

# UMA CONCEPÇÃO LIBERAL-IGUALITÁRIA DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA\*

Álvaro de Vita

A teoria da justiça de John Rawls segue sendo a mais importante tentativa, neste século, de acomodar as exigências que derivam dos valores centrais da tradição política ocidental — liberdade, igualdade, solidariedade e auto-respeito — em uma visão normativa que tem credenciais liberais genuínas. Neste artigo, faço um exame crítico de um dos componentes dessa visão: a concepção de justiça distributiva proposta por Rawls.<sup>1</sup> Meu propósito não é só o de esclarecer essa concepção. O exame detalhado da justiça rawlsiana é proveitoso também por permitir evidenciar os problemas que terão de ser enfrentados, neste mundo pós-socialismo real, por qualquer visão política igualitária plausível.

Existem três tipos de bens que são relevantes para uma teoria da justiça distributiva: bens que são passíveis de distribuição, tais como a renda, a riqueza, o acesso a oportunidades educacionais e ocupacionais e a provisão de serviços; bens que não podem ser distribuídos diretamente, mas que são afetados pela distribuição dos primeiros, tais como o conhecimento e o auto-respeito; e bens

que não podem ser afetados pela distribuição de outros bens, tais como as capacidades físicas e mentais de cada pessoa.<sup>2</sup> A teoria de Rawls tem implicações claras para os dois primeiros tipos de bens, que constituem o *distribuendum* (a que Rawls se refere como os “bens primários”) desse enfoque sobre a justiça.<sup>3</sup>

Uma sociedade liberal-democrática justa, para Rawls, é aquela cujos arranjos institucionais básicos — a “estrutura básica da sociedade”<sup>4</sup> — dão existência, ainda que de forma aproximada, aos seguintes princípios de justiça:

1. Cada pessoa tem o mesmo direito a um esquema plenamente apropriado de liberdades básicas iguais, desde que seja compatível com a garantia de um esquema idêntico para todos; e

2. As desigualdades sociais e econômicas somente se justificam se duas condições forem satisfeitas: (a) se estiverem vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidade; e (b) se forem estabelecidas para o máximo benefício possível dos membros da sociedade que se encontrarem na posição mais desfavorável (princípio de diferença).<sup>5</sup>

A realização dos dois princípios de justiça pela estrutura básica da sociedade cria as “bases

\* Este artigo corresponde, com algumas alterações, a uma parte do capítulo 6 de minha tese de doutorado (Vita, 1998).

sociais” do auto-respeito, que Rawls entende ser o bem primário mais importante. As linhas da argumentação, muito sucintamente, são as seguintes. A prioridade das liberdades fundamentais<sup>6</sup> tem o sentido de exprimir, na estrutura básica da sociedade, o respeito mútuo que os cidadãos devem ter pelas formas de vida e pelas concepções do bem uns dos outros. Desde que essas formas de vida e concepções do bem não sejam incompatíveis com os princípios de justiça,<sup>7</sup> as instituições de uma sociedade liberal justa não podem se fundar em julgamentos sobre o valor das atividades e objetivos nos quais os indivíduos se empenhem ou das associações e comunidades das quais façam parte. Do ponto de vista da justiça básica, não há mais valor (moral) nos bens que norteiam as atividades das orquestras de música erudita do que naqueles promovidos, digamos, pelas escolas de samba. “Essa democracia, ao julgar os objetivos de cada um, constitui o fundamento do auto-respeito em uma sociedade bem-ordenada.” (Rawls, 1971, p. 442). A discussão do auto-respeito da ótica das liberdades fundamentais tem uma conexão com o tema da tolerância liberal, que discuti em outro lugar (Vita, 1998, cap. 7).

Para a questão que estamos examinando no momento, importa ressaltar que também a justificção do “princípio de diferença” — o princípio 2(b) acima, que é de longe o mais controverso<sup>8</sup> — apóia-se, em larga medida, na idéia de propiciar as condições institucionais que permitiriam a cada um desenvolver um sentido do valor dos próprios objetivos, sentimento esse que está na base da noção de auto-respeito. Uma distribuição equitativa do primeiro tipo de bens mencionado acima tem um valor somente instrumental para a realização daquilo que tem um valor intrínseco — o auto-respeito. Rawls (1971, p. 179) diz que “as pessoas mostram o respeito que têm umas pelas outras na própria constituição de sua sociedade, quando fazem as desigualdades reverter para o benefício recíproco e se abstêm, dentro de um quadro de liberdade igual, de tirar proveito de contingências naturais e sociais”.

