18).

Para Durkheim (2015), a função essencial do Estado é libertar o indivíduo dos constrangimentos impostos pelas forças coletivas particulares – grupos secundários, família, corporação, igreja – e, dessa forma, para cumprir seu papel, precisa se estender consideravelmente para penetrar todas essas instâncias. Durkheim (2015) apresenta uma concepção individualista do Estado que lhe reconhece o direito e o dever de ampliar seu papel em todas as áreas da vida social – sem com isso confundir-se com uma concepção mística. Estado e indivíduo se desenvolvem paralelamente – quanto mais se valoriza a pessoa humana mais as ameaças ao pleno exercício das liberdades individuais são considerados inadmissíveis. Nesse sentido, a ampliação dos direitos dos indivíduos depende do grau de valorização, ou melhor, do grau de autonomia que a sociedade considera conveniente que seja garantido ao indivíduo. Se em determinada sociedade não é reconhecido o direito do indivíduo dispor do próprio corpo em determinadas condições, a servidão não parecerá uma grave ofensa à sociedade em geral. Nesse sentido, de acordo com Durkheim (2015) – e isso se verá também em Bobbio (2004) –, os direitos individuais progredem conforme o valor atribuído ao indivíduo em cada sociedade e na mesma sociedade em cada época. Além disso, segundo Durkheim (2015), o culto da pessoa humana, essa exaltação do indivíduo e de suas liberdades, agrega os membros da sociedade em torno de um fim comum. Em outros termos, o culto da pessoa humana é a unidade moral por meio da qual o Estado pode obter a adesão dos indivíduos para objetivos que não diretamente os seus.

4.3 Considerações sobre a afinidade entre trabalho e proteção social

Não se trata aqui de abordar a categoria trabalho em sua concepção ontológica, como realização do ser social, “ato de produção e reprodução da vida humana” (ANTUNES, 2015, p. 168). Em que pese a importante distinção da dupla dimensão do trabalho – *trabalho concreto* e *trabalho abstrato* – tal como apresentada didaticamente por Antunes (2015), o problema sobre o qual nos debruçamos neste estudo refere-se à uma certa concepção moral-religiosa do trabalho que se casa com a noção do trabalho como direito individual – noção que está no bojo do pensamento liberal (CASTEL, 2015).

Essa concepção moral-religiosa do trabalho a que aludimos afirma o dever de trabalhar recuperando a ideia do trabalho como técnica ascética de combate às más inclinações da natureza humana⁴³, a ideia de que o ato laboral tem em si mesmo uma finalidade. Nesse sentido, destaca-se essa dimensão do trabalho que se expressa como regra de conduta, sendo, dessa forma, vivenciada como sanção psicológica e social: “[...] o trabalho veio a ser considerado em si a própria finalidade da vida. As palavras do apóstolo Paulo, ‘quem não trabalha não deve comer’ valem incondicionalmente para todos” (WEBER, 2004, p. 119).

Colocada dessa forma, essa concepção moral-religiosa do trabalho casa-se perfeitamente com a ideia do esforço pessoal como expressão do desejo de melhorar de condição. Pensado a partir do modelo da liberdade e do contrato (CASTEL, 2015), o direito *de* trabalhar⁴⁴ abre as condições para a existência de um mercado de trabalho livre no qual os indivíduos tem a possibilidade de dispor *livre e espontaneamente* de sua força de trabalho. O dever de trabalhar integra-se ao direito de trabalhar constituindo a moralidade econômica do capitalismo (WEBER, 2004). Nesse sentido, a problemática levantada neste trabalho situa-se no contexto

43 O disciplinamento das condutas tinha como principal ferramenta o trabalho no sentido da ocupação braçal. Nesse sentido, o valor do trabalho estaria situado na lógica do castigo, da punição e da maldição bíblica.

44 Livre acesso ao trabalho (direito *de* trabalhar) é diferente do direito *ao* trabalho, que exigiria do Estado e da sociedade o empenho para assegurar trabalho para todos. Numa concepção liberal do trabalho, essa intervenção estatal seria prejudicial ao mercado, uma vez que desestimularia os trabalhadores a buscarem, por esforço próprio, os meios de se ocupar. Nesse sentido, o protagonismo do Estado deve ser no sentido de liberar os obstáculos ao estabelecimento de um livre mercado de trabalho, considerando a possibilidade de empregados e empregadores entrarem em negociação e a suposta liberdade de escolha dos trabalhadores.

da consolidação da relação salarial moderna – que Castel (2015, p. 420) chama de relação salarial *fordista* – como forma predominante de disposição do trabalho.

Não faz parte dos objetivos deste trabalho traçar a trajetória de dignificação do trabalho e da condição de assalariado⁴⁵. Tratamos, especificamente, do estado de coisas no qual o esforço pessoal, a dedicação ao trabalho e a ocupação produtiva são condições dignificantes do ser em sociedade e, dessa forma, capazes de atribuir à relação salarial um caráter positivo e de principal fundamento da inserção social. Assim, nos diz Castel (2015, p. 478):

“A condição de assalariado não é só um modo de retribuição do salário, mas a condição a partir da qual os indivíduos estão distribuídos no espaço social. [...] o assalariado é julgado-classificado por sua situação de emprego, e os assalariados encontram seu denominador comum e existem socialmente a partir desse lugar”.

É quando o trabalho assalariado se universaliza e se torna a forma corrente de remuneração, não de uma tarefa, mas de toda a atividade produtiva, que podemos entender que a identidade social passa a se vincular a posição ocupada nessa condição de assalariado (CASTEL, 2015).

Nesse sentido, quando nos referimos às *afinidades entre trabalho e proteção social*, nossa intenção é salientar a íntima relação que se estabelece entre o dever de trabalhar – que se realiza pelo assalariamento – e a possibilidade de acesso às medidas destinadas a prover segurança contra os riscos de perdas pessoais e a garantir os meios de existência. Em suma, pretendemos apontar que os mecanismos de *seleção* dos beneficiários dessas medidas, aqui condensadas sob o termo genérico de *proteção social*, sejam elas ligadas à ações caritativas de caráter religioso e filantrópico ou à intervenção estatal, organizam-se a partir da ideia de que *o trabalho é a fonte primária de proteção e segurança contra os riscos da existência* e de que *é preciso evitar o desengajamento pessoal dos assistidos em relação aos seus próprios problemas*.

45 “A ascensão repentina, espetacular, do trabalho, passando do último lugar, da situação mais desprezada, ao lugar de honra e tornando-se a mais consideradas das atividades humanas, começou quando Locke descobriu no trabalho a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho é a fonte de toda riqueza; atingiu sem ponto culminante no ‘sistema de trabalho’ de Marx, em que o trabalho se tornou a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem” (ARENDET apud CASTEL, 2015, p. 230).

4.3.1 “Pobres bons” e “pobres maus”

Segundo Castel (2015), a capacidade de trabalhar é critério de distinção entre as populações que necessitam de auxílio. Para aqueles incapazes para o trabalho – crianças, idosos, enfermos etc – não se faz presente a obrigação do trabalho e essa isenção justifica a assistência, uma vez que um motivo exterior a vontade do indivíduo age como empecilho objetivo para que o mesmo supra suas necessidades por si mesmo. Em posição oposta, e extremamente desfavorável, está o chamado *pobre válido*, ou seja, aquele que, sendo capaz de trabalhar, não trabalha. Para essa parcela da população que não tem condições de se manter de forma autônoma, mas que é capaz de trabalhar, a falta em relação à obrigação do trabalho é entendida como um desvio moral recorrente e, por isso, o acesso às medidas de proteção e aos recursos assistenciais é obstaculizado. Prevalece a ideia de que a assistência não pode favorecer uma conduta avessa ao imperativo do trabalho.

Assim, faz-se a distinção entre os *bons* e os *maus* pobres. Os *bons* pobres não resistem à obrigação de serem os responsáveis pela sua própria manutenção e de sua família, aceitam as regras do jogo e se submetem aos procedimentos estabelecidos para ter acesso ao auxílio pretendido. Por sua vez, os *maus* pobres tem no *vagabundo* seu representante típico (CASTEL, 2015; MARTIN, 1983). O *vagabundo* é a figura do ocioso contumaz, do que abandonou completamente o jogo da relação salarial e, por isso, abriu mão de buscar sua autossustentação pelo meio considerado apropriado aos que dispõem apenas da sua força de trabalho: colocar-se à disposição no mercado de trabalho.

Segundo Martin (1983), à uma concepção organicista da sociedade – vinculada ao pensamento liberal – associa-se uma *teoria do parasitismo social*. De acordo com uma noção de sociedade como organismo ordenado natural e espontaneamente, aqueles que não demonstram estarem enquadrados na lógica produtiva da sociedade aparecem como elementos disfuncionais – nocivos e perigosos –, reveladores de um desequilíbrio que precisa ser corrigido. No entanto, rejeita-se a intervenção do Estado no que concerne à economia e à assistência social. De acordo com Martin (1983), para os pensadores liberais, o Estado só deveria se ocupar da assistência aos considerados incapazes para o trabalho – enfermos sem família, idosos, órfãos –, uma vez que prover os recursos suficientes

para satisfação das necessidades dos *pobres válidos* ocasionaria o desencorajamento da busca por uma vida autônoma pela via do trabalho. Nesse sentido, o perigo da dependência dos pobres em relação à assistência estatal seria o argumento principal para justificar os mecanismos de responsabilização dos indivíduos beneficiários⁴⁶. Embora as bases teóricas sobre a dependência da assistência sejam frágeis (ABRAHAMSON, 2009), a instauração de mecanismos de responsabilização dos beneficiários da proteção social parece ser a estratégia privilegiada para lidar com o dilema dos pobres válidos. Nesse sentido, evidencia-se que a concepção de justiça implícita em determinadas correntes políticas não admite direitos sem deveres.

Sendo assim, o dilema da proteção social no capitalismo decorre do conflito entre o reconhecimento da obrigação do Estado em prover meios de existência e a preocupação, de caráter liberal, em evitar que os capazes para o trabalho, ao serem protegidos, sintam-se desestimulados a buscar a satisfação de suas necessidades por meio do trabalho assalariado (MARTIN, 1983; PEREIRA-PEREIRA, 2013; SGARBOSSA, 2015). Essa é a questão principal tratada por Purière (2009) no primeiro capítulo do seu livro “*Assistance sociale et contrepartie: actualité d’un débat ancien*”. Para o autor, já a partir do período denominado baixa Idade Média – séculos XIV e XV –, essa questão se coloca de forma intensa, uma vez que é no contexto da crise da sociedade feudal que um crescente número de indivíduos, sendo capazes para trabalhar, não encontram meios efetivos de fazê-lo. No entanto, é com a questão do pauperismo que, no século XVIII, o problema da assistência aos capazes para o trabalho se apresenta de forma extremamente aguda. Os pobres válidos ou, seguindo a terminologia de Marx, os sobrenumerários, se constituem em um tipo de mão-de-obra sem qualificação para a demanda da indústria nascente. Dessa forma, cresce nos centros urbanos uma população de antigos camponeses duplamente excluídos: excluídos das relações de trabalho típicas do capitalismo e dos mecanismos de proteção oferecidos pelo meio rural. No bojo do referido dilema, o reconhecimento do direito à assistência aos pobres válidos deveria ser acompanhado de um correspondente dever de trabalhar; uma contrapartida do indivíduo em face da solidariedade social. Nesse sentido, de acordo com Purière

46 As reformas implementadas recentemente em vários sistemas de proteção social buscam superar o caráter passivo das políticas sociais exigindo dos beneficiários um papel mais ativo na resolução dos seus próprios problemas (ABRAHAMSON, 2009; HESPANHA & MATOS, 2000; MOSER, 2011).

(2009), um modelo de proteção social baseado no salário seria a resposta à questão das contrapartidas.

No percurso analítico proposto, a discussão sobre os fundamentos teóricos dos modelos clássicos de Otto Von Bismarck e William Beveridge (CASTEL, 2015; CHELLE, 2012; PEREIRA, 2016; PEREIRA-PEREIRA, 2013; VIEIRA, 2009) é incontornável, uma vez que tais propostas, na mesma medida em que transformam em questão pública as inseguranças individuais, também revelam a centralidade do trabalho assalariado e a conseqüente distinção, para efeito de acesso às medidas de proteção social, entre trabalhadores e não trabalhadores. Desde as suas formas mais longevas, a organização de sistemas de proteção social tem como objetivo manter as condições mínimas de vida diante de determinados riscos. No capitalismo, o risco decorre das eventualidades que impedem o indivíduo de obter sua subsistência em razão da incapacidade para trabalhar ou de obter um emprego remunerado (VIEIRA, 2009). Nesse sentido, é necessário aclarar e distinguir o significado de duas formas principais de funcionamento da solidariedade social, a saber: os princípios de *seguro* e *assistência social* (DINIZ, 2007; LAFORE, 2010; PEREIRA-PEREIRA, 2013). Em linhas gerais, a lógica do seguro social, tal como se observa na proposta clássica defendida pelo chanceler Otto Von Bismarck na Alemanha, se refere à prevalência da responsabilidade individual para com a coletividade, implicando na obrigatoriedade da contribuição para o custeio da proteção social de todos. Por sua vez, o modelo assistencial se baseia no reconhecimento de uma obrigação jurídica da coletividade em relação aos indivíduos que não reúnem as condições necessárias para manter a si e a suas famílias. De acordo com Purière (2009), a noção de assistência social remete à oferta de bens pelo Estado sem que tenha havido uma contribuição anterior por parte do beneficiário. Esse reconhecimento se verifica, por exemplo, no sistema de Seguridade Social proposto por William Beveridge que, ao contrário do correlato alemão, ampliou a cobertura estatal para aqueles que não estavam inseridos no mercado de trabalho (CASTEL, 2015; ESPING-ANDERSEN, 1991; NOGUEIRA, 2001).

Para Martin (1983), a lógica prevalecente é a lógica do seguro social. As medidas que formaram os primeiros sistemas de proteção social eram formuladas para atender aos indivíduos que trabalhavam e que, pelo trabalho, contribuía para a manutenção dos recursos necessários ao custeio dessas medidas. A lógica do

seguro social confere ao indivíduo um status de segurado pelo fato de contribuir ou de ter contribuído e, dessa forma, ao participar da cotização adquire o direito a ser protegido contra os riscos sociais. Nesse sentido, segundo o autor, a assistência social – entendida como despesa a fundo perdido garantida pelo Estado em favor dos pobres – se funda como direito a partir da situação de ausência de qualquer medida de proteção social provida pelos seguros, ou seja, um direito fundado sobre a ausência de direitos. Em resumo: aos que trabalham, o direito ao seguro social; aos que não trabalham, o direito à assistência.

Castel (2015) observa que grande parte das medidas de proteção social estão vinculadas à inserção no mercado de trabalho. Para o autor, o trabalho ou, para melhor entendimento, a condição de assalariado, é o “suporte privilegiado de inscrição na estrutura social” (CASTEL, 2015, p. 24) e ocupa lugar central no que se refere às coberturas contra os riscos sociais. Esse *primado do trabalho assalariado* (POLANYI, 1980) na proteção social pode ser observado, por exemplo, nas recomendações nº 67 e 202 da Organização Internacional do Trabalho (1944; 2012), que versam sobre a Segurança dos Meios de Vida e sobre os Pisos Nacionais de Proteção Social, respectivamente. Tais documentos são de extrema relevância, uma vez que orientam as medidas a serem adotadas por governos de diversos países membros⁴⁷.

A recomendação nº 67 da OIT, adotada em 12 de maio de 1944, tem como um de seus princípios de base o seguinte:

“Todo regime de garantia de meios de existência deve aliviar a necessidade e prevenir a indigência, restaurando a um nível razoável os meios existência perdidos *devido à incapacidade de trabalhar* (incluindo a velhice) *ou de obter um emprego remunerado [...]*” (OIT, 1944, tradução e grifo nosso)⁴⁸.

Sobre os benefícios a serem previstos conforme a lógica do seguro social, o mesmo documento assevera:

“Os benefícios devem substituir os ganhos perdidos, levando em consideração as despesas familiares, até o nível mais alto possível que possa ser alcançado *sem enfraquecer a vontade de voltar ao trabalho [...]*” (OIT, 1944, tradução e grifo nosso)⁴⁹.

47 O Brasil, além de ter ratificado a Convenção nº 102 da OIT concernente às Normas Mínimas da Seguridade Social, também participou das discussões que deram origem à Recomendação nº 202 da OIT sobre os Pisos de Proteção Social – Recomendação que complementa a Convenção nº 102.

48 “*Tout régime de garantie des moyens d'existence devrait soulager le besoin et prévenir l'indigence, en rétablissant jusqu'à un niveau raisonnable les moyens d'existence perdus en raison de l'incapacité de travailler (y compris la vieillesse) ou d'obtenir un emploi rémunérateur ou en raison du décès du soutien de famille*” (OIT, 1944).

49 “*Les prestations devraient remplacer les gains perdus, les charges familiales étant dûment prises en considération, jusqu'au niveau le plus élevé qu'il soit possible d'atteindre sans affaiblir la volonté de*

Por sua vez, a recomendação nº 202 da mesma organização internacional, adotada em 14 de junho de 2012, já em seu preâmbulo, traz o seguinte: “Reconhecendo que o direito à segurança social é, *em conjunto com a promoção do emprego*, uma necessidade econômica e social para o desenvolvimento e o progresso” (OIT, 2012, tradução e grifo nosso)⁵⁰. Nesse documento aparece inclusive a preocupação com a priorização do emprego formal:

“assegurar a coordenação com outras políticas *que promovam o emprego formal*, a geração de renda, a educação, a alfabetização, a formação profissional, as qualificações e a empregabilidade, reduzindo a precariedade e promovendo o emprego estável [...]” (OIT, 2012, tradução e grifo nosso)⁵¹.

Nesses documentos, verifica-se que os riscos e a insegurança social decorrem da incapacidade ou da impossibilidade temporária de exercer uma atividade remunerada. A assistência social ocupa um lugar de complementariedade em relação aos benefícios decorrentes do seguro social, sendo destinada a determinadas categorias de pessoas. A desocupação involuntária define o merecimento à proteção funcionando como critério de justiça da solidariedade social (PEREIRA-PEREIRA, 2013). Em outros termos, não merecem ser protegidos aqueles que, sendo capazes, voluntariamente não trabalham (CASTEL, 2015).

Embora pouco explorados na literatura que trata das políticas sociais no Brasil, os diferentes modelos e concepções acerca da proteção social carregam em si uma determinada noção justiça em termos de distribuição de benefícios entre os membros de uma sociedade (BOBBIO, 1987; 2011; 2013; FIGUEIREDO, 1997; HELLER, 1998; RAWLS, 1997). A centralidade do trabalho assalariado colocaria em evidência então que não é justo distribuir benefícios aos capazes para exercer uma atividade remunerada, uma vez que, instruída pela noção de responsabilidade individual, a noção de solidariedade correspondente admite apenas que sejam protegidos aqueles cidadãos excluídos involuntariamente do mercado de trabalho.

A assistência social no Brasil é reconhecida como uma política pública pela Constituição Federal de 1988. Compondo o tripé da seguridade social, juntamente com a saúde e a previdência social, ela visa atender um conjunto específico de

repandre le travail, si cette reprise est possible, et sans imposer aux groupes producteurs des charges si lourdes que le rendement et l'emploi s'en trouvent entravés” (OIT, 1944).

50 “*Reconnaissant que le droit à la sécurité sociale est, avec la promotion de l'emploi, une nécessité économique et sociale pour le développement et le progrès*” (OIT, 2012).

51 “*Assurer la coordination avec d'autres politiques favorisant l'emploi formel, la création de revenu, l'éducation, l'alphabétisation, la formation professionnelle, les qualifications et l'employabilité, réduisant la précarité et promouvant l'emploi stable, l'esprit d'entreprise et les entreprises durables dans le cadre du travail décent*” (OIT, 2012).

demandas socioassistenciais. No entanto, diferentemente das demais áreas da seguridade social, a assistência social não é um direito acessível por meio da participação direta em uma cotização – como é, em geral, o caso da previdência social – nem acessível a todos que desejarem – como prevê, por exemplo, a lógica universalista da política de saúde. Conforme consta no artigo 203 da Carta Magna, “a assistência social será prestada a *quem dela necessitar*, independentemente de contribuição à seguridade social [...]” (BRASIL, 1988, grifo nosso). Dessa forma, a assistência social constitui um direito que, embora não dependa de contribuição prévia, submete-se a uma *lógica de seletividade*, uma vez que não se destina a todos os cidadãos indistintamente, mas apenas àqueles que dela necessitam. Além da seletividade implícita, os objetivos estabelecidos para a assistência social demonstram que os capazes para trabalhar não são sua prioridade. São objetivos da assistência social, de acordo com o artigo 203 da Constituição Federal:

“I - a proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência e à velhice; II - o amparo às crianças e adolescentes carentes; III - a *promoção da integração ao mercado de trabalho*; IV - a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária; V - a garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei” (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Percebe-se que mesmo na lógica da assistência social predomina a concepção do trabalho como fonte primária de proteção e segurança contra os riscos da existência. Por sua vez, o seguro social mobiliza, por meio de cotizações obrigatórias, os recursos necessários para a manutenção das condições de vida dos trabalhadores em situações de impossibilidade de trabalhar, sendo marcante a perspectiva de controle do futuro. Os assalariados cotizam para si, para os demais assalariados e para os que não trabalham mais; os que não podem trabalhar, contam com a solidariedade expressa pela assistência social. No entanto, uma e outra, tem no trabalho a sua referência e seu padrão de *normalidade*.

O problema que abordamos neste estudo é justamente a forma particular da reação dos elaboradores das medidas de proteção social ao contexto descrito por Castel (2015) no qual o desemprego assume quase a condição de regra. Segundo o autor, o desemprego em larga escala, as alterações no mundo do trabalho e o aumento do número de indivíduos precariamente inseridos no mercado de trabalho implicam em inadequação dos sistemas de proteção social criados em um cenário

de grande oferta de empregos ou, para ser mais claro, em que o quantitativo dos que contribuíam financeiramente para o funcionamento desses sistemas era superior aos que deles apenas se beneficiavam. Com o crescimento da massa de trabalhadores que vivenciam uma situação de desemprego de longa duração, ou seja, que permanecem sem oportunidade de trocar sua força de trabalho por um salário, e, por isso, não possuem condições de se autossustentar, a forma consagrada de assistência aos pobres válidos, baseada nos seguros ligados ao trabalho, passa por reformulações sob alegação de que a minoria ativa não poderá arcar com os custos do auxílio à maioria sem trabalho. Em que pese o reconhecimento da incapacidade involuntária de se manter, seja por desemprego ou por salários insuficientes para sobrevivência da família, a obrigação de trabalhar e de se autossustentar não deixam de pesar sobre os pobres válidos. Tal reconhecimento permite o acesso às medidas de proteção social, mas esse acesso é sempre limitado no tempo. O que se pretende é o alívio momentâneo de uma situação de vulnerabilidade. No entanto, o retorno ao trabalho e à vida autônoma deve ser rápido e verdadeiramente desejado.

O pobre válido, transformado então em desempregado involuntário, faria jus a receber a ajuda do Estado pelo fato de sua condição não ser decorrência de uma opção deliberada, mas fruto de falhas na organização da indústria ou das condições objetivas do mercado. Esse cenário redundaria no quadro de questionamento dos ditos *sistemas de proteção social passiva* em virtude do reconhecimento da predominância do desemprego de longa duração, redução das contribuições (empregos instáveis e mal remunerados) e aumento do número de beneficiários dos serviços. Esse é o problema central das medidas de ativação e das reformas gerais dos sistemas de proteção social. Sendo o trabalho assalariado o principal vínculo de sustentação da proteção social, no momento em que o desemprego afeta grande parcela dos ativos e os empregos precários se multiplicam, tenta-se cortar partes do corpo para salvar o doente da falência completa. O dilema da proteção aos pobres válidos se atualiza. A existência de amplas parcelas da população em situação de desemprego de longa duração e o reconhecimento dos chamados *inempregáveis*, repõe o debate sobre as contrapartidas. Nesse sentido, a seguinte questão aparece na ordem do dia: “*é justo receber sem contribuir para a sociedade?*”. Dessa forma, os problemas atuais sobre as reformas dos sistemas de proteção social, entendida como a socialização dos custos referentes a manutenção da vida daqueles que não

podem fazê-lo por meios próprios, anima necessariamente o debate em torno das ideias de solidariedade e justiça social.

Se, de acordo com Bobbio (2013), o primeiro liberalismo nasce com a crítica do paternalismo, as propostas de ativação da proteção social – rotuladas de *ofensiva neoliberal* – recolocam o debate moral relativo às questões econômicas sustentando que a maior abrangência dos serviços prestados pelo Estado desestimula os protegidos a buscarem a satisfação de suas necessidades por meio do trabalho. Nesse sentido, as propostas de ativação entendem que, ao limitar a generosidade do Estado, previne-se o enfraquecimento do ideal da autonomia da pessoa humana. Segundo Purière (2009), uma forma antiga de desencorajar os pobres a dependerem da assistência pública se traduzia na oferta de prestações sempre inferiores ao mais baixo salário. Ou seja, a condição de vida possível a partir da assistência deveria ser menos desejável do que aquela proporcionada pelo trabalho assalariado.

As medidas de ativação inscrevem os beneficiários num percurso em que é necessário apresentar provas de seu engajamento à lógica do dever de trabalhar e, conseqüentemente, do desinteresse em viver como *parasita social*. Não mais distribuídas automaticamente aos beneficiários anônimos, as subvenções sociais são viabilizadas por meio de processo pessoalizado em que deve ser avaliado pelos técnicos do campo social o mérito do postulante.

4.3.2 Ativação e exigências de contrapartidas nas políticas sociais

Tratando especificamente das medidas destinadas a compensar os rendimentos perdidos em virtude do desemprego, Hespanha e Matos (2000) afirmam que as políticas sociais elaboradas em um contexto econômico favorável no qual a oferta de empregos era grande deixaram de funcionar adequadamente. Segundo os autores, no quadro atual, “[...] a duração dos subsídios de desemprego tornou-se insuficiente para cobrir o tempo necessário a encontrar um novo emprego” (HESPANHA & MATOS, 2000, p. 88). Nesse cenário, surgem novas propostas orientadas para promover uma atitude mais ativa dos beneficiários, sobretudo por

meio de medidas que favoreçam a empregabilidade. Para Hespanha e Matos (2000), trata-se da passagem das *políticas passivas* para *políticas ativas*.

A chamada *ativação* das políticas sociais, numa conceituação estrita, pode ser identificada pela adoção de mecanismos que incentivem o retorno ao mercado de trabalho e que promovam a empregabilidade (HESPANHA & MATOS, 2000, p. 88). Segundo Moser (2011), essa tendência de ativação faz parte do processo de construção de um novo modelo de regulação estatal no qual se privilegia a lógica da retribuição. Nesse sentido, uma nova concepção de política social emerge caracterizada principalmente pela presença de mecanismos que estabelecem a obrigatoriedade de retribuir o benefício recebido do Estado por meio de uma postura ativa, quase sempre relacionada à busca ou aceitação de uma ocupação. Como medidas de ativação, podemos citar a necessidade de comprovar a busca por emprego formal e, em determinados casos, a aceitação de uma ocupação mal remunerada como condição da manutenção do auxílio estatal. No que se refere às condicionalidades comportamentais, também vinculadas a reinserção no mercado de trabalho, se destacam os programas de qualificação profissional e adequação do perfil do trabalhador às atuais necessidades dos empregadores (ABRAHAMSON, 2009; CHELLE, 2012; ESPING-ANDERSEN, 1995; HESPANHA & MATOS, 2000; MOSER, 2011).

No cerne da questão referente à ativação das políticas sociais encontra-se a ideia de que o Estado, ao subsidiar os meios de existência daqueles que não trabalham, contribui para a difusão de uma *cultura da dependência* (HESPANHA & MATOS, 2000). Em outros termos, um dos principais argumentos para a ativação dos sistemas de proteção social diz respeito à recusa de que o Estado favoreça a possibilidade de que uma parcela da população tenha condições de viver alheia à obrigação de trabalhar. No entanto, de acordo com Hespanha e Matos (2000), referindo-se aos estudos realizados por Baptista (1996)⁵², não é possível afirmar que existe uma preferência pelo lazer por parte dos desempregados que recebem subsídios estatais, sendo verificado em muitos casos, ao contrário, um significativo investimento em atividades que promovem o reforço do capital social e tentativas de encontrar soluções por meio do setor informal.

52 BAPTISTA, Rui. O impacto local das políticas de emprego: os casos dos subsídios de desemprego. Coimbra, Faculdade de Economia, 1996.

Para Esping-Andersen (1995), o contexto no qual foram formulados os sistemas de proteção social baseados no trabalho modificou-se radicalmente. Segundo o autor,

“o crescimento não inflacionário induzido pela demanda, no interior de um único país, parece hoje impossível; cabe aos serviços, mais do que à indústria, a garantia do pleno emprego; a população está envelhecendo rapidamente; a família convencional, dependente do provedor masculino, está em declínio, e o ciclo de vida está mudando e se diversificando, e tais modificações estruturais desafiam o pensamento tradicional sobre a política social” (ESPING-ANDERSEN, 1995, p. 73).

Na concepção neoliberal, o desemprego e a pobreza em larga escala são fenômenos que estariam associados ao conflito entre o crescimento do emprego e uma proteção social generosa e igualitária (ESPING-ANDERSEN, 1995). As contribuições sociais e os impostos altos, juntamente com salários e direitos trabalhistas inflexíveis, são julgados como condições que tornam a ampliação da contratação de trabalhadores onerosa e impedem o desenvolvimento do mercado de trabalho. Nesse sentido, segundo Esping-Andersen (1995), a crítica neoliberal defende a opção por benefícios mais seletivos em detrimento da universalidade do acesso e o favorecimento de programas de ativação para o mercado de trabalho.

No entanto, a estratégia de ativação das políticas sociais não deve ser confundida com as políticas de *workfare*. Para Laville (apud MOSER, 2011), as políticas de *workfare* exigem que as pessoas trabalhem em troca dos benefícios pretendidos. O trabalho tem caráter obrigatório e até mesmo punitivo, uma vez que a recusa do trabalho proposto pode gerar a redução ou a suspensão da assistência estatal. Por sua vez, as medidas de ativação tem um caráter mais positivo e recorrem à lógica da adesão. As oportunidades de trabalho ou de qualificação são propostas, sendo os beneficiários *livres*⁵³ para decidir (LAVILLE apud MOSER, 2011, p. 72). Nesse sentido, segundo Chelle, na perspectiva das políticas de ativação “a pobreza não é administrada de forma opressiva ou coerciva. Seu tratamento repousa, ao contrário, sobre mecanismos de adesão que contradizem a tese do simples controle social ou disciplinarização dos pobres (CHELLE, 2012, p. 25, tradução nossa)⁵⁴.

53 No entanto, essa liberdade dos assistidos é limitada, uma vez que as políticas de ativação estabelecem mecanismos para incentivar a adoção das atitudes esperadas.

54 “La pauvreté n’est pas administrée sur un mode oppressif ou coercitif. Son traitement repose, au contraire, sur de mécanismes d’adhésion qui contredisent la thèse du simple contrôle social ou de la disciplinarisation des pauvres” (CHELLE, 2012, p. 25).

Para Chelle (2012), caracterizadas por avançadas soluções tecnocráticas de cunho reformista, as atuais formas de incitação ao trabalho, sem o tom rigoroso de uma punição ou sanção estrita, configuram uma renovada aliança entre a economia e a moral. Dessa forma, o problema colocado atualmente no campo da proteção social se traduz no deslocamento da questão do âmbito da discussão política concernente aos direitos sociais para a esfera da *luta contra a pobreza*, na qual a ação do Estado visa retribuir o *bom comportamento* dos beneficiários.

Colocada nesses termos, a proteção social contemporânea se atualiza fortemente marcada por um retorno à antigas práticas de responsabilização do indivíduo e de despolitização das desigualdades sociais (CHELLE, 2012). A tendência que se observa é a limitação da intervenção do Estado às medidas de alívio da pobreza com ênfase na ativação dos aptos para o trabalho rumo à autossustentação. Nessa direção, a concepção que tem orientado os sistemas de proteção social na contemporaneidade impõe limites às tentativas de ampliação e universalização do atendimento das necessidades sociais pela via dos direitos sociais e fundamenta o processo de incremento dos dispositivos morais que adotam o esforço e sacrifício pessoal como prova do mérito (FIGUEIREDO, 1997).

Segundo Purière (2009), o termo *contrapartida* remete ao antigo debate sobre os dispositivos de assistência pública e a preocupação subjacente em distinguir os bons e os maus pobres. Para isso, dois critérios seriam adotados: a incapacidade para trabalhar e o mérito⁵⁵. Na linha analítica proposta neste trabalho, a incapacidade para trabalhar – considerando tanto aspectos etários e de saúde, bem como o desemprego involuntário – é em si fonte de merecimento para o acesso ao socorro estatal. Nesse sentido, a contrapartida é exigida aos pobres válidos em face do benefício pretendido; uma forma de reequilíbrio em termos de direitos e deveres. O reconhecimento do direito à assistência aos pobres válidos deveria ser acompanhado de um correspondente dever de trabalhar; uma contrapartida do indivíduo em face da solidariedade social.

No contexto da tendência atual apresentada nas linhas acima, no qual a intervenção do Estado pode ser analisada também como uma forma renovada de condução das condutas (CHELLE, 2012; FOUCAULT, 1994; 2008), no sentido de que o incentivo financeiro contribui para que os indivíduos com baixos ou nenhum rendimento façam boas escolhas para superarem a pobreza, ou seja, sejam

⁵⁵ Diferentes noções de *mérito* foram abordadas no Capítulo II deste trabalho.

governáveis, pode-se destacar o programa francês Revenu de Solidarité Active (RSA) implementado gradativamente a partir de 2009.

O RSA (FRANÇA, 2008), de acordo com o texto legal, traduz o direito fundamental de todos os cidadãos de dispor de recursos suficientes para viver conforme a dignidade humana. Para tal, o RSA asseguraria um nível mínimo de rendimento, variável conforme a composição do domicílio, para aqueles que não dispõem de recursos financeiros ou que percebem baixos salários. Esses últimos, referidos na literatura como *trabalhadores pobres* (CHELLE, 2012), mesmo inseridos no mercado formal de trabalho, não percebem rendimentos suficientes para se manterem e, por isso, dependem do auxílio estatal. No entanto, em que pese o reconhecimento do rebaixamento do valor da mercadoria força de trabalho, o problema é admitido em termos de necessidade de acompanhamento profissional.

Para Arrignon, o RSA é norteado por uma lógica gerencial caracterizada pelo “uso generalizado de técnicas econômicas de orientação das condutas, que permitem alcançar objetivos normativos e políticos”⁵⁶ (ARRIGNON, 2011, p. 2, tradução nossa). Trata-se da luta contra a pobreza por meio do investimento em capital social e da incitação financeira para o trabalho. Segundo o autor, o objetivo do RSA é fazer com que o retorno ao trabalho seja financeiramente mais vantajoso do que a permanência na assistência. Nesse sentido, o referido programa prevê a possibilidade, sob certas condições, de que o benefício seja recebido cumulativamente aos rendimentos do trabalho (ARRIGNON, 2011).

Colocado dessa forma, a solução proposta pelo RSA remete à concepção de que a assistência desmotiva ao trabalho. O ponto de partida situa-se na compreensão de que os sistemas de proteção social são demasiadamente generosos e, por isso, é preciso tornar o trabalho assalariado e a autossustentação mais atrativas. Decorre desse entendimento que a assistência estatal deve pagar menos que o trabalho. Nesse sentido, a ativação das políticas sociais revitaliza a estreita relação entre proteção social e mercado de trabalho. Para Arrignon,

“embora várias pesquisas sociológicas relativizem a importância das motivações financeiras para explicar o comportamento dos beneficiários em relação ao trabalho, as reformas dos regimes de mínimos sociais adotam uma abordagem economicista da questão da pobreza: a pobreza e o desemprego seriam consequência de escolhas individuais em um sistema

56 “Dans la suite de l’article, nous entendrons la ‘managérialisation’ comme l’usage généralisé de techniques économiques d’orientation des conduites, permettant d’atteindre des objectifs normatifs et politiques” (ARRIGNON, 2011, p. 2, grifo do autor).

de mercado constrangido institucionalmente pela intervenção pública⁵⁷ (ARRIGON, 2011, p. 18, tradução nossa).

Apresentado como um programa que se baseia em um sistema de direitos e deveres, o RSA exemplifica a lógica das contrapartidas na qual o direito a receber um rendimento mínimo ou um complemento financeiro está associado a obrigação de se submeter ao acompanhamento profissional e social disponibilizado; ao dever de buscar um emprego; e de agir no sentido de aumentar as chances de reinserção no mercado de trabalho. Nesse sentido, temos nesse programa a forma típica de uma determinada concepção de proteção social que se choca frontalmente às propostas universalistas, em especial, às propostas incondicionais (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006; SUPLICY, 2002).

4.3.3 Renda Mínima Incondicional: outro possível?

Levando em consideração os objetivos propostos para este estudo, em oposição às concepções baseadas no primado do trabalho assalariado, mesmo aquelas que contemplam arranjos que combinam o seguro e a assistência social, nos interessa analisar também as perspectivas que pretendem romper com o princípio de que a assistência deve ser apenas destinada aos que estejam involuntariamente necessitados e com suas três condicionalidades fundamentais, a saber: “a consideração da situação familiar, a comprovação de renda e a disposição para trabalhar” (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 42). Nessa trilha, a discussão sobre a implantação de uma *renda básica de cidadania* que seja paga a todos os cidadãos; em termos individuais; e sem nenhuma exigência de contrapartidas parece ser a mais fecunda, uma vez que essa proposta indica a necessidade de desvincular rendimento e ocupação (PARIJS, 2002).

Segundo Vanderborght e Parijs (2006), a ideia de uma renda básica de cidadania não é nova. Diversas propostas de concessão incondicional de meios de

57 “Malgré plusieurs enquêtes sociologiques relativisant l'importance des motivations pécuniaires pour expliquer le comportement des allocataires à l'égard du travail, les réformes des régimes de minima sociaux adoptent une approche économiste de la question de la pauvreté: la pauvreté et le chômage seraient la conséquence de choix individuels dans un système de marché contraint institutionnellement par l'intervention publique” (ARRIGNON, 2011, p. 18).

existência apareceram em diferentes épocas e lugares. Situando a sugestão mais antiga para a criação de mecanismos de garantia de renda na obra de Thomas More publicada no início do século XVI⁵⁸, os autores recuperam as características dessas experiências com o intuito de diferenciá-las daquelas baseadas nas lógicas do seguro e da assistência social. Nesse sentido, tratam de cada categoria presente na definição de renda básica de cidadania: “*uma renda paga por uma comunidade política a todos os seus membros, em termos individuais, sem comprovação de renda nem exigência de contrapartida*” (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 65, grifo dos autores). No entanto, a despeito da grande discussão apresentada pelos autores sobre a forma dessa renda, das concepções de comunidade política e das implicações de se considerar o indivíduo e não a família como referência, nossa intenção é destacar as questões que se referem à ausência da necessidade de comprovação de insuficiência de renda e de contrapartidas para o recebimento de recursos publicamente financiados.

A proposta da renda básica de cidadania defendida por Vanderborght e Parijs, constitui, ao contrário de outras experiências, uma transferência de renda *a priori*, “paga aos ricos e aos pobres, sem considerar o nível de suas outras rendas, muito menos o seu patrimônio ou os recursos das pessoas próximas” (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 78). Nesse sentido, não há necessidade de criar mecanismos para selecionar quem são as pessoas pobres o suficiente para serem assistidas nem para distinguir dentre os pobres os que merecem dos que não merecem receber o benefício. Além disso, a renda básica de cidadania exclui qualquer tipo de condicionalidade. Não há previsão de controle ou condução das condutas no que se refere à vontade de inserção no mercado de trabalho ou em atividades consideradas úteis para a sociedade.

Segundo Vanderborght e Parijs (2006), a renda básica de cidadania pode ser considerada um instrumento eficaz na luta contra a pobreza e o desemprego. Para os autores, o princípio de universalidade que norteia a renda básica de cidadania contribui para superar os frequentes obstáculos burocráticos que dificultam o acesso dos mais pobres aos benefícios disponibilizados pelo Estado. Soma-se a isso o fato de que, por tratar-se de um benefício incondicional, o retorno ao mercado de trabalho é mais atraente, uma vez que a percepção de rendimentos advindos de

58 Trata-se da obra de Thomas More intitulada *Utopia*, publicada em 1516 (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 37).

uma atividade remunerada não implicariam na redução ou suspensão do benefício. Nesse sentido, a renda básica de cidadania evita que aqueles que conseguem encontrar um emprego sejam penalizados (PARIJS, 2002).

Para os autores, além disso, um mecanismo de renda básica de cidadania possui como vantagens o baixo custo administrativo para ser operacionalizado e a eliminação do estigma que recai sobre os assistidos. Como não depende de enormes aparatos burocráticos nem de grandes contingentes de técnicos para realização de atividades de controle, como entrevistas e visitas domiciliares, o custo global considerado é menor do que em sistemas condicionais. No que se refere ao estigma vivenciado pelos assistidos, a lógica de focalização nos mais pobres que norteia as políticas de combate a pobreza reforça a ideia e a identificação dos que recebem tais benefícios como sendo uma população que fracassou em termos de sua autonomia. Nas palavras dos autores, “em se tratando de uma renda básica de cidadania, o pagamento automático do benefício não exige nenhum processo administrativo específico. Além disso, não há nada humilhante em receber uma renda básica concedida a todos os membros da sociedade” (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 102).

No entanto, considerando que essa proposta possui algumas desvantagens em relação aos sistemas tradicionais de proteção social, os autores alertam para o fato de que os argumentos de defesa da renda básica de cidadania não estão limitados à um registro puramente econômico. Sendo assim, para os autores, tanto os defensores quanto aqueles que criticam a renda básica de cidadania precisam explicitar um determinado conceito de sociedade justa. Nesse sentido, Vanderborght e Parijs apresentam sua concepção de justiça como *liberdade real para todos* cujo

“ponto de partida é a ideia simples na qual a justiça é uma questão de repartição da liberdade real de fazer o que desejamos fazer de nossas vidas, o que não é apenas uma questão de direito, mas também de acesso efetivo aos bens e às oportunidades” (VANDERBORGHT & PARIJS, 2006, p. 135).

Com origens que remontam aos pensadores sociais do século XVI (SUPLICY, 2002), a ideia de uma renda mínima garantida a todos, sejam ricos ou pobres, quer trabalhem ou não, se defronta com sistemas de proteção social gestados a partir de uma ética do trabalho. Nesse sentido, para além das questões referentes ao financiamento desse tipo de proposta ou aos benefícios em termos de livrar os beneficiários do estigma de dependentes do Estado, o cerne do debate está

localizado no questionamento do tipo de solidariedade que se torna hegemônica no seio do capitalismo.

No Brasil, a discussão sobre a instituição de uma medida de proteção social desse tipo é incentivada por Eduardo Suplicy que, em sua obra *Renda de Cidadania: a saída é pela porta* (SUPLICY, 2002), apresenta os fundamentos teóricos e ideológicos que sustentaram o Projeto de Lei que institui a Renda Básica de Cidadania no nosso país (BRASIL, 2004a). No entanto, a Lei nº 10.835/2004, sancionada no dia 08 de janeiro de 2004, foi preterida em termos práticos pelo Programa Bolsa Família, criado pela Lei nº 10.836/2004, sancionada no dia seguinte. A análise comparativa das duas leis citadas acima deixa clara a opção por um modelo restritivo e focalizado no atendimento das demandas sociais.

Consta na Lei que instituiu a Renda Básica de Cidadania no Brasil:

“Art. 1º É instituída, a partir de 2005, a renda básica de cidadania, que se constituirá no *direito de todos* os brasileiros residentes no País e estrangeiros residentes há pelo menos 5 (cinco) anos no Brasil, *não importando sua condição socioeconômica*, receberem, anualmente, um benefício monetário.

§ 1º A abrangência mencionada no caput deste artigo deverá ser alcançada em etapas, a critério do Poder Executivo, priorizando-se as camadas mais necessitadas da população.

§ 2º O pagamento do benefício deverá ser de *igual valor para todos*, e suficiente para *atender às despesas mínimas de cada pessoa* com alimentação, educação e saúde, considerando para isso o grau de desenvolvimento do País e as possibilidades orçamentárias” (BRASIL, 2004a, grifo nosso).

Em que pese a previsão de que os mais pobres devem ser priorizados por ocasião do início da distribuição do benefício, o texto sancionado pelo então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva é bastante fiel à proposta da renda básica de cidadania defendida por Vanderborght e Parijs (2006). Mesmo tendo sido aprovada num contexto de completo consenso no Congresso Nacional, o projeto de renda básica de cidadania brasileira ainda não foi regulamentado, ou seja, na prática, apesar de ter recebido apoio de todos os parlamentares, essa proposta não suplantou a concorrência representada pelo Programa Bolsa Família.

O Programa Bolsa Família constitui a completa oposição da lógica pretendida pela renda básica de cidadania. Assim, prevê a transferência de renda mediante o cumprimento de determinadas condicionalidades, tem como referência a unidade familiar e focaliza o combate à extrema pobreza. Em outras palavras, exige contrapartidas, considera a situação familiar e depende da comprovação de

insuficiência de renda (BRASIL, 2004b). A prioridade dada ao Programa Bolsa Família expressa-se também no fato de que a Lei que o criou levou pouco mais de oito meses para ser regulamentada⁵⁹.

A seletividade do Programa Bolsa Família baseia-se fundamentalmente na renda. De acordo com o artigo 18 do Decreto nº 5.209/2004, “o Programa Bolsa Família atenderá às famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, caracterizadas pela *renda familiar mensal per capita* de até R\$ 170,00 (cento e setenta reais) e de R\$ 85,00 (oitenta e cinco reais), respectivamente” (BRASIL, 2004c, grifo nosso). No que se refere às condicionalidades previstas no Programa Bolsa Família, é evidente a preocupação com a educação das crianças, adolescentes e jovens, tal como aparece no inciso II do artigo 28 do Decreto supracitado, característica que vincula-se a ideia de que as políticas sociais devem ter alcance de longo prazo e promover “o rompimento dos círculos viciosos de transmissão intergeracional da pobreza, por meio do aumento do capital humano das gerações futuras” (BRITTO & SOARES, 2010, p. 5).

Segundo Diniz (2007), a Renda Básica de Cidadania e o Programa Bolsa Família representam dois modelos distintos de formulação de política social. O primeiro privilegiando a universalização e o segundo a focalização. Para a autora, a questão da prevalência do modelo focalizado no combate à extrema pobreza pode ser enfrentada a partir da discussão quanto aos critérios de justiça que informam tais propostas. Nesse sentido, a universalização refere-se ao *princípio da igualdade* e a focalização ao *princípio da equidade* (DINIZ, 2007):

“pelo princípio da igualdade todos os indivíduos devem receber tratamento igual. Nele está implícita a noção de que todos são iguais e têm, portanto, direito de receberem os mesmos recursos. Já o princípio da equidade assume que os indivíduos são diferentes entre si e, portanto, merecem um tratamento diferenciado, que elimine ou reduza a desigualdade” (DINIZ, 2007, p. 107).

Considerando o princípio da igualdade, para Vanderborght e Parijs (2006), a renda básica de cidadania não trata de redistribuir recursos entre os que trabalham e os que não trabalham por solidariedade, mas de dar a cada um o que lhe é devido. Nesse sentido, segundo Suplicy (2002), aqueles que não trabalham também tem direito a uma parte da riqueza socialmente produzida, porque podem estar sendo impedidos de trabalhar e também porque a paz social depende da eliminação das

59 A Lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004, que criou o Programa Bolsa Família, foi regulamentada pelo Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004.

desigualdades. Para o autor, “a lei justa é aquela que determina o procedimento da justiça distributiva, tornando iguais aos desiguais” (SUPLICY, 2002, p. 34).

Embora existam experiências, inclusive no Brasil, referentes ao pagamento de uma renda básica, sem a exigência de contrapartidas, em geral, tais medidas são reservadas aos mais pobres; se baseiam na composição familiar; e de alguma forma estão vinculadas à incapacidade para o trabalho. É o caso do Benefício da Prestação Continuada (BPC), previsto na Lei nº 8.742/1993 – Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) –, que garante um salário mínimo mensal às pessoas com mais de 65 anos ou às pessoas com deficiência física, mental, intelectual ou sensorial de longo prazo, consideradas impossibilitadas de participar da vida em sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas (BRASIL, 1993).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise de diferentes concepções de solidariedade e justiça distributiva, intencionamos chamar a atenção para a atualização, ou melhor, o revigoramento do valor moral do trabalho no que se refere às possibilidades de acesso aos bens e serviços disponibilizados pelo Estado para atendimento das necessidades vitais de um grupo específico de pessoas pobres, a saber: aquelas que, embora aptas para trabalhar, não trabalham.

Assim, admitindo a tendência de implementação das chamadas medidas de ativação dos beneficiários para o mercado de trabalho como um ponto de inflexão importante no curso do desenvolvimento dos sistemas de proteção social na contemporaneidade, nosso trabalho buscou evidenciar que certas estratégias para a solução de problemas da economia que, em grande medida são associados à crises e prenúncios de crises sociais, fundamentam-se em argumentos morais para tornarem-se comunicáveis no campo da disputa política.

Nesse sentido, o objetivo deste estudo não era descrever as características da estrutura por meio da qual as medidas de proteção social são executadas – embora façamos menção à alguns instrumentos normativos para ilustrar pontos específicos da trilha analítica percorrida – nem indicar as condições em que se originam os complexos dilemas do capitalismo presente, mas apontar para a necessidade de considerar que a elaboração de políticas governamentais que implicam a socialização dos custos da manutenção dos meios de vida de um contingente considerável de indivíduos evoca uma dimensão moral. Sendo assim, buscamos favorecer uma abordagem teórica sobre um problema comumente tratado a partir de tipologias limitadoras que definem características ideais de diferentes modelos de sistemas de proteção social para posteriormente classificá-los a partir de um referencial conceitual específico. Em outros termos, o esforço empenhado neste trabalho se deu no sentido de buscar um ponto de observação diferenciado a respeito de uma temática que, não raras vezes, é tratada no âmbito de perspectivas normativas.

Aproximando as reflexões sobre o Estado ao objeto deste estudo, pode-se analisar como doxa a ideia de que a proteção social deva estar necessariamente

vinculada ao merecimento por meio do trabalho, à incapacidade para o trabalho ou, ao menos, à adesão à lógica do trabalho demonstrada pelo esforço pessoal para tornar-se *empregável*. Nesse sentido, propostas do tipo renda básica de cidadania, que pressupõem a desvinculação entre ocupação e renda, e, dessa forma, implicam a existência de outros possíveis – de heterodoxos – explicitam a doxa como ortodoxia. A proteção social é uma instituição desse tipo. Embora muitas obras questionem suas funções, seus significados políticos, suas limitações, no geral, seu funcionamento e, sobretudo, sua lógica interna não são questionadas. O primado do trabalho não é colocado em dúvida.

O próprio consenso a respeito da necessidade de assistir os pobres, analisado como essa forma de consentimento organizado pelo Estado, permite considerar que as contribuições previdenciárias, o corte assistencial nas políticas sociais supõem o reconhecimento e a aceitação de um dever coletivo em prestar serviços, bem como oferecer bens em condições de acesso diferenciadas para uma categoria de pessoas consideradas pobres e que, em virtude dessa condição, devem ser tratadas de forma especial.

Nesse sentido, forçoso ressaltar que a implementação de medidas de proteção social se realiza em um quadro de associação de diferentes ideias sobre a maneira pela qual a sociedade pode manter-se coesa e em ordem. Como expressão da solidariedade social, os complexos sistemas de proteção social, que abrangem atualmente grande variedade de riscos e presumidas situações de vulnerabilidade social, evocam a necessidade de evitar que as desigualdades sociais e a experiência da miséria por grandes contingentes populacionais provoquem o desmantelamento da sociedade. Esses complexos sistemas não são elaborados sem o suporte de um conjunto de pressupostos que justificam tais medidas e permitem que seus objetivos, pelo menos aparentes, sejam comunicáveis. Anteriormente ligadas à ações caritativas e à obrigações dos membros da família e da comunidade próxima, as medidas de proteção social na contemporaneidade não significam uma completa ruptura com antigas noções, como amor ao próximo e bem-comum, mesmo que em sentido transmutado para operacionalização institucional. Assim, todo esse processo de estatização da proteção social é também um processo de diferenciação entre o administrativo – relativo a pretensão de governar – e o religioso – baseado no discurso da família universal. Sendo a Igreja a principal produtora do discurso sobre a necessidade de socorrer os pobres, ao ser atribuída

ao Estado a função de provedor geral, surge uma modalidade de reconhecimento e de atenção às demandas sociais que é oriunda da ordem religiosa, mas que, ao mesmo tempo, se coloca contra as motivações unicamente religiosas. É nesse sentido que falamos de operacionalização do aforismo cristão do amor ao próximo.

O reconhecimento da proteção social como direito foi o produto de tensões no campo político. As distintas concepções de justiça distributiva e as sucessivas disputas que culminaram na construção do seu sentido moderno demonstram que a admissão da distribuição de bens materiais para os que não trabalham como algo justo e indispensável em uma sociedade que se deseja coesa se dá em terreno árido.

No entanto, a tendência de inclusão de condicionalidades comportamentais como exigência para acesso da população aos serviços sociais e de medidas de ativação para o mercado de trabalho dos chamados dependentes da proteção social recoloca a distinção entre merecedores e não merecedores dos auxílios oferecidos com base em critérios morais e psicológicos.

A questão que se impõe a partir dessas reflexões sobre o Estado não é do tipo que procura qualificá-la como conquista ou concessão, mas analisar se as alterações nos sistemas de proteção social, em especial aquelas referentes a inclusão de medidas de ativação, recolocam em pauta a questão original, isto é, o problema relativo ao próprio reconhecimento da proteção social como direito e como atribuição do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMSON, Peter. O retorno das medidas de ativação na política de bem-estar dinamarquesa: emprego e Proteção Social na Dinamarca. **SER Social**, Brasília, v. 11, n. 25, p. 244-273, jul./dez. 2009.

ALLO, Eliane. Un nouvel art de gouverner: Leibniz et la gestion savante de la société par les assurances. **Actes de la recherche em sciences sociales**, Paris, v. 55, p. 33-40, nov. 1984.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?**: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

ARON, Raymond. **Les étapes de la pensée sociologique**. Paris: Gallimard, 1976.

ARRIGNON, Mehdi. **La managérialisation de l'État social**: une perspective comparée (France, Pays-Bas, Espagne), Communication au XI^e Congrès de l'Association Française de Science Politique, Strasbourg, sep. 2011.

BARBIER, Jean-Claude. **Peut-on parler d'« activation » de la protection sociale em Europe?**. In: Revue française de sociologie. 2002, 43-2. L'Europe sociale em perspectives. Textes réunis et présentés par Anne-Marie Guillemard. pp. 307-332.

BLAIS, Marie-Claude. **La solidarité**: histoire d'une idée. Paris: Gallimard, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da política. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **A Era dos Direitos**. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. **Nem com Marx, nem contra Marx**. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. 3 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

BOSCHETTI, Ivanete. **Assistência Social e trabalho no capitalismo**. São Paulo: Cortez, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: Cursos no Collège de France (1989-92). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 13 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 8.069**, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, DF, 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 8.742**, de 07 de dezembro de 1993. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Brasília, DF, 1993. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 10.741**, de 1º de outubro de 2003. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Brasília, DF, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.741.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 10.835**, de 08 de janeiro de 2004. Institui a Renda básica de Cidadania. Brasília, DF, 2004a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/l10.835.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 10.836**, de 09 de janeiro de 2004. Cria o programa Bolsa-Família. Brasília, DF, 2004b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/lei/l10.836.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Decreto nº 5.209**, de 17 de setembro de 2004. Regulamenta a Lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004, que cria o Programa Bolsa Família, e dá outras providências. Brasília, DF, 2004c. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/Decreto/D5209.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

_____. **Lei nº 13.466**, de 12 de julho de 2017. Altera os arts. 3º, 15 e 71 da Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, que dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Brasília, DF, 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13466.htm>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

BRITTO, Tatiana; SOARES, Fabio Veras. Bolsa Família e Renda Básica de Cidadania: um passo em falso?. **Textos para discussão**, n. 75, Brasília, Centro de Estudos da Consultoria do Senado, ago. 2010. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/188905>>. Acesso em: 30 de nov. 2017.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CHELLE, Élisabeth. **Gouverner les pauvres**: politiques sociales et administration du mérite. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

DINIZ, Simone. Critérios de justiça e programas de renda mínima. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 105-114, jan./jun. 2007.

DONZELOT, Jacques. **L'invention du social**: essai sur le déclin des passions politiques. Paris: Seuil, 1994.

DURAND, Jean-Pierre; WEIL, Robert. **Sociologie contemporaine**. 3. ed. Paris: Vigot, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Lições de sociologia: física dos costumes e do direito**. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Edipro, 2016a.

_____. **O socialismo**. São Paulo: Edipro, 2016b.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. As três economias políticas do Welfare State. **Lua Nova**, n. 24, São Paulo: CEDEC, 1991.

_____. O futuro do Welfare State na nova ordem mundial. **Lua Nova**, n. 35, São Paulo: CEDEC, 1995.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Princípios de justiça e avaliação de políticas**. Lua Nova, n. 39, São Paulo: CEDEC, 1997.

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

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUILLÉE, Alfred. L'idée de justice sociale d'après les écoles contemporaines. **Revue des deux mondes**, t. 152, p. 47-75, 1899.

FRANÇA. **Loi n° 2008-1249**, du 1er décembre 2008. Généralisant le revenu de solidarité active et réformant les politiques d'insertion. Paris, 2008.

HELLER, Agnes. **Além da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HESPANHA, Pedro; MATOS, Ana Raquel. Compulsão ao trabalho ou emancipação pelo trabalho? Para um debate sobre as políticas activas de emprego. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 2, n. 4, p. 88-109, jul./dez. 2000.

IAMAMOTO, Marilda Villela; CARVALHO, Raul de. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. 20. ed. São Paulo: Cortez; [Lima, Peru]: CELATS, 2007.

IANNI, Octavio. **Estado e capitalismo: estrutura social e industrialização no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1965.

_____. A questão social. In: _____. **A idéia de Brasil moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LAFORE, Robert. La protection sociale, une valeur?: dans le cadre d'un "vivre ensemble" démocratique. **Informations sociales**, Paris, n. 136, p. 84-95, 2006.

_____. L'État-Providence: quel équilibre entre assurance et assistance? **Cahiers français**, Paris, n. 358, p. 32-37, sep./oct. 2010.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários. 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 10 de Out. 2018.

LEFEBVRE, Henri. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

LOUREIRO, André Oliveira; SULIANO, Daniel Cirilo. **As principais linhas de pobreza utilizadas no Brasil**. Nota técnica n. 38. Fortaleza: SEPLAG/IPECE, 2009.

MARTIN, Jean-Baptiste. **La fin des mauvais pauvres**: de l'assistance a l'assurance. Seyssel: Champ Vallon, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MOSER, Liliane. A nova geração de políticas sociais no contexto europeu: workfare e medidas de ativação. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 68-77, jan./jun. 2011.

NETTO, José Paulo. FHC e a política social: um desastre para as massas trabalhadoras. In: LESBAUPIN, Ivo (Org.). **O desmonte da nação**: balanço do Governo FHC. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 75-89.

_____. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

NOGUEIRA, Vera M. R. Estado de Bem-estar Social: origens e desenvolvimento. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 0, n. 5, p. 89-103, jul./dez. 2001.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

O'CONNOR, James. **USA**: a crise do Estado capitalista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Recomendação nº67**. Recomendação sobre Segurança dos Meios de Vida. Filadélfia, 1944. Disponível

em:<https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/fp=1000:12100::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312405>. Acesso em: 20 de nov. 2017.

_____. **Recomendação nº202**. Recomendação relativa aos pisos nacionais de proteção social. Genebra, 2012. Disponível em: <www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:R202>. Acesso em: 20 de nov. 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1948. Disponível em: <<http://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>>. Acesso em: 23 de jun. 2018.

PAUGAM, Serge. **Le lien social**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

PARIJS, Philippe Van. A renda básica: por que, como e quando nos países dos hemisférios norte e sul? **Revista Econômica**, Niterói, v. 4, n. 1, p. 75-93, jun. 2002.

PASTORINI, Alejandra. **A categoria “questão social” em debate**. São Paulo: Cortez, 2004.

PEREIRA, Camila Potyara. **Proteção Social no capitalismo**: crítica a teorias e ideologias conflitantes. São Paulo: Cortez, 2016.

PEREIRA-PEREIRA, Potyara A. Proteção social contemporânea: cui prodest? **Revista Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 116, p. 636-651, out./dez. 2013.

PIO XI. **Carta Encíclica *Quadragesimo Anno***: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL aniversário da Encíclica de Leão XIII “*Rerum Novarum*”. 1931. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acesso em: 10 de Out. 2018.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PURIÈRE, Aurélien. **Assistance sociale et contrepartie: actualité d’un débat ancien**. Paris: L’Harmattan, 2009.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEN, Amartya. O desenvolvimento como expansão de capacidades. **Lua Nova**, São Paulo, n. 28-29, p. 313-334, Abr. 1993. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451993000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 de Out. 2018.

_____. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SGARBOSSA, Luis Fernando. Inúteis ao mundo: o pauperismo, os indivíduos sobrenumerários e a gestão da miséria até o século XIX. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 36, n. 2, p. 3-16, jul./dez. 2015.

SIMÕES, Carlos. **Teoria & crítica dos direitos sociais**: o Estado Social e o Estado Democrático de Direito. São Paulo: Cortez, 2013.

SPOSATI, Aldaiza de Oliveira *et. al.* **A assistência na trajetória das políticas sociais brasileiras**: uma questão em análise. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SPRANDEL, Marcia Anita. **A pobreza no paraíso tropical**: interpretações e discursos sobre o Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. **Renda de Cidadania**: a saída é pela porta. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

VAN DER BORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania**: fundamentos éticos e econômicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VIEIRA, Evaldo. **Os direitos e a política social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

YAZBEK, Maria Carmelita. **Classes subalternas e assistência social**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.