

DOI: 10.9732/P.0034-7191.2016V112P67

Origens e consolidação da ideia de justiça social

Origins and consolidation of the idea of social justice

Bruno Amaro Lacerda¹

Resumo: Este artigo pretende investigar as origens e o desenvolvimento histórico da ideia de justiça social, desde os usos iniciais da expressão, na primeira metade do século XIX, até sua consolidação definitiva em meados do século XX. O objetivo é esclarecer uma noção que, embora de uso frequente nos discursos contemporâneos, não é definida rigorosamente pelos que a empregam, gerando desavenças teóricas profundas. Três passos foram fundamentais para a afirmação da ideia: um redimensionamento do âmbito da virtude da justiça em contraposição à caridade, a elaboração de uma concepção mais abrangente da liberdade pessoal e o surgimento de uma nova categoria de direitos humanos, os direitos sociais.

Palavras-chave: Justiça social. Pessoa. Direitos sociais.

Abstract: This paper investigates the origins and historical development of the idea of social justice, from the initial uses of the term in the first half of the

1 Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

nineteenth century until its final consolidation in the mid-twentieth century. The purpose is to clarify a notion that, although frequently used in contemporary discourse, is not defined strictly by those who employ it, causing deep theoretical disagreements. Three steps were essential to the affirmation of the idea: a redefinition of the scope of the justice as opposed to charity, the development of a new conception of personal freedom and the emergence of a new category of human rights, the social rights.

Keywords: Social justice. Person. Social rights.

1. Introdução

A ideia de justiça social continua presente nos discursos políticos e jurídicos atuais. Fala-se o tempo todo de direitos sociais, de superação da pobreza, de dívida social, de redistribuição e de solidariedade. Mesmo quando a expressão não aparece, o conceito que ela designa se faz sentir, quase sempre traduzido em reivindicações e protestos.

A proposta deste artigo é investigar uma questão histórico-filosófica de base: como a noção de justiça social surgiu historicamente e quais foram os passos mais importantes para a sua consolidação? Justifica-se a tarefa pela dificuldade de se defini-la com precisão e também pelo fato de sua paternidade ser controversa: alguns autores a atribuem ao socialismo, outros à doutrina social da Igreja e outros ainda ao liberalismo em suas primeiras revisões.

Pretende-se, portanto, esclarecer uma ideia que é, ao mesmo tempo, onipresente e confusa. O pressuposto subjacente é simples: conhecendo a origem e o desenvolvimento histórico de um conceito, teremos maiores chances de entrar em acordo sobre o seu conteúdo e, conseqüentemente, sobre sua viabilidade teórica e possível aplicação.

2. Os primeiros usos da expressão

Costuma-se atribuir ao jesuíta italiano Luigi Taparelli o primeiro uso da expressão “justiça social”.² Em sua obra, porém, ela aparece ainda muito distanciada do sentido atual. A justiça é descrita por Taparelli como uma virtude do homem em sua condição de animal racional, de ser dotado de *humanidade*, característica que faz dos homens, naturalmente desiguais como indivíduos, iguais no que diz respeito à espécie. Por isso, todos têm igual direito de buscar a satisfação do seu próprio bem, e ninguém pode violar o direito alheio sem incorrer em transgressão da justiça. Esta consiste, então, em mensurar adequadamente as colisões de direitos, assegurando factualmente o que o Direito abstrato exige.³

Percebe-se que, embora unida ao qualificativo “social”, a justiça teorizada por Taparelli não se liga semanticamente à posterior justiça social, designando somente a ideia liberal de justiça como garantia dos direitos oriundos da liberdade pessoal (ou humanidade, nas palavras do autor). Esta passagem deixa isso ainda mais claro: “Posso, portanto, concluir que a justiça social deve igualar *de fato* todos os homens no que diz respeito aos *direitos de humanidade*, segundo o Criador os igualou na natureza”.⁴ Nota-se que a igualdade “de fato” apregoada não é uma igualdade de condições materiais ou econômicas, mas simplesmente a “igualdade perante a lei” ou igualdade de liberdades advinda da condição de criatura do homem.

Também no opúsculo de Antonio Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, a expressão aparece dotada

2 VALLIN, 1960, p. 382.

3 TAPARELLI, 1851, p. 44.

4 TAPARELLI, 1851, p. 145.

de um sentido bem distante do uso que se consagrará posteriormente. Segundo Rosmini, duas são as necessidades da sociedade, a justiça e a utilidade, que devem ser os escopos de qualquer governo. Quando os governos realizam os direitos de propriedade e os demais direitos civis ou individuais, eles asseguram a justiça e garantem a liberdade, permitindo que todos possam perseguir igualmente a utilidade.⁵ Como em Taparelli, a justiça é a expressão institucional de garantia dos direitos de liberdade.

A expressão surge com força no título do livro de Serafino Pachini, *Trattato della giustizia sociale*, onde se explica que o homem recebeu de Deus o dom da inteligência para compreender o seu fim, o qual não está dissociado dos fins dos seus semelhantes e, por essa razão, cada homem deve procurar o seu bem em relação com o bem dos demais. Neste sentido, o autor fala que cada ser humano deve perseguir “o seu próprio bem no direito da justiça social”.⁶ O “social” que qualifica a justiça, como se observa, não tem nenhuma relação com as condições socioeconômicas dos homens destinatários dessa virtude, mas somente com o fato deles viverem em sociedade e, por essa razão, terem que compatibilizar seus fins com os dos demais. É, novamente, a ideia liberal de justiça presente em Taparelli e Rosmini.

Na obra *De l'iniquité sociale et de la justice de Dieu*, de Louis de Potter, porém, a expressão já aparece empregada com um sentido mais próximo (ou, pelo menos, não tão distante) do atual. Segundo o autor, a única via que pode conduzir a humanidade à felicidade é a justiça, pois somente por meio dela a liberdade de todos pode ser assegurada. A liberdade dissociada da justiça conduz à anarquia, situação que inviabiliza os projetos de vida e, conseqüentemente, a

5 ROSMINI, 1848, p. 7.

6 PACHINI, 1865, p. 118.

felicidade das pessoas. Até aqui, as palavras do autor nada trazem de novo em relação à ideia liberal então consolidada. Um pouco mais à frente, no entanto, algo diferente vem à tona. Para De Potter, a “justiça social” exige também que não existam privilégios em demasia para os homens que tiveram a sorte de nascer favorecidos, e que os privilégios existentes não sejam tão vultosos de modo a “privar um único dos membros da sociedade das necessidades da vida ou das vantagens da educação social”.⁷

O autor não está dizendo, como se fará no século XX, que as pessoas possuem *direito* à satisfação das necessidades da vida, mas já afirma inequivocamente que as instituições estatais, mesmo quando permitem certas desigualdades (os “privilégios”), não podem afastar os demais membros da sociedade da posse de certos bens vitais e do acesso à educação.

3. A maturação da ideia

Em artigo publicado em 1899, Alfred Fouillée avalia as três teorias que, em seu entender, dividiam naquele momento o pensamento e a ação. A primeira, o liberalismo, é vista pelo autor como um naturalismo que prega a onipotência do indivíduo. Para os liberais, sobretudo os economistas que criaram e deram os primeiros impulsos a essa corrente, a justiça é vista somente como uma “regra de trocas”. Os indivíduos são livres para produzir e trocar bens segundo os ditames do mercado, cabendo à justiça um papel de garantia dessas transações, mas nunca de atenuação ou eliminação das desigualdades econômicas que podem derivar do uso (ou mau uso) dessa liberdade.

A segunda é o socialismo em sua vertente marxista, que deixa de lado a ideia tradicional de justiça e enfatiza a

7 DE POTTER, 1841, p. 12.

luta de classes como meio para o alcance das reformas sociais. Além disso, ao sustentar que toda apropriação de bens oriunda do capital é ilegítima, o socialismo termina, segundo Fouillée, por desprezar um fator importante, a “sorte” ou “fortuna” (os autores contemporâneos preferem a expressão “loteria natural”), ou seja, as diferenças reais de capacidade, habilidade e talento que as pessoas têm por nascimento. Ao desprezar essa realidade, o socialismo corre sério risco de sacrificar a liberdade em nome da igualdade.

A terceira concepção é chamada de idealismo moral e social e, ao contrário das anteriores, evita reducionismos e visões unilaterais, procurando conectar indivíduo e sociedade pela via da justiça. Esta concepção trouxe consigo “três progressos”, segundo o autor: o primeiro foi abandonar a velha concepção de liberdade tal como se achava nos primeiros liberais, uma concepção negativa e formal de não intervenção estatal, e substituí-la por uma “noção positiva e concreta da liberdade”, concebida agora não como simples supressão de obstáculos exteriores à ação individual, mas como “poder efetivo”. O segundo progresso foi uma concepção de igualdade real e não mais meramente formal entre os membros da sociedade. O terceiro foi a assunção de uma ideia de fraternidade “idêntica à justiça social”, que não se confunde com uma caridade indeterminada, mas “se trata de um dever obrigatório de justiça puro e estrito”.⁸

Fouillée explica ainda que não existe apenas uma justiça de liberdade, a exigir que respeitemos o desenvolvimento da personalidade de todos, nem somente uma justiça de igualdade, a impor que os homens sejam tratados sempre do mesmo modo, mas também uma justiça de solidariedade, bastante desconhecida, que determina que, por fazerem parte de um mesmo agrupamento, os homens não devem agir

8 FOUILLÉE, 1899, p. 61.

em relação aos seus semelhantes de modo individualista e egoísta, mas movidos pela percepção de que o bem do outro é parte do seu próprio bem.

O artigo de Fouillée é interessante porque usa a expressão “justiça social” em um sentido bem mais próximo do definitivo. A vida social, cuja proteção se dá pelas vias da justiça, não pode ser pensada pela eliminação do coletivo em prol do indivíduo, nem pela supressão deste em benefício daquele, mas como um arranjo de compatibilização entre coletividade e individualidade. A liberdade também não deve ser entendida como simples “poder de praticar ações”, mas mais corretamente como “poder efetivo” de fazer aquilo que se persegue como ideal de felicidade, o que vai necessariamente exigir um espírito de solidariedade da sociedade em proveito daqueles que são destituídos de bens ou que possuem poucas riquezas.

Para F. Dugast, autor que também se dedicou à noção naquele momento histórico, o contrato social tem por fundamento garantir e facilitar o exercício dos direitos naturais do homem. Do pacto, contudo, não derivam apenas deveres de abstenção, mas também deveres de solidariedade, em virtude dos quais cada um deve vir em auxílio dos demais nas necessidades da vida. Assim, ele exemplifica, a sociedade tem o dever de dar condições de existência às crianças que nascem, e estas, quando adultas, possuem o dever de prestar solidariedade em relação às novas gerações e às famílias que vão se formando.

Segundo o autor, é preciso abandonar as ideias propagadas pela economia política oficial, que se coloca sempre a serviço dos privilégios e se preocupa apenas em manter as injustiças existentes. Se o homem possui um destino moral em sua vida, que é tornar-se melhor em sua condição de pessoa, é necessário que as bases para a realização desse bem estejam

garantidas. Devemos compreender, por consequência, que são os fracos, e não os fortes, os que mais têm necessidade de proteção, o que envolve necessariamente um problema de bens materiais: “Para cumprir sua missão, cada um deve ter sua parte nos bens naturais, que são indispensáveis à manutenção da vida”.⁹

Em artigo escrito em 1900 e incluído alguns anos depois no livro *Questions de Morale*, Paulin Malapert põe-se a explicar o que é a justiça social, conceito que julga obscuro por duas razões: primeiro porque a própria noção de justiça não é clara nem simples como seu uso cotidiano pode sugerir, e segundo porque as dificuldades aumentam quando a referimos à sociedade e aos seus problemas concretos.

A primeira ideia de justiça que surge historicamente liga-se à regulação das relações entre indivíduos, sendo sua função evitar que um membro da sociedade viole os direitos dos outros. Esta noção, que claramente se associa ao ideal do primeiro liberalismo, de uma justiça institucional que garanta as liberdades individuais, não deve desaparecer, mas ser abarcada pela nova noção de justiça social, em suas três funções.

A primeira delas, a justiça judiciária, garante a limitação recíproca das liberdades, protegendo os direitos dos cidadãos contra interferências alheias. É a justiça liberal ou primeira noção de justiça, que o autor acha insuficiente, mas não desprezível. A segunda, a justiça econômica, impõe ao Estado o dever de assegurar a cada um o direito de receber o necessário para a vida, quando essa tarefa não puder ser alcançada por esforço próprio. Esta justiça não é um dever moral ou de caridade, mas um dever jurídico-político decorrente do pacto social e do valor da pessoa como um fim em si: “Uma sociedade que considera cada um dos seus

9 DUGAST, 1902, p. 16-17.

membros como um ‘fim em si’, uma sociedade justa, estimará necessariamente que ela tem o dever de fazer viver um ser humano que sem ela não poderia viver: criança, doente, velho”.¹⁰ “Fazer viver” não significa apenas garantir a vida pessoal contra possíveis atentados de outros indivíduos, mas algo mais: assegurar a todos os membros da sociedade uma porção elementar de riqueza, sem a qual uma vida socialmente digna não se viabilizaria.

Por fim, o autor fala também de uma justiça pedagógica, que impõe ao Estado o dever de assegurar a cada um o direito de instrução “necessário à realização dos seus fins pessoais”.¹¹ O contrato social exige que se propicie a todos os membros da sociedade os meios de desenvolver, pelo trabalho, suas aptidões e talentos, permitindo a cada homem se elevar a uma condição de plena expansão das suas faculdades. Para isso, o Estado deve “fornecer a todos o mínimo de instrução e educação sem o qual ninguém pode possuir sua dignidade de honra”.¹² Não se está distante, nestas palavras, de um reconhecimento explícito do direito social à educação básica.

4. As Encíclicas Papais

Duas Cartas Encíclicas foram fundamentais para a consolidação da noção. Na primeira, *Rerum Novarum*, de 1891, o Papa Leão XIII procura dar uma solução à “questão social” que, naquele século, se delineara com os conflitos entre empregadores e empregados no contexto da revolução industrial. Nela não está presente a expressão “justiça

10 MALAPERT, 1907, p. 302.

11 MALAPERT, 1907, p. 304.

12 MALAPERT, 1907, p. 305.

social”, embora a ideia já esteja esboçada e sugerida. Na segunda, porém, *Quadragesimo Anno*, escrita justamente em comemoração aos quarenta anos da Encíclica de Leão XIII, o Papa Pio XI revê a importância histórica do documento de seu predecessor e reafirma suas ideias basilares de proteção ao trabalho e à pobreza, falando textualmente de “justiça social”.

Na *Rerum Novarum*, Leão XIII denuncia a riqueza nas mãos de um pequeno número em contraste com a indignação da multidão, lastimando a “situação de infortúnio e de miséria imerecida” dos trabalhadores naquele momento histórico. Segundo o Papa, os homens devem aceitar sua condição social, pois é impossível que todos estejam em um mesmo nível na sociedade, como pretendem os socialistas. As diferenças entre as pessoas (talento, inteligência, força, saúde etc.) são variadas, gerando as desigualdades que, diferentemente do sustentado pelo socialismo, reverterem em prol do social, pois quando alguém pratica uma ação com apoio em suas habilidades, todos se beneficiam dos seus efeitos. Assim, aconselha o Pontífice, ricos e pobres não devem se enfrentar em uma luta de classes, mas buscar uma concórdia que não implique na anulação dos direitos naturais.

A propriedade particular, nesse sentido, é descrita como um direito natural cuja satisfação é necessária a todo homem. Não cabe ao Estado aboli-la ou confiscá-la, mas torná-la útil também às classes menos favorecidas, servindo ao interesse comum e remediando a condição dos trabalhadores. Desta maneira, a autoridade pública pode tomar todas as medidas necessárias para salvaguardar os interesses da classe operária, pois, quando falta a esse dever, viola a estrita justiça que impõe que a cada um lhe seja dado o devido.

Leão XIII afirma que os governos devem proteger a comunidade e todas as suas partes, e não somente os ricos

e os que detêm o poder. Deste modo, cabe ao Estado tutelar os direitos de todos e ocupar-se especialmente dos fracos e dos indigentes, convertendo-se em uma espécie de “providência dos trabalhadores”. Com base nesse entendimento, conclui o Papa que os governos devem coibir o trabalho muito prolongado e as retribuições mesquinhas, garantir os repousos periódicos dos trabalhadores e assegurar que o salário livremente pactuado seja suficiente para a subsistência dos operários e de suas famílias.

O Papa Pio XI, quarenta anos depois, reconheceu o papel desempenhado por Leão XIII para a boa solução da “questão social”, ao rejeitar tanto o liberalismo quanto o socialismo, pois o primeiro tinha se mostrado incapaz de resolver a questão e o segundo propunha um remédio pior que o mal que apregoava combater. O Papa retoma a questão dos poderes do Estado, sustentando que o homem não deve buscar em sociedade apenas o seu interesse, mas também o bem comum, fim da existência humana estabelecido por Deus.

Sustenta, contudo, que nem toda distribuição espontânea de riquezas sociais entre os homens é apta para obter esse fim, pois é necessário que os bens materiais sejam repartidos pelos indivíduos de tal modo que se preserve a utilidade comum. A “lei da justiça social” é violada quando os ricos se apropriam de toda a riqueza produzida com o concurso dos trabalhadores que contratam, e também quando esses trabalhadores pretendem expropriar os seus patrões de suas propriedades, exagerando e abusando dos próprios direitos. Assim, “cada um deve ter a sua parte nos bens materiais” segundo as normas da justiça social.

Por conseguinte, é contrário à justiça social que se diminua ou aumente os salários em razão de conveniências de ocasião e não com base no bem comum, e também que

os pais de família recebam um salário insuficiente para cobrir as despesas corriqueiras de sua casa. Nestes termos, se as condições de momento não permitem, Pio XI diz que a justiça social exige a introdução de reformas para assegurar um salário adequado a todo operário adulto.

Observa-se que ambas as Encíclicas trazem temas ligados à maturação da ideia: primeiro, que permitir que as pessoas tenham menos do que necessitam para viver uma existência digna *é uma injustiça*; segundo, que é papel do Estado, pelas vias do Direito, assegurar a reparação dessa injustiça, dando aos menos favorecidos uma porção de riqueza (“uma parte nos bens materiais”) capaz de viabilizar o nível existencial almejado.

Um comentarista dos dois documentos resumiu o espírito da Encíclica de Pio XI em um livro publicado em 1934: “(...) pedir reiteradamente que as instituições ou leis dos povos dêem nascimento a uma ordem jurídica totalmente ajustada aos ditames da justiça social, subordinando os atos econômicos, tanto da autoridade quanto dos particulares, ao bem comum”.¹³ E, alguns anos mais tarde, outro autor concluía seu estudo sobre o tema da justiça social nas Encíclicas papais afirmando: “Existe, pois, uma *justiça social*, justiça cujo objeto primordial é ordenar o correto desfrute dos homens na ordem econômica e regular as relações dela derivadas com respeito à dignidade humana (...)”.¹⁴

5. Consolidação e primeiras críticas

M. S. Gillet, em estudo teológico sobre a justiça social publicado em 1922, pergunta-se pelos deveres que a socieda-

13 PALACIOS, 1934, p. 34.

14 GONZALEZ ROJAS, 1944, p. 66.

de tem em relação aos indivíduos que a integram. Enquanto os liberais pensam que o Estado, pela via da legalidade, deve apenas reprimir os abusos individuais, mas não velar pelo bem comum, os socialistas apregoam a igualdade de todos pela via da coletivização dos meios de produção de riquezas. Assim, os liberais recorrem à liberdade, os socialistas à igualdade, mas com isso ocorre um “esquecimento profundo e constante da fraternidade”.¹⁵

A sociedade deve se preocupar com o bem comum, permitindo que todos os indivíduos possam realizar o fim supremo para o qual foram criados, que consiste para os não-crentes em viver conforme as exigências da razão e, para os crentes, em viver segundo as exigências da fé. Mas, para que todos possam realizar o seu fim, é preciso que o Estado leve em conta a desigualdade natural das condições sociais e se ponha em posição de distribuir o bem comum proporcionalmente às necessidades de cada um. Todo Estado, deste modo, tem de agir e procurar amenizar a sorte dos que sofrem pela sua condição social desfavorecida, “mesmo depois de ter assegurado a cada um o mínimo de bem-estar que, por justiça, lhe é devido para realizar seu fim humano ou divino”.¹⁶

É verdade, diz Gillet, que quando comparadas as pessoas possuem inúmeras desigualdades: há pessoas mais inteligentes, mais fortes, mais talentosas etc. Mas todas, apesar dessas diferenças, possuem o mesmo valor humano. O erro do socialismo é tentar suprimir essa desigualdade natural pela coletivização da propriedade, o que contraria a essência do homem como ser livre. Não cabe ao Estado eliminá-la, mas somente remediar alguns de seus efeitos colaterais, não permitindo que os que estão em uma situação social desvan-

15 GILLET, 1922, p. 255.

16 GILLET, 1922, p. 257.

tajosa fiquem alijados dos bens necessários à existência digna. Por isso, a tarefa do Estado “consiste em assegurar a todos uma vida material, moral, intelectual em conformidade com os direitos imperativos da pessoa humana”.¹⁷

A obra de Gillet marca um momento importante na consolidação da ideia. Assim como seus antecessores, ele apresenta o ideal de justiça social como uma terceira via entre liberalismo e socialismo, ressaltando a fraternidade como meta da sociedade e do Estado. A ideia de necessidades mínimas, no entanto, não se vincula somente à pobreza e à situação desvantajosa dos trabalhadores, mas a todas as necessidades primárias, mesmo as não estritamente materiais (como as morais e as intelectuais), devidas a cada homem simplesmente pela sua condição de pessoa. Há em suas palavras uma nítida prefiguração da ideia de direitos sociais universais.

Nem todos os autores das primeiras décadas do século XX, contudo, foram favoráveis à ideia que se consolidava. Albert Michel, em um livro de 1919, diz que o sentido da palavra “social” atribuído à justiça está longe de ser preciso, podendo gerar equívocos como a confusão das noções aristotélicas de justiça geral e distributiva. Se a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido, este “devido” tem de estar amparado em um título de exigibilidade, sem o qual o que se reivindica não é um verdadeiro dever de justiça, mas um dever moral de caridade, exigível pela justiça geral ou moralidade, mas jamais pela justiça distributiva, mais propriamente jurídica. Por isso, defendia o abandono da expressão.¹⁸

Benedetto Croce, alguns anos depois, em um pequeno estudo sobre os conceitos de justiça e liberdade, manifesta

17 GILLET, 1922, p. 258.

18 MICHEL, 1919, p. 222.

uma visão bem negativa sobre a justiça social. Ele a descreve como “exigência de igualdade entre os homens”¹⁹, não a igualdade decorrente do reconhecimento da dignidade igual, mas uma igualdade utilitária e material.

De fato, a igualdade almejada pela justiça social não é a igualdade liberal de atribuição e garantia dos mesmos direitos individuais a todas as pessoas, mas uma igualdade a ser perseguida contínua e progressivamente pela atenuação das desigualdades materiais, econômicas e morais, por meio das quais os homens se capacitam a alcançar as utilidades desejadas na vida social. Croce, porém, acrescenta que as exigências da justiça social são duas: a) instituir condições de vida econômica iguais para todos os membros da sociedade, levando-os a igual bem-estar; b) abolir as hierarquias sociais, tratando os homens como iguais em capacidades e nos trabalhos sociais.²⁰

Pelo que foi visto até aqui, nenhum dos autores que contribuíram para a maturação e consolidação da noção de justiça social escreveu que o Estado teria que instituir condições econômicas *iguais* para todas as pessoas, pois isso implicaria suprimir a liberdade e a propriedade, proposta socialista que aqueles autores rejeitavam. O que diziam, na verdade, é que o Estado deveria atenuar as condições degradantes e insuficientes de vida e buscar, por um esforço de solidariedade, ofertar condições vitais mínimas para os menos favorecidos. A crítica de Croce parece, portanto, afastada da evolução semântica do termo e de sua consolidação nas primeiras décadas do século XX.

De todo modo, a ideia de justiça social adquire nesse momento uma força que não mais perderá, mesmo com o advento de outras críticas mais agudas. Sua presença se fez

19 CROCE, 1943, p. 279.

20 CROCE, 1943, p. 279.

sentir em importantes documentos político-jurídicos do século XX, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, cujo art. 23, 3, declara que “Todo homem que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como a sua família, uma existência compatível com a dignidade humana (...)”. Ou, ainda, no art. 25, I: “Todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis (...)”. A justiça social converte-se então em direito social, ou melhor, em direitos sociais: direitos de receber certas prestações positivas (materiais, morais, educacionais etc.) do Estado e da sociedade, necessárias para a viabilização de uma existência efetivamente digna.

6. O sentido definitivo

Em meados do século XX, a ideia está definitivamente consolidada, como se pode ver na obra de autores do período, como Pierre Antoine, Widar Cesarini Sforza e José Castán Tobeñas.

Antoine afirma que a ideia de justiça social procura resolver a “questão social” referente à expansão do capitalismo industrial e do regime assalariado de trabalho no século XIX, com a conseqüente proletarização de uma grande massa de trabalhadores. As más condições sociais, maximizadas naquele período, levaram à exigência progressiva de “uma promoção concreta de justiça na ordem econômica”²¹, com a rejeição teórica do primeiro liberalismo, que refutava qualquer intervenção na economia, e do socialismo revolucionário, que defendia a impossibilidade de correção das

21 ANTOINE, 1961, p. 571.

estruturas de desigualdade em nome da justiça, vista como virtude “burguesa”.

De fato, alguns textos do final do século XIX, como visto, trazem exatamente essa ideia: a justiça não pode ser pensada apenas como o terceiro neutro liberal que garantirá as liberdades de ação ou direitos individuais, tampouco como um valor que pode ser substituído ou deixado de lado pelo poder a ser tomado revolucionariamente, segundo a proposta socialista. A verdadeira justiça, diziam aqueles autores, é a social, que *compatibiliza* as exigências provenientes da liberdade do indivíduo com as necessidades dos menos favorecidos.

Antoine lembra ainda que a doutrina social da Igreja contribuiu para a rejeição do individualismo e do socialismo e ajudou a trazer à tona a ideia de justiça social, que aos poucos foi se tornando mais ampla e exigindo uma mediação mais intensa do Direito e das instituições políticas pela via dos direitos sociais. É cabível, então, definir a justiça social como a busca por uma efetiva realização dos direitos sociais através de uma redistribuição dos recursos primários da vida social.²² Em seu entender, a noção nada mais é que uma evolução da antiga ideia de justiça distributiva proveniente do pensamento aristotélico, entendida agora como distribuição de recursos mínimos para o alcance de uma vida digna.

Em sentido próximo, Sforza afirma que a justiça distributiva, pensada como virtude que dá a cada um o seu, é uma noção vaga e indefinida, mas, pensada como justiça social, se preenche de sentido e adquire um “conteúdo concreto”. Este conteúdo é a busca por uma “reconstituição da sociedade”²³ pela via da redistribuição dos bens da vida entre os seus membros. A justiça social é fundamental para a coexistência,

22 ANTOINE, 1961, p. 569.

23 SFORZA, 1962, p. 83.

pois seu papel é atenuar a disparidade econômico-material entre os que detêm as riquezas e aqueles que, por condições não escolhidas (e, portanto, não resultantes da liberdade), pouco ou nada possuem.

Sforza ressalta ainda que, ao contrário da beneficência, que não se destina a igualar as condições de quem dá e de quem recebe (como no caso da esmola dada a um pobre), a justiça social tem por meta uma aproximação real, que implica parificação e reciprocidade de direitos e deveres. Seu objetivo não é somente um alívio momentâneo da situação de privação, mas um remediar mais duradouro, de melhoria efetiva das condições sociais dos mais pobres. Sem dúvida, como visto, um ponto comum das argumentações dos autores nos primórdios da noção era este: mostrar que a ajuda social aos pobres, pela criação de leis de proteção do trabalho ou mesmo pela via de uma redistribuição direta de bens, não deveria ser vista como um dever de caridade, mas como um dever de justiça, dotado, portanto, de exigibilidade.

O autor aponta ainda que a noção mais bem delineada provém da “questão social” da Igreja, que a distingue com clareza da pretensão socialista, cuja proposta passava pela repartição dos bens produzidos em comum. A ideia de justiça social, diferentemente, parte da repartição espontânea, fruto da liberdade, para posteriormente corrigi-la em prol dos menos favorecidos.²⁴ Ela não exige, deste modo, o rompimento com as estruturas preexistentes na sociedade, como a propriedade advinda de uma longa tradição familiar e incrementada pela ação econômica livre. Sem anular essas estruturas, porém, as emprega (pela via, por exemplo, da tributação) *também* em prol daqueles que não foram espontaneamente beneficiados.

24 SFORZA, 1962, p. 87.

Para Castan Tobeñas, a dignidade e a inviolabilidade da pessoa humana constituem o fundamento da justiça social, cujo objeto não deve ser reduzido à assistência material aos menos favorecidos. Em sua visão, não é desejável separar os interesses materiais dos espirituais, pois a economia deve estar sempre subordinada à ética.

Por isso, a justiça social deve ser compreendida como algo mais que o direito a certo nível de bem-estar material, pois é dever da sociedade política distribuir também educação e bens culturais àqueles que não os possuem. Deste modo, além da distribuição dos recursos materiais, compete às estruturas estatais repartir equitativamente “também os interesses morais derivados da dignidade da pessoa humana, os educacionais, comuns a todos os homens e ainda, também, na medida do possível, os culturais em sentido amplo”.²⁵ De fato, é o que se diz hoje: fala-se em salário justo e em assistência aos carentes, mas também em direito à saúde, à educação, à cultura, ao lazer etc.

7. Considerações finais

Com o exposto, pode-se concluir que a ideia de justiça social surgiu nas últimas décadas do século XIX pelo esforço de autores imbuídos em encontrar uma terceira via entre individualismo liberal e coletivismo socialista. Ela não é uma proposta socialista, como erroneamente se pensa, nem de um liberalismo revisionista (embora exista atualmente um liberalismo igualitário, como o de Rawls, que a encampa), mas de pensadores ligados à Igreja Católica, à teologia cristã e ao solidarismo então nascente. Com os documentos papais, em especial a Encíclica *Quadragesimo Anno*, a expressão adquire

25 CASTAN TOBEÑAS, 1966, p. 50.

maior visibilidade, ultrapassando a esfera de influência da própria Igreja e ingressando, em definitivo, nos discursos políticos, jurídicos e econômicos.

Recapitulando o que foi dito, percebe-se que alguns passos foram fundamentais para a construção e afirmação definitiva da ideia. Primeiro, que o acesso dos menos favorecidos a certos bens da vida (como salário digno, educação básica etc.) é um dever de justiça de todos os membros da sociedade, a ser satisfeito pelas vias do Estado e não somente pelos caminhos da caridade.

Segundo, que esse dever não põe em risco a liberdade pessoal, ao contrário: o que se defende é que, sem a posse de condições vitais mínimas, ninguém pode usufruir os direitos decorrentes da sua condição de pessoa. Migra-se, portanto, da ideia de liberdade como “posse de iguais direitos” para uma concepção de liberdade como “poder efetivo de gozar tais direitos”.

Por fim, essas condições existenciais mesmas, objeto da justiça social, são declaradas como direitos sociais, adquirindo *status* de direitos humanos e se colocando como fundamento, até os dias atuais, de políticas públicas, leis reformistas e decisões judiciais.

Referências

ANTOINE, Pierre. Qu'est-ce que la justice sociale? A la recherche d'une definition. In: *Archives de philosophie*, v. 24, pp. 564-573, 1961.

CASTAN TOBEÑAS, Jose. *La ideia de justicia social*. Madrid: Reus, 1966.

CROCE, Benedetto. Revisione filosofica dei concetti di “libertà” e “giustizia”. In: *La Critica*, v. 41, pp. 276-284, 1943.

DE POTTER, Louis. *De l'iniquité sociale et de la justice de Dieu*. Bruxelles: A. Jamar, 1841.

DUGAST, F. *Le droit de vivre et ses conséquences rationnelles*. Paris: V. Giard & Brière, 1902.

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

GILLET, M. S. *Conscience chrétienne et justice sociale*. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, 1922.

GONZALEZ ROJAS, Francisco. *La justicia social en los documentos pontificios*. Madrid: Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1944.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. Lettera Enciclica di S. S. Leone XIII. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 25.06.2015.

MALAPERT, Paulin. La justice sociale. In: BELOT, Gustave et al. *Questions de Morale*. Leçons professées au Collège Libre des Sciences Sociales. 2. ed. Paris: Félix Alcan, pp. 286-311, 1907.

MICHEL, Albert. *La question sociale et les principes théologiques*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1919.

PACHINI, Serafino. *Trattato della giustizia sociale*. In ordine di natura, di società e di morale. Firenze: Niccolo Lorigliola, 1865.

PALACIOS, Bartolomé. *Renovación del mundo económico y social*. Comentario completo de las Encíclicas "Rerum Novarum" e "Quadragesimo Anno". Santiago: Editorial Nascimento, 1934.

PIO XI. *Lettera Enciclica Quadragesimo Anno*. Del Sommo Pontefice Pio XI. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em 07.07.2015.

ROSMINI, Antonio. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Con un'appendice sull'unità d'Italia. Milano: Tipografia di Giuseppe Redaelli, 1848.

SFORZA, Widar Cesarini. *La giustizia*. Storia di una idea. Torino: ERI, 1962.

TAPARELLI, Luigi. *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*. 2. ed. Livorno: Vincenzo Mansi Editore, 1851.

VALLIN, Pierre. Aux origines de l'expression "Justice Sociale". In: *Chronique sociale de France*, v. 68, pp. 379-392, 1960.

Recebido em 23/07/2015.

Aprovado em 26/01/2016.

Bruno Amaro Lacerda

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Rua Judith de Paula 170/101 - Bairro Aeroporto

36038-360 - Juiz de Fora/MG

E-mail: brunoamarolacerda@gmail.com