“As pessoas” dessa passagem parecem ser sobretudo os mais privilegiados. Rawls está sugerindo que é razoável que eles abram mão de parte

dos benefícios que obteriam explorando as contingências naturais e sociais que os favorecem, porque fazendo isso mostram, nos arranjos básicos da sociedade, o respeito que têm pelos que se encontram na extremidade inferior. E somente quando os arranjos institucionais básicos dão um suporte efetivo para o auto-respeito daqueles que têm mais a perder com esses arranjos, podem os mais privilegiados esperar a cooperação voluntária dos mais destituídos.

A linha argumentativa que expus nos dois últimos parágrafos é parte da defesa da razoabilidade do princípio de diferença. É sobre esse ponto que incide a principal objeção de Nozick (ecoada por David Gauthier<sup>9</sup>) à justiça distributiva rawlsiana:

Não há dúvida que o princípio de diferença oferece os termos com base nos quais os menos dotados de recursos estariam dispostos a cooperar. (Que termos *melhores* do que esses eles poderiam propor para si próprios?) Mas será isso um acordo equitativo com base no qual esses que têm a pior dotação poderiam esperar a cooperação *voluntária* da parte de outros? (Nozick, 1974, p. 192; grifos do autor)

Argumentei em outra parte (e não vou retomar essa discussão agora) que a estratégia mais promissora de argumentar em favor de princípios de justiça consiste em mostrar que os princípios propostos são os únicos que podem fornecer os termos de um acordo que ninguém poderia razoavelmente rejeitar.<sup>10</sup> É possível formular a questão de Nozick nesses termos: poderiam os mais privilegiados — os mais aquinhoados de recursos escassos de todo tipo — razoavelmente rejeitar o princípio de diferença como parte dos termos equitativos da cooperação social? Embora essa seja a questão que aparentemente apresenta desafios maiores, a concepção de justiça distributiva de Rawls também é criticada por ser insuficientemente igualitária. Se essa segunda crítica fosse pertinente, também os que se encontrassem na pior situação sob as instituições de uma sociedade liberal justa teriam uma queixa razoável a fazer contra o princípio de diferença.

Às vezes se afirma que o princípio de diferença sanciona vastas desigualdades socioeconômicas,

uma vez que, se nele nos baseássemos, teríamos de considerar justo um estado de coisas em que enormes melhorias nas expectativas dos mais privilegiados produzissem apenas melhorias mínimas no bem-estar dos que se encontram na pior posição. Se fosse esse o caso, quaisquer níveis de desigualdade poderiam ser justificados com base nesse princípio. Poder-se-ia invocá-lo, por exemplo, para justificar um capitalismo de *laissez-faire* argumentando-se que a concentração de vastos recursos produtivos e benefícios sociais nas mãos dos indivíduos mais empreendedores e talentosos é, a longo prazo, mais benéfica para os que estão na pior posição do que uma situação em que essas vantagens são vedadas aos primeiros.<sup>11</sup> Mostrarei a seguir que o grau de igualitarismo da concepção de justiça de Rawls só pode ser corretamente percebido se damos o peso devido às considerações que justificam o princípio de diferença. E é também com base nessas considerações que podemos rejeitar a objeção de Nozick a que fiz menção acima.

### Da liberdade natural à igualdade democrática

Acompanhemos passo a passo a argumentação que leva ao princípio de diferença. Rawls (1971, cap. 2) confronta três princípios distintos de acordo com os quais a distribuição de benefícios sociais e econômicos poderia ocorrer: a liberdade natural, a igualdade liberal de oportunidades e a igualdade democrática. Eles podem ser entendidos como princípios rivais, mas a ambição de Rawls é a de combiná-los em uma concepção de justiça social que dê o peso apropriado a cada um deles.

O “sistema de liberdade natural” é o que mais se aproxima da visão de Nozick (e do liberalismo econômico de forma geral) de uma sociedade liberal justa. De acordo com esse princípio, considerado isoladamente, um complexo institucional justo será aquele que combinar uma economia competitiva de mercado com uma igualdade *formal* (ou legal) de oportunidades. As únicas instituições necessárias, além das de mercado, são aquelas que objetivam garantir a todos os mesmos direitos legais de ter acesso às posições sociais privilegiadas. Apesar de Rawls não dizer isso, podemos

supor que uma única forma de desigualdade moralmente significativa é excluída pela igualdade formal de oportunidades: a discriminação *institucionalizada* justificada por diferenças adscritas (tais como as desigualdades raciais, de gênero e étnicas) ou religiosas. Enfatizo a palavra “institucionalizada” porque o alvo da igualação, nesse caso, restringe-se à eliminação de barreiras legais ao exercício dos próprios talentos e capacidades que têm por base diferenças desse tipo. É possível que a liberdade formal de oportunidades seja interpretada de forma a excluir ainda o nepotismo de instituições públicas e semipúblicas.

A objeção ao princípio de liberdade natural é a de permitir que a distribuição de riqueza, renda e de benefícios sociais de modo geral seja influenciada por uma distribuição inicial de recursos que, por sua vez, é determinada por fatores naturais e sociais que estão fora do alcance da escolha individual. Aqui entra em cena o argumento da “arbitrariedade moral”:

A distribuição existente de renda e riqueza, digamos, é o efeito cumulativo de distribuições prévias de dotes naturais — isto é, de talentos e capacidades naturais — tal como se desenvolveram ou foram deixados em estado bruto, e conforme seu emprego foi favorecido ou prejudicado, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural está em permitir que os quinhões distributivos sejam impropriamente influenciados por fatores que são tão arbitrários de um ponto de vista moral. (Rawls, 1971, p. 72)

Os efeitos da combinação de contingências naturais e sociais, que têm livre curso sob o princípio de liberdade natural, geram um estado de coisas injusto, ainda que, note-se, produzi-lo não faça parte da intenção de nenhum dos agentes e ainda que todas as transações, consideradas uma a uma, se conformem, digamos, aos princípios de aquisição e de transferência de titularidades propostos por Nozick.

O princípio de igualdade liberal de oportunidades vai além do primeiro ao estabelecer as condi-

ções para uma meritocracia eqüitativa. Aqui já não se trata somente de uma igualdade legal de oportunidades, e sim de assegurar um ponto de partida igual para aqueles que têm talentos e capacidades semelhantes e estão similarmente motivados a empregá-los. É essa a idéia normativa que o *slogan* “Carreiras abertas ao talento” procura captar. Não é pouca coisa que está envolvida nessa segunda forma de igualação. O que se exige são instituições e políticas que tenham por objetivo neutralizar, tanto quanto possível, as contingências sociais e culturais que condicionam as perspectivas que cada pessoa tem de cultivar seus próprios talentos. Isso envolve reduzir as vantagens herdadas, tanto de riqueza quanto de meios para a obtenção das qualificações mais valorizadas, e combater os efeitos da discriminação racial e de gênero praticada de forma sistemática. As exigências mínimas que se apresentam à estrutura institucional de uma sociedade comprometida com a igualdade eqüitativa de oportunidades são as de impedir uma excessiva concentração da propriedade e da riqueza, garantir oportunidades educacionais e de acesso a serviços de saúde iguais para todos e condições eqüitativas de acesso aos cargos da burocracia pública.

A realização dessa segunda forma de igualdade já envolve obstáculos que não podem ser facilmente transpostos. Não é preciso pensar em uma sociedade como a brasileira, na qual as contingências sociais têm livre curso para determinar a que espécie de escola, médico e hospital as pessoas têm acesso. (No caso do Brasil, o ideal de igualdade liberal de oportunidades tem implicações quase revolucionárias.) De forma simplificada, podemos considerar que a igualdade liberal, tal como interpretada no parágrafo anterior, exclui como moralmente arbitrários todos os fatores *ambientais* que interferem nas perspectivas de vida de uma pessoa, tais como a classe social e o *background* social e cultural. A classe social de uma pessoa não deveria determinar, em uma sociedade liberal justa, o quinhão que lhe cabe dos benefícios da cooperação social. Entretanto, uma vez que diferenças de classe são permitidas, é muito difícil garantir *plenamente* que todos tenham um ponto de partida igual. Nem mesmo um imposto confiscatório sobre a riqueza herdada seria capaz de impe-

dir que as vantagens sociais e culturais decorrentes da desigualdade de classe sejam passadas de uma geração para outra e que resultem em oportunidades profundamente desiguais de obter as qualificações mais valorizadas. Isso se torna mais relevante, do ponto de vista da justiça social, quanto mais as diferenças de qualificação se tornam importantes — e talvez mais importantes do que a riqueza herdada — para gerar a desigualdade social.

Algumas evidências empíricas serão úteis para esclarecer o que está em questão. Em um livro do início desta década, *The end of equality*, Mickey Kaus (1992) mostra que, apesar de a desigualdade de renda estar crescendo nos Estados Unidos, esse fato, por si só, não é capaz de explicar um aumento, que deveríamos considerar muito mais significativo, da desigualdade social. Não se trata de um problema doméstico norte-americano. Mais do que olhar para as curvas de distribuição de renda, Kaus sugere que importa saber *por que* alguns estão se tornando mais afluentes ao passo que outros — muito mais numerosos — estão sofrendo perdas em seu padrão de vida, engrossando o contingente de pobres (cerca de 31 milhões de pessoas, segundo Kaus) e mesmo o da chamada “*underclass*”.<sup>12</sup> A razão para isso é a meritocracia, isto é, a tendência a aumentar não somente a renda mas o quinhão de benefícios sociais daqueles que têm os talentos e as qualificações profissionais mais valorizados no mercado. Kaus os denomina (a denominação, na verdade, é do economista Robert Reich) “analistas simbólicos”.<sup>13</sup> De outra parte, os trabalhadores não-qualificados ou semiquilificados do setor produtivo — os *blue collars* — enfrentam a competição dos trabalhadores não-qualificados de todo o planeta. Com a redução de postos de trabalho *blue collars*, os trabalhadores produtivos são empurrados para as ocupações dos serviços pessoais, o que contribui para reduzir os salários nesse setor. Não são poucos os autodenominados “liberais” que hoje festejam a capacidade da “maior economia liberal do mundo” de gerar empregos “mixos”. Dizer que os empregos do setor de serviços pessoais são de má qualidade — eles são muitas vezes insuficientes para elevar o padrão de vida do trabalhador para cima da linha da pobreza — porque a qualificação exigida é baixa não é uma explicação suficiente.

Embora também exigissem pouca ou nenhuma qualificação, os empregos *blue collars* possibilitavam aos trabalhadores ter uma vida decente e desenvolver um sentido de auto-respeito. O que está ocorrendo é uma dramática elevação na desigualdade de distribuição de benefícios sociais entre aqueles que têm as qualificações profissionais mais valorizadas — os “analistas simbólicos” — e os trabalhadores não-qualificados. É esse o sentido que o termo “meritocracia” transmite.

Do ponto de vista do liberalismo igualitário, não há nada a festejar nessas tendências. Para os que têm sentimentos igualitários, a desigualdade social fundada em diferenças de talento e qualificação é ainda mais odiosa do que as desigualdades de renda e de riqueza consideradas em si mesmas.<sup>14</sup> O talento e a qualificação, diversamente da propriedade dos meios de produção ou de bens imobiliários, são recursos que cada um carrega dentro de si mesmo — em seu cérebro. Por isso, torna-se mais fácil e natural aos mais qualificados sustentar que, se eles se apoderam de quinhões distributivos maiores, isso se deve a atributos que são irredutivelmente individuais — e, possivelmente, até mesmo inatos. Daí a distância é pequena para se considerar, do lado dos ganhadores, que essas vantagens são “merecidas” e refletem um valor individual maior, e, do lado dos perdedores, que o insucesso é reflexo de um valor intrínseco mais baixo. Como diz Kaus (1992, p. 37):

Uma coisa é existir uma distribuição desigual de renda. Uma outra muito diferente é ter a mesma distribuição de renda rigorosamente determinada pela escolarização e pelas qualificações. Nessa última situação, aqueles que têm mais dinheiro estarão em condições de sustentar que têm, não somente mais dinheiro, mas algo mais, o conhecimento, que os torna mais valiosos. A tendência ao pagamento-por-qualificações confere a todas as diferenças de renda, grandes ou pequenas, um cunho meritocrático detestável.

A meritocracia descrita por Kaus está muito distante da igualdade liberal de oportunidades tal como concebida por Rawls. Uma “meritocracia equitativa” exigiria a neutralização de todos os

fatores ambientais que condicionam as oportunidades que cada um tem de adquirir as qualificações mais valorizadas. Já disse acima que é muito difícil realizá-la plenamente. Detenhamo-nos um pouco mais nesse ponto. Consideremos, por exemplo, a garantia de oportunidades educacionais iguais. Não seria impossível — por mais extraordinário que isso possa parecer para nós, brasileiros, na situação vigente<sup>15</sup> — reduzir sensivelmente os desníveis na qualidade da escolarização oferecida pelas escolas de nível básico e secundário. Isso, entretanto, não seria suficiente para nivelar as oportunidades educacionais. O problema não é só o de que a condição social e cultural da família influencia decisivamente o desempenho escolar das crianças. Brian Barry (1989, pp. 220-221) aponta um outro fator que potencializa os efeitos desse primeiro:

[...] a um custo de alguns milhões de dólares, os sociólogos descobriram o fato um tanto óbvio de que uma grande parte do ambiente educacional de uma criança é constituído pelas demais crianças da escola. Dada a tendência, em qualquer cidade, de as pessoas de uma mesma vizinhança terem uma formação educacional e cultural semelhante, a implicação disso é a de que (pelo menos nas áreas urbanas) os efeitos que os pais exercem sobre seus filhos serão multiplicados pela probabilidade de que as outras crianças tenham pais nas mesmas condições. Nada menos do que espalhar as crianças aleatoriamente por toda a área metropolitana poderia evitar isso.

A possibilidade mencionada por Barry nesta última frase dificilmente pode ser considerada uma alternativa viável. Para que uma política desse tipo pudesse ser efetiva, seria preciso, além de distribuir as vagas nas escolas por sorteio, proibir a existência de escolas particulares. Uma “meritocracia verdadeira” de fato exigiria políticas desse teor. Mas, sem falar na resistência política que teria de ser vencida, o custo disso para outros valores que também prezamos poderia ser muito elevado. A partir de um determinado ponto, o esforço de neutralizar os fatores ambientais esbarra na preocupação que os pais têm de fazer o melhor possível para os seus próprios filhos. E é essa preocupação que faz com

que os fatores ambientais que estamos considerando produzam seus efeitos sociais mais importantes. Já nesse ponto da argumentação, o liberalismo igualitário — e qualquer variante de igualitarismo que mereça ser levada a sério — se vê diante da dificuldade de conciliar as duas motivações práticas bastante distintas. As instituições e políticas que têm por objetivo igualizar os pontos de partida são exigidas pela consideração igual e imparcial que devemos ter pela vida de cada pessoa. Mas, ainda que os beneficiários das vantagens de classe e de *background* cultural se disponham a apoiar instituições dessa natureza — a provisão de serviços públicos de educação e saúde de boa qualidade, por exemplo —, eles também se empenharão em beneficiar seus filhos de uma forma diferenciada. Só seria possível garantir uma genuína meritocracia se fosse possível *impedir* as pessoas de agir com base em razões e interesses pessoais.

Uma outra terapêutica muitas vezes recomendada como antídoto para os efeitos socialmente regressivos da meritocracia é o treinamento profissional. Já que a “capacidade simbólica” é cada vez mais aquilo que determina o quinhão distributivo de cada um, por que não oferecer a todos um treinamento profissional dirigido para desenvolver as aptidões relevantes? Por que não oferecer oportunidades iguais para que todos se tornem “analistas simbólicos”? Novamente, recorro a Kaus para evidenciar por que essa estratégia, ainda que fosse praticável, está condenada ao fracasso *como estratégia de promoção da igualdade social*. (Não há nada contra adotar políticas desse tipo, desde que se entenda seu limitado alcance igualitário.) O argumento de Kaus é simples e, pelo menos até onde consigo enxergar, difícil de ser contestado:

Conforme as capacidades se tornam mais importantes e são recompensadas financeiramente, as diferenças de desempenho entre os indivíduos que formalmente têm as mesmas “capacidades” ou o mesmo treinamento também se tornam mais importantes e são recompensadas financeiramente. Quanto mais importante se torne o treinamento, maior será a desigualdade de renda entre aqueles que têm o mesmo treinamento. (Kaus, 1992, p. 64)<sup>16</sup>

Kaus denomina isso “efeito Hollywood”. Se todos são treinados para ser “analistas simbólicos”, as diferenças de ganho logo serão imensas entre os que têm as “capacidades simbólicas” valorizadas — isto é, as aptidões intelectuais relevantes para manipular símbolos da forma que se espera — e aqueles que, quer por circunstâncias sociais, quer por fortuna genética, são destituídos delas. Nem todos, afinal de contas, podem ser treinados para ser competentes criadores de *softwares*. Quanto mais uma política social de treinamento profissional extensivo e generalizado for implementada com êxito, mais o “efeito Hollywood” se fará sentir. No limite, um abismo social se abriria entre uma elite de alta qualificação profissional e um proletariado de analistas simbólicos de segunda classe. Do ponto de vista da justiça social, não se trata de criar as condições para que todos possam se tornar profissionais altamente qualificados; o problema mais difícil — e urgente — é dissociar a distribuição das vantagens sociais da posse de capacidade e talento superiores.

Meu propósito, ao evidenciar as dificuldades envolvidas na realização de uma meritocracia equitativa, não é argumentar que nenhum progresso substancial possa ocorrer nessa direção. Como sempre é o caso na discussão de concepções normativas, a impossibilidade de realização plena de um ideal não significa que aproximações maiores ou menores a ele não sejam possíveis. Mas perceber essas dificuldades ajuda a entender por que Rawls acredita que é preciso dar um passo além da igualdade liberal de oportunidades, em direção ao que ele denomina “igualdade (ou concepção) democrática”. Depois de dizer que essa concepção liberal, “mesmo funcionando à perfeição para eliminar a influência de contingências sociais, ainda permite que a distribuição da riqueza e da renda seja determinada pela distribuição natural de talentos”, Rawls (1971, p. 74) apresenta o argumento que julgo ser mais importante:

[...] o princípio de igualdade equitativa de oportunidades só pode ser realizado de forma imperfeita, pelo menos enquanto a instituição da família existir. O grau em que as capacidades naturais se desenvolvem e encontram fruição é afetado por todos os tipos de condições sociais e de atitudes

de classe. Mesmo a própria disposição de realizar um esforço, de se empenhar, e por isso ter mérito no sentido ordinário do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Como é impossível, na prática, assegurar oportunidades iguais de realização e cultura para aqueles que têm aptidões semelhantes, podemos querer adotar um princípio que reconheça esse fato e mitigue também os efeitos arbitrários da própria loteria natural.

Esse é o passo mais controverso da argumentação de Rawls, que vai de encontro a percepções muito arraigadas nas sociedades liberais sobre como levar em conta o mérito individual. Minha interpretação desse último passo é a seguinte. Se uma igualdade equitativa de oportunidades fosse plenamente realizável, seria possível atribuir as desigualdades remanescentes às decisões e escolhas individuais — ao mérito e ao esforço de cada um —, o que, pelo critério da “arbitrariedade moral”, as tornaria não objetáveis do ponto de vista da justiça social. Uma igualdade desse cunho inteiramente à prova de objeções morais, no entanto, é inatingível porque, como vimos na discussão acima, não há como neutralizar os efeitos das contingências sociais sobre as condições em que os talentos são exercidos. Mesmo a seleção de *que* aptidões serão recompensadas, e em que medida, deve ser considerada uma contingência social. Ninguém escolhe nascer com um fator genético  $x$ , seja lá qual for, que predispõe a pessoa a ter mais facilidade para cultivar as qualificações profissionais premiadas pelos arranjos socioeconômicos vigentes. Não há mérito individual — ou “contribuição individual” — que possa ser estimado fazendo-se abstração de contingências sociais e arranjos institucionais já dados; por isso, pretender justificar estes tomando aquele por fundamento constitui uma inversão que uma teoria aceitável da justiça não pode admitir. Essas considerações nos levam ao componente crucial da “concepção democrática”, isto é, a idéia de que também a distribuição de talentos naturais deve ser vista como arbitrária de um ponto de vista moral e, por essa razão, não oferece um fundamento aceitável para a distribuição de quinhões distributivos.

(É comum o adepto de posições políticas de esquerda dar uma ênfase maior aos fatores ambientais que condicionam o desempenho de cada cidadão na vida política, econômica e social, ao passo que o direitista típico gosta de enfatizar a capacidade genética herdada. Esta é a cidadela última para onde os políticos e economistas conservadores recuam quando querem justificar as desigualdades sociais existentes. Rawls sugere uma outra estratégia argumentativa para criticar essas desigualdades: importa pouco determinar qual desses dois fatores pesa mais para gerá-las; na prática, é impossível dissociar um do outro e ambos são igualmente arbitrários de um ponto de vista moral.)

A igualdade democrática enfrenta a arbitrariedade moral de uma forma inteiramente distinta da igualdade equitativa de oportunidades. O que está em questão já não é mais (ou não é só) igualizar as condições sociais e culturais para cada um cultivar e exercer seus talentos, e sim alterar o fundamento moral a partir do qual é legítimo reivindicar os benefícios produzidos pelo exercício dos talentos. Como afirmei acima, criar as condições para que todos possam competir, em termos equitativos, pelas posições mais valorizadas não é a mesma coisa que promover a justiça social. A concepção democrática supõe que os mais afortunados, pela genética ou pelas circunstâncias sociais, são capazes de reconhecer que o talento superior, ainda que seja sempre merecedor de admiração, não constitui um fundamento moral legítimo a partir do qual exigir uma parcela maior (e até mesmo imensamente maior) dos benefícios da cooperação social.

O momento é oportuno para rebater uma objeção equivocada ao argumento da arbitrariedade moral. Não há, na afirmação que acabei de fazer, nenhuma tese sobre o que é essencial e o que é contingente na identidade pessoal.<sup>17</sup> O argumento não é o de que, sendo os talentos naturais meros “atributos contingentes” de uma pessoa, nada de essencial seria afetado na identidade pessoal de seus portadores se os colocássemos a serviço do bem-estar de outros. Suponhamos que eu seja um criador brilhante de novos *softwares*. O exercício desse meu talento pode ser tão importante para mim a ponto de eu não ser capaz de conceber quem eu

sou à parte desse meu “atributo”. Constitui uma questão inteiramente distinta, no entanto, que *benefícios* posso legitimamente esperar do exercício desse talento. Possuir um talento incomum, e também a sorte de ser um talento especialmente valorizado pelos arranjos econômicos vigentes, não constitui meu direito a exigir uma renda, digamos, cem vezes maior do que aquela obtida por um trabalhador de baixa qualificação, ou a colocar meus filhos em escolas nas quais só conviverão com crianças tão abastadas e espertas quanto eles próprios, ou a ter acesso a hospitais de qualidade muito superior àquela dos que estão ao alcance da maioria das pessoas. Posso me dispor a compartilhar com outros os benefícios e os azares da distribuição de talentos. Não há nenhuma razão para ser otimista, nas circunstâncias atuais, com respeito a uma disposição dessa natureza vir a se tornar amplamente difundida. Mas tenhamos claro que, no argumento em favor da concepção democrática, há uma tese sobre a *motivação moral* e não uma tese sobre a identidade pessoal. Por trás da rejeição ao argumento de Rawls sobre a arbitrariedade moral não está a reação a uma teoria filosófica da justiça — e à concepção metafísica de pessoa que nela estaria implícita — e sim uma atitude, bastante difundida em todas as democracias liberais, de considerar legítimas as vantagens obtidas do exercício de talentos e capacidades mais valorizados, como observa Nagel (1991, p. 109). É o fato de essa atitude ser amplamente difundida (e não uma concepção kantiana do sujeito moral) que hoje coloca *toda e qualquer* concepção igualitária de justiça em uma posição difícil no que se refere à exequibilidade.

O princípio de igualdade democrática requer que os mais privilegiados abram mão de tirar proveito das circunstâncias sociais e naturais que os beneficiam, a não ser quando fazê-lo beneficia também os que têm o menor quinhão de bens primários. O remédio que Rawls propõe para enfrentar a arbitrariedade moral da ótica da concepção democrática — na verdade, trata-se mais de uma idéia de fraternidade do que de igualdade (Rawls, 1971, p. 105) — é o princípio de diferença. É hora de enfrentar as objeções ao princípio de diferença que foram mencionadas no início deste artigo.

## O princípio de diferença

Recordemos que, de acordo com o princípio de diferença, só são moralmente legítimas as desigualdades sociais e econômicas estabelecidas para melhorar a sorte daqueles que se encontram na posição inferior da escala de quinhões distributivos.<sup>18</sup> Teriam estes últimos uma objeção razoável a fazer a um arranjo institucional que objetivasse colocá-lo em prática? Como afirmei no início desta discussão, a objeção de que o princípio de diferença autoriza desigualdades excessivas, desde que pequenas melhorias ocorram nas expectativas dos que se encontram na posição mais desfavorável, não tem nenhum fundamento. Esse equívoco, muito ao gosto dos economistas, decorre de considerar a justiça “maximin” à parte da concepção da qual ela não é senão um de seus componentes.

A prioridade das liberdades fundamentais já oferece a justificação para uma significativa redistribuição da riqueza e da propriedade de recursos produtivos.<sup>19</sup> Quando, ademais, levamos em conta o percurso que vai da liberdade natural à concepção democrática — um percurso que consiste em retirar a legitimidade moral de mais e mais formas de desigualdade —, percebemos que o “maximin” é a última coisa que pode ser proposta antes de se defender alguma versão de estrita igualdade de resultados. Resumindo a discussão da seção anterior, podemos dizer que todos os fatores que em geral respondem por uma capacidade produtiva maior são arbitrários de um ponto de vista moral. A implicação disso é que, no nível mais fundamental da argumentação normativa, nada que não seja uma distribuição igual dos bens primários se justifica. Esse é o ponto crucial na justificação do princípio de diferença.

O que se diria para os que se encontrassem na posição mais desfavorável, em uma sociedade cujas instituições básicas colocassem em prática a justiça “maximin”, é algo do seguinte teor: é preferível um arranjo institucional que garanta um quinhão maior *em termos absolutos*, ainda que não igual, de bens primários para todos, do que um outro no qual uma igualdade de resultados é assegurada à custa de reduzir as expectativas de todos. É essa consideração que nos permite pas-

sar da defesa de uma igualdade estrita na distribuição de bens primários para a defesa do princípio de diferença. Os que estão na posição mais desfavorável não têm nenhuma queixa razoável a fazer a desigualdades que elevam seu quinhão distributivo. A preocupação fundamental, quando o que está em questão são as bases institucionais para uma convivência em termos mutuamente aceitáveis, não é quanto cada um possui — de renda, riqueza e bens materiais. O que importa é avaliar se o quinhão de recursos que cabe a cada um é suficiente para que cada pessoa possa se empenhar na realização de seu próprio plano de vida e concepção do bem e, dessa forma, desenvolver um sentido de auto-respeito. Desde que as diferenças relativas de renda e riqueza não sejam excessivas, não constitui uma objeção razoável ao princípio de diferença dizer que ele não satisfaz as expectativas que são geradas por sentimentos de rancor e de inveja pela parcela distributiva mais favorável que coube a outros.<sup>20</sup> Esses são os sentimentos — assim como os que lhes são correlatos na psicologia moral dos mais privilegiados: a avareza e o desprezo pelos que têm menos — que não devem desempenhar nenhum papel na justificação de uma forma de convivência coletiva fundada no *status* da cidadania igual. O princípio de diferença (ou uma concepção similar de justiça distributiva) oferece a única interpretação possível para um igualitarismo não invejoso.

Há ainda uma outra forma, que já mencionei antes, pela qual o reconhecimento público do “maximin” traz um reforço ao auto-respeito dos que estão na posição mínima. Estes sabem que os mais privilegiados, aceitando os termos de uma estrutura institucional criada para satisfazer a justiça “maximin”, estão abrindo mão de tirar todo o proveito das circunstâncias naturais e sociais que, sob um outro arranjo institucional, lhes permitiriam elevar muito mais ainda seu (dos mais privilegiados) quinhão distributivo. Ao abrir mão disso, os mais privilegiados mostram respeito pelos que têm menos fortuna e, dessa forma, contribuem para que estes últimos desenvolvam um sentido de seu próprio valor (Cohen, 1989, p. 739). Em uma sociedade justa, os que têm menos sorte sabem que os mais afortunados renunciam a uma parte de tudo

aquilo que poderiam almejar, não porque tenham pena daqueles, mas sim porque se dispõem a viver com eles com base em princípios de justiça política.

Qual é o alcance da redistribuição exigida pelo princípio de diferença? Isso é difícil de responder. A primeira coisa a notar é que a exigência de dar prioridade aos que se encontram na posição mais desfavorável não é satisfeita *somente* — está fora de questão que chegar até aí já constituiria uma realização extraordinária — pela garantia de um mínimo social decente para todos. Uma consideração igual e imparcial pelo bem-estar de todos requer mais do que garantir que o padrão de vida de ninguém caia abaixo de um determinado nível mínimo. As desigualdades acima do mínimo ainda seriam demasiado significativas para serem ignoradas por uma concepção de justiça que pretende fornecer os termos de um acordo unânime. Os mais destituídos de recursos poderiam razoavelmente rejeitar uma estrutura institucional que lhes impusesse sacrificar suas perspectivas de vida para garantir benefícios muito acima do mínimo para os mais privilegiados (Nagel, