

## **Justiça Social: uma relação contraditória e possível entre o “seu” e o “eu”?**\*

Vicente de Paula Faleiros\*\*

A questão do combate à pobreza e do combate à fome entrou na agenda pública do país no processo de democratização e de pressão pelo enfrentamento das desigualdades, sendo ressaltada em alguns discursos políticos “como uma forma de se fazer justiça nesse país”. Para os mais progressistas, os que defendem a redução ou a eliminação efetiva da desigualdade, esta “bandeira” significa uma mudança nas relações sociais de exploração e dominação. Para outros, defensores do sistema capitalista, a idéia de justiça social está vinculada, apenas, à mitigação limitada da desigualdade através de mecanismos imediatos de socorro para a fome.

A questão da justiça social transpõe a discussão normativa de valores, podendo contribuir tanto para esclarecimentos teóricos sobre a sociedade como para formulação de propostas e de avaliações estratégicas de políticas e sociais.

Neste texto pretendemos abordar o significado de justiça social sob alguns dos ângulos dominantes na discussão do tema, seja do ponto de vista acadêmico, seja do ponto de vista da sociedade e do Estado. As questões colocadas nas discussões acadêmicas a propósito da justiça se referem tanto à sua dimensão propriamente política como à sua dimensão normativa e moral, ou seja, coloca-se a questão de se é possível combinar a ação do estado e da política com critérios ético/morais, por

---

\* Texto revisto da exposição no encontro da Sociedade Psicanalítica de Brasília em 20 de novembro de 2002.

\*\* Assistente social, PhD em sociologia, professor do Mestrado em Gerontologia da UCB e pesquisador associado da UnB e do Cecria (Centro de Referências, Estudos e Ações sobre Crianças e Adolescentes).

exemplo pelo estabelecimento de normas da convivência (viver junto) e da correta consideração da liberdade e da igualdade e do valor das pessoas.

O valor atribuído à vida e às pessoas nas diferentes e heterogêneas formas de *ser* se articula com o que dá peso (valor, avaliação) ao que *deve ser* dessa própria vida. A pergunta inicial que nos orienta é de se o valor da pessoa depende de seu “peso” social e político. Afinal, com que medidas somos social e politicamente considerados e contemplados? Há uma política de pobre para os pobres? Em que escala de poder a sociedade é classificada? Existem valores comuns e impessoais, independentes dos interesses pessoais? Qual a relação entre esses interesses e os valores? Um valor comum deve prevalecer sobre o interesse individual ou de grupos? É possível uma normatividade que contemple o bem-estar de todos, uma vida boa para todos e para cada um que queira maximizar seu interesse ou sua racionalidade? Qual a relação de peso entre a garantia da liberdade e a efetivação da igualdade? Qual das duas deve pesar mais? É possível combinar liberdade com igualdade ou são excludentes? Enfim, qual a relação entre a apropriação, expressão do “eu” e a construção do contrato social justo pela consideração do coletivo, do “outro” enquanto “seu”? É esta última a questão-síntese que perpassa toda a discussão moderna sobre a justiça social no contexto da democracia, ou seja, ela é visualizada como construção de um pacto político e não como um problema abstrato e apenas moral.

Essa visão política da justiça, defendida por Rawls (1992), tem a vantagem de colocar a questão da possibilidade de uma sociedade justa no processo histórico de correlação de forças, abrindo-se espaço tanto para a diversidade das manifestações das concepções sobre o que se entende como bem, como para a sua efetivação: seja como bem comum, como o define a doutrina social da Igreja Católica, seja como satisfação de necessidades humanas coletivas, de acordo com a perspectiva marxista.

Essa concepção política da justiça como pacto democrático vem de encontro a uma compreensão do bem desde “fora da história”, como revelação sobrenatural, e a coloca como um processo de humanização e de valorização da produção da humanidade por ela mesma, “de dentro” da história. Essa construção implica, assim, a busca de pactos ou consensos, o que não impede que sejam rompidos pela força. Os pactos pressupõem conflitos.

Nessa dinâmica, processa-se uma historicização de valores que deixam de ser vistos como eternos ou estruturais estáticos, embora possam ser considerados, num momento dado, como mitos fundadores. A fabricação do totem, lembra Freud, vem substituir a morte do pai, considerando-se o histórico e o estrutural. O histórico da morte e o estrutural estratificado no totem.

Nos discursos ou falas do dia a dia, no âmbito privado ou público, no Parlamento, nos movimentos sociais, a expressão “justiça social” é uma referência *permanente* para aspirações de *mudança* na ordem vigente, considerada injusta, pois predomina a desigualdade da apropriação da riqueza produzida, ficando nas mãos da minoria grande parte da riqueza coletivamente produzida. Essa é a base da sustentação da ordem capitalista: muitos trabalham para poucos e a distribuição da riqueza está condicionada à produção da riqueza, à apropriação dos meios de produção por uns e à detenção da força de trabalho por outros, como assinalou Marx. A injustiça, para ele, não se configura essencialmente como iniquidade da distribuição da riqueza, mas como iniquidade do contrato de produção da própria riqueza: sob a alegação de igualdade de pessoas por meio do contrato de trabalho, subentende-se a iniquidade da exploração econômica, pois o trabalho para si (salário) é apenas uma parte do tempo de trabalho cuja apropriação é feita pelo contratante, como custo de produção e como lucro, em detrimento do outro.

Se olharmos somente a distribuição da riqueza, no Brasil, por exemplo, o 1% mais rico dispõe da mesma distribuição relativa dos rendimentos que os 50% mais pobres, ou seja, em

torno de 14%, o que se vincula à concentração da terra, dos ativos, das fábricas, do comércio e dos bancos nas mãos desse mesmo 1%, onde se concentra a apropriação dos meios de produção, de ativos e da renda, o que é favorecido pelo poder político.

A questão da justiça implica, pois, a visibilidade da injustiça e a denúncia das relações injustas, como ato político, na explicitação do conflito e construção do pacto social redistributivo. Assim, essa realidade de produção e distribuição concentradora nem sempre é vista como injusta, pois legitimada por uma visão *naturalizada* das desigualdades, diferenças e méritos ou por uma visão *divinizada* das desigualdades, diferenças, méritos ou talentos (ao mesmo tempo significando moeda e capacidade pessoal). As questões que se colocam em disputas constantes na sociedade, com fortes pressões e resistências das forças em presença, é para uns, de como reduzir a desigualdade e para outros, como mantê-la no confronto de propostas e contrapostas sobre a produção e a acumulação da riqueza, a taxação dos ricos e a sobrevivência dos pobres. Somente para exemplificar, no início do século XXI, tanto nos Estados Unidos como no Brasil há propostas de liberação dos impostos pagos pelos ricos e de rendas mínimas para os pobres, e taxação ou de liberação de impostos sobre as grandes fortunas, sobre o papel do estado na distribuição da riqueza. Quais os valores que pesam? De fato, são pouco discutidos os valores da vida, embora constem da Constituição:

“(Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” – art. 5º).”

Há também os que *desistoricizam* as relações sociais ao afirmar que os ricos ganham sempre e os pobres sempre perdem, numa visão abstrata e genérica que desconhece ou suprime os conflitos cotidianos e as lutas por valores e interesses em jogo no campo da polis, da cidadania social, civil e política. As lutas ou pactos nem sempre se travam explicitamente entre ricos e pobres

pois há divisões, blocos históricos em que as alianças táticas fazem crer em melhorias para os pobres, pois a ilusão da harmonia também estrutura as relações sociais.

Os cursos da ação se vinculam a interesses em jogo e a perspectivas normativas. A ação dos atores sociais e do Estado não estão desvinculadas de normas explícitas ou implícitas, de critérios sedimentados ou internalizados ao longo da história e em conflito que é preciso explicitar tanto nessa visão política da justiça.

Esse debate envolve princípios do que se considera *aqui e agora* como princípios morais, mas também princípios religiosos e normas culturais que são construídas e desconstruídas historicamente, pois em cada contexto coexistem forças e configurações sociais e políticas que interferem nessa discussão.

Nessa exposição vamos nos limitar à discussão dos fundamentos dos critérios normativo/práticos para se pensar a relação entre justiça e injustiça e a perspectiva de construção de uma sociedade justa, no que se refere ao critério da apropriação versus distribuição, na relação entre o que é considerado “seu” na luta coletiva dos sujeitos ou “eus” e na sua expressão como pessoa ou movimento.

O princípio romano de que a Justiça é o “*suum quique tribuere*” ou na expressão de Cícero o “*uniquique suum*”, “a cada um o que é seu”, tem como pressuposto que a distribuição seja feita de acordo à apropriação. Na Bíblia fala-se do “olho por olho e dente por dente”, como forma de defesa do que é seu.

Em primeiro lugar, é necessária a definição daquilo que é o “seu”, que é propriedade de alguém para que lhe seja retribuído em caso de perda, usurpação, roubo. Há, do ponto de vista da burguesia ascendente e dominante, a estigmatização de bandido a todo aquele que conteste ou ocupe uma propriedade, mesmo em nome da justiça, como tem acontecido com o Movimento dos Sem Terra, no Brasil. Quando essa organização se mobiliza para ocupar uma propriedade para fins de reforma agrária os proprietários organizam brigadas para proteger o que é

considerado “seu”, além da ação dos tribunais que foram estruturados para aplicar a lei, elaborada sob a hegemonia burguesa, que define o que é “o seu”, em geral dependente de um registro em cartório. Assim não importa se a origem do “seu”, venha da exploração, da usurpação, da agiotagem (por exemplo os lucros dos bancos no Brasil a juros de 10% ao mês quando pagam menos de 2% de juros a seus clientes), desde que legalizados, registrados e legitimados nos tribunais que aplicam as leis e reforçam os registros com apresentação das “provas” da posse.

A propriedade, de um ponto de vista individual, difere da propriedade coletiva ou comunitária, que existiu na Idade Média e que para Marx é vista como condição de apropriação e de utilização comum da terra ou do solo. Atribuir a cada um o que é seu significa também garantir as coisas comuns, tidas como comuns a um grupo ou sociedade. As terras coletivas foram invadidas e tomadas no processo de implementação do capitalismo industrial quando a propriedade individual tornou-se predominante. Nesse processo histórico a apropriação coletiva foi sendo substituída pela apropriação individual de uma classe que foi se tornando dominante, também tornando dominantes seus valores, inclusive por meio de uma sofisticada construção teórica em defesa da propriedade individual. Os critérios normativos da distribuição foram se estruturando de acordo com a ordem social vigente, apresentada inclusive como ordem divina e ao mesmo tempo racional, para fins de lucro e acumulação. O “seu” de um grande proprietário tem a mesma aparência, é visto como “igual” ao “seu” de um pequeno proprietário ou de um bem doméstico e mesmo pessoal. Tudo se confunde no “seu” do ser proprietário.

Locke (1984, p. 274), afirmava no início do século XVIII que “a maior e a principal finalidade a que os homens se propõem, quando se unem em comunidade e se submetem a um governo, é a de conservar suas propriedades, para cuja conservação muitas coisas faltam no estado de natureza”. Ou seja, a vida em comum significa a defesa da propriedade,

implicando a defesa da vida e da liberdade, o que depende de um poder que possa fazer *valer* (valor) as decisões da vida em comum. Os valores dominantes passaram a ser os valores normativos dessa classe burguesa ascendente que propugnava pela predominância do “seu”, como se fosse fruto de seu esforço e trabalho e não das relações de força e exploração.

Esse liberalismo econômico de defesa da propriedade é chamado por Von Parijs (1997) de “liberalismo proprietarista” segundo o qual é *injusto* extorquir o que é titularidade de cada um, ou seja, o justo seria manter o que é seu. Esse autor assinala que o “liberalismo solidarista” põe ênfase não na apropriação, mas na distribuição que venha a ser feita seja de renda ou de oportunidades, segundo um valor máximo que seja aceito pelos ricos e um mínimo que viabilize as condições dos pobres. Esta fórmula é chamada de maximin. A aceitação desse máximo, por sua vez, tem sido um mínimo de concessões nos diferentes pactos históricos, a não ser que haja fortes pressões por mudanças.

Essa concepção “solidarista” não é uma norma da ordem capitalista, mas só se desenvolveu no bojo das lutas sociais, que puseram na agenda da sociedade os valores da distribuição como forma de contraposição aos valores da apropriação, buscando não só garantir o que é “seu”, o que é propriedade, mas a oportunidade para os indivíduos (eus/nós) desigualmente situados e oprimidos de uma mesma sociedade pudessem ter acesso a renda e rendimentos e a bens e serviços, social ou individualmente produzidos. A burguesia foi pressionada a fazer concessões na distribuição, na garantia de oportunidades e renda, mas não abre mão de manter efetivo o “direito ao seu”, à propriedade, e mais que isso, o direito à propriedade.

Por meio das pressões e lutas dos trabalhadores, dos discriminados, das mulheres, dos ecologistas e de outros movimentos pela equidade desenvolveu-se a proposta de um outro padrão de justiça que foi se estruturando em torno da indivisibilidade dos direitos humanos econômicos, políticos, sociais e culturais, como um paradigma civilizatório e também

como uma orientação, um objetivo para se construir um mundo em que a pessoa não seja mercadoria, como se propôs o Fórum Social Mundial.

Assim, visualiza-se uma distinção feita por Von Parijs entre teorias deontológicas (que valorizam os princípios) e as consequencialistas (que valorizam as melhoras das condições existentes). Ambas, no entanto buscam maximizar as condições de vida para um “outro mundo possível”, na construção de um pacto social emancipatório, numa visão contratualista da justiça.

Na perspectiva “proprietarista”, a vida social, a vida em sociedade pressupõe e, mais que isso, deve manter a desigualdade da propriedade que deve ser assegurada pela “autoridade legislativa” e pela decisão judiciária, num círculo de ferro, numa lógica, segundo a qual só haverá o social se houver o próprio individual. Assim, o que é bom para alguns passa a ser o bem de todos, legitimado pela autoridade legislativa, como representante do poder de todos, embora com hegemonia de um grupo, de acordo com as leis e com juizes que julgam para “o bem do povo”. O poder de governar pode ter origem no voto, mas este não garante pactos e nem mesmo as promessas de campanha. O poder do governo não advém somente do voto, mas das pressões e contra-pressões dos grupos dominantes e segmentos organizados da sociedade.

A questão do soberano e da segurança do povo e da propriedade foi elaborada por Hobbes, já em 1642 no “*De cive*” (1993). Como assinala Sérgio Adorno (2003, p.164) “o problema não é a guerra em si, mas o modo como ela se realiza e como impõe a vontade de uns sobre os outros”. A constituição do “soberano” é uma forma de imposição da vontade sob a forma de pacto onde os que “pacificam” são os que impõem a “sua” vontade para manter o que é “seu”, com seus critérios.

Nessa perspectiva do direito natural também se naturaliza o social, ou melhor, socializa-se a natureza de forma mecânica. Bobbio (1986, p. 24) assinala que o objeto da moral, nessa ótica, é a conformidade ou desconformidade das ações humanas às regras estabelecidas, fundadas nas leis naturais que

decorreriam da criação divina. Ou seja, obedecer as regras estabelecidas é seguir a natureza que provém de Deus, unindo-se o social, o divino e o natural, articulados por uma lógica demonstrativa da razão. Nessa perspectiva o dever da justiça é a preservação da propriedade pela autoridade, de acordo com as normas predominantes, ou seja, com o que é hegemônico.

Não vamos, nos limites desse trabalho, discutir a crise do jusnaturalismo e contrapô-lo ao historicismo. É fundamental, no entanto, contrapor a lógica da propriedade à das necessidades, expostas por Marx na Crítica ao Programa de Gotha (1972), para se entender a questão da distribuição e dos *distribuenda* (aquilo que deve ser distribuído). Segundo Marx, na transição do capitalismo (que pressupõe a preeminência da propriedade) ao socialismo, pressupõe-se a troca de trabalho individual por trabalho socialmente produzido, através de serviços comuns, do consumo de serviços, como um equivalente na troca de mercadorias. Esta troca, no entanto pressupõe, no bojo de um direito aparentemente igual, a presença da desigualdade, o que seria corrigido, numa etapa posterior, a do comunismo, embasada no princípio “de cada um segundo suas capacidades e a cada um segundo suas necessidades”.

Fica clara a oposição entre o critério das *necessidades*, socialmente compreendidas e o critério da *propriedade* ou da apropriação, com base na acumulação e concentração da riqueza. Doyal e Gough (1991) consideram as necessidades humanas como objetivas, universalmente reconhecidas, cuja não satisfação traz grave prejuízo ao ser humano. A necessidade de sobrevivência é a principal, necessidade, sendo, como a saúde física e a autonomia das pessoas, as precondições da ação humana que, por sua vez, pressupõem condições sociais adequadas.

As necessidades humanas são, por sua vez, históricas e culturais e os critérios de satisfação das mesmas estão imbricados no modo de vida, nas formas de sociabilidade social e culturalmente construídas. Desta forma o padrão de satisfação das necessidades pode ser um critério de realização da justiça,

pois evidencia quanto e como a sociedade atende a seus membros.

A implementação da justiça social deve, pois, considerar tanto as necessidades como as instituições sociais e políticas que definem direitos e propiciam suas garantias, para correção das iniquidades e ou promoção da equidade (política). Essa combinação, da dimensão das necessidades humanas e da democracia, busca compatibilizar as concepções diferentes das pessoas, a moral e ação política. Assim a construção do pacto de justiça pressupõe não só a democracia representativa, mas a democracia participativa, que abre espaços para a expressão das divergências e para a busca de consensos na negociação dos conflitos de prioridades de ação e de mobilização de recursos diante das desigualdades. As instâncias de explicitação dos conflitos, que assumam as divergências e a diversidade da sociedade e do estado, precisam ser solidificadas como os fóruns de debates, os conselhos de direitos e de controle social democrático, o orçamento participativo, os congressos, as manifestações de proposições políticas, as expressões da diversidade cultural e de opções de vida. Exemplo dessa expressão são as manifestações de gays, lésbicas, travestis ou outras orientações de sexo e gênero.

Assim o pressuposto de um dever moral universal ou do utilitarismo, não são bases suficientes para se estabelecer uma sociedade justa. A Doutrina Social da Igreja expressa, por exemplo, na Encíclica *Rerum Novarum*, coloca o dever mútuo de patrões e operários como condição da harmonia social, ou seja, o dever do operário de cumprir suas obrigações de trabalho e o dever do patrão em pagar salários e obrigações sociais. O utilitarismo, por sua vez busca construir o edifício da felicidade por meio da Constituição e da lei, baseado no pressuposto de que o interesse da comunidade é o somatório dos interesses dos indivíduos. Considera que a missão do governante é a promoção da felicidade, punindo os desviantes e recompensando os integrados.

As escolhas individuais da vida boa é uma das preocupações fundamentais de uma teoria política da justiça como equidade (*justice as fairness*), tal como formulada por John Rawls, que pressupõe uma deliberação racional no contexto democrático, em base a um critério distributivista estabelecido por instituições democráticas. Este fundamento democrático pressupõe que haja um “consenso por justaposição” entre pessoas consideradas iguais que possam expressar sua concepção de vida boa, de bem. Assim não se institui uma única concepção universal de bem, mas evita-se o relativismo, pois se busca uma expressão concreta, em cada sociedade, da relação entre o direito de todos às liberdades básicas iguais e a redução das desigualdades *por meio de instituições políticas* que favoreçam, ao máximo, os menos favorecidos e lhes dêem mais oportunidades. Se houver restrição das liberdades deve-se fortalecer o sistema total de liberdades partilhadas por todos e a justiça deve prevalecer sobre a eficiência, de tal forma que haja uma soma de vantagens e toda implementação de oportunidades deve favorecer quem tem oportunidade menor. Para Rawls essas instituições devem estar imbuídas de critérios morais no sentido de que os seres humanos sejam vistos não como meios, mas como fins em si mesmos. Essas instituições devem ser construídas em base a um contrato social democrático, pela cooperação social entre cidadãos livres, mesmo com um véu de ignorância (desconsiderando) sobre sua situação original, ou seja, sem levar em conta o lugar dos interesses de cada um na estrutura social.

Se é verdade que se pode pressupor que a posição original (por exemplo, de desigualdade) venha a ser colocada entre parêntesis na concepção da justiça, a sua construção histórica pressupõe que as pessoas não falam como iguais, mas a partir de lugares estruturados pela exploração e pela dominação. São as pressões sociais (que vão falar) que fazem com que as instituições sejam mais ou menos arbitrárias mais ou menos justas adequando-se a uma ponderação das reivindicações conflitantes com o fim de proteção da pessoa humana (visão

finalística), as melhores conseqüências para seu bem-estar (visão consequentialista de satisfação das necessidades e maiores oportunidades) e maior cooperação e expressão das pessoas (democracia). Considerando que a expressão das pessoas esteja garantida, é possível que venham ou possam vir a expressar suas desigualdades e diferenças. Assim, uma construção da justiça não se faz no sistema autoritário, pois aí somente o mais forte é que expressa sua vontade. O pressuposto rawlsiano, de que a sociedade constitui um sistema eqüitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais, é também um *ideal* de justiça, uma base para estabelecimento de acordos institucionais. Os conselhos paritários, por exemplo, podem assumir esse pressuposto para construir acordos pela negociação de pactos entre os diferentes atores, com aprendizagem e aprofundamento da democracia.

Esta perspectiva democrática institucional reduz o poder dos proprietários como forma exclusiva ou dominante de se olhar a construção do seu. Olha-se ou seu também a partir da norma e do direito, considerando-se a todos como sujeitos em igualdade de condições de usar a palavra, propor, divergir, pactuar, desde seu lugar, ao mesmo tempo, estruturante e desestruturante, se a perspectiva do acordo for emancipatória, o que exige concessões e mudanças nas dimensões das forças em presença.

A busca de uma articulação entre o “eu” e o “seu” se constrói historicamente, pois a expressão do “eu”, da pessoa, a partir de seu lugar de fala, é condição e resultado do “seu”. Só institucionalizar o que é “seu” sem a expressão do “eu” é fazer predominar o instituído sobre o instituinte. Só considerar o “eu” seria negar as condições em que os homens fazem a história.

Para que o “eu coletivo”, ou o “nós” e o “nosso” possam ser construídos, é fundamental que o contrato social seja elaborado no confronto entre a hegemonia do bloco dominante e a contra-hegemonia dos movimentos sociais e organizações políticas que lutam pela justiça contra a ordem vigente. Em um texto sobre violência (Faleiros, 2004) afirmamos que “as lutas pela justiça contra a ordem são referências dos movimentos sociais de liberação que querem uma sociedade menos injusta,

pois a ordem dominante significa a consolidação da injustiça. A ordem política se articula à ordem econômica. A ordem não é a justiça (aliás, apresentada como cega), mas a injustiça da força na manutenção da desordem da desigualdade, reforçada pelo descaso e pela exploração dos mais frágeis. A violência da ordem, além de consolidar a exploração, o desemprego, a desnutrição, a mortalidade usa tanto a repressão policial, das forças armadas, de pistoleiros contratados contra as reações dos dominados como o solapamento e a redução das condições de sobrevivência do outro.”

Para Rawls, o contrato é visto como uma expressão das pessoas e não de movimentos hegemônicos e contra-hegemônicos socialmente estruturados. Penso que seja necessário romper o véu da ignorância da situação original, ou seja, manifestar a condição da desigualdade, para se pensar realmente numa sociedade justa. São as forças sociais, no entanto, que se expressam, por exemplo, tanto no Parlamento como nas ruas, agregando interesses, visibilizando propostas e lutando por valores que criticam a arbitrariedade das desigualdades e das diferenças como o movimento de gays e lésbicas, que já traz às ruas centenas de milhares de pessoas em favor de sua causa. Essa manifestação confronta valores, articula propostas e pressões e configura um espaço de desconstrução da injustiça e construção de leis que expressem um pacto social de respeito e dignidade no contexto democrático. O pensamento único de que a saída seja a do mais forte implica o desrespeito às pessoas que ficam num círculo de reforço da dominação, como se esta fosse uma “unanimidade” ou naturalizada. Os contratos implicam conflitos internos e consensos, mas a norma de favorecimento dos menos favorecidos, dos mais excluídos e discriminados é o que torna os contratos mais ou menos justos, se a produção e a distribuição dos bens e das condições se tornam mais favoráveis a aos menos capitalizados, mantendo-se a liberdade de expressão e de divergência. Uma sociedade não pode ser justa se impede a expressão da divergência, a construção do contrato e a

construção de oportunidades para os menos favorecidos, como norma e prática.

Essa visão implica tanto obrigações dos cidadãos entre si como o dever do Estado em garantir direitos por meio das instituições e dos dispositivos concretos de acesso, provisão de bens e serviços, limitação da propriedade, taxação dos ricos, exercício da sanção contra as transgressões aos valores e normas de direito e construção de leis pactuadas no sentido da expressão do “eu” individual ou coletivo e controle do “seu”, da desproporção entre o bem possuído por uns e o desapossamento ou a privação de muitos outros. É fundamental a garantia ou a efetividade dos direitos civis, políticos, sociais como universalização, igualdade perante a lei e de oportunidades, assim como de equidade ou respeito às diferenças.

A relação entre o que é “seu” e quem “sou eu”, ou quem somos nós, se apresenta na sociedade contemporânea na identificação do “seu” do consumo como valor do “eu” ou do “nós”. Os que possuem mais parecem ter mais “eu”, contrariando os valores do despojamento que foram veiculados por certas ordens monásticas e por anarquistas e socialistas. A sociedade capitalista traz em seu bojo os valores da apropriação privada como valor máximo, e inclusive, justo, pois defende o que é “seu”. Pode-se vislumbrar no processo contra-hegemônico e emancipatório da explicitação do conflito e da equalização da palavra, do voto, dos direitos universalmente distribuídos igualmente a todos nas mesmas condições (por exemplo, educação e saúde) as condições de possibilidade de se fazer política e cidadania irem se articulando em pactos menos cruéis, mais abertos à construção de uma sociedade justa, com concessões do que é “seu” e desconstrução do critério da propriedade como centralidade da atribuição de valores e elaboração de normas. O critério das necessidades e da dignidade da maioria, expressos formulados é que permitem a expressão do “eu”, do sujeito historicamente em movimento nas contradições e divergências em que sejam viáveis o pacto e a luta, com busca de “entendimentos”, sem se cair na pulverização dos atores ou na

radicalização vazia. A radicalidade (ir às raízes) é instituinte. O instituído precisa de raízes.

## **REFERÊNCIAS**

ADORNO, Sérgio. Propostas de resolução de conflitos e combate à violência. In CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Violência e políticas públicas: em busca de soluções*. Brasília, Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2003.

AUTARD, C. et alii. *Individu e justice sociale*. Paris, Seuil, 1988.

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

CARTA SOCIAL AMERICANA – PROPOSTA. Disponível em [www.pidhdd.org](http://www.pidhdd.org) .

DOYAL, Len e GOUGH, Ian. *A theory of human need*. Londres, Macmillan, 1991.

COSTA, Ana Maria, MERCHÁN-HAMANN, Edgar e TAJER, Débora. *Saúde, equidade e gênero: um desafio para as políticas públicas*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2000.

FALEIROS, Vicente de Paula. Prioridade versus escassez em recursos de saúde - *Bioética* 5 (1) : 35-40, Brasília, Conselho Federal de Medicina, 1997.

FALEIROS, Vicente de Paula A questão da violência In: SOUSA, J.G et al. *Educando para os Direitos Humanos*. 1 ed.p. 83-98. Porto Alegre: Síntese, 2004.

HOBBS, Thomas. *De cive*. Petrópolis, Vozes, 1993.

LOCKE, John. *Traité du gouvernement civil*. Paris, GF/Flammarion, 1984.

MARX, Karl. *Critique du programme de Gotha*. Pekin, Éditions en Langues Étrangères, 1972.

PARIJS, Philippe van . *O que é uma sociedade justa*. São Paulo, Ática, 1997.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova* (25):25-60, São Paulo, Cedec, 1992.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Brasília, Editora da UnB, 1981.

SANTOS, Boaventura dos (org.) *Democratizar a democracia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, Unesp, 2000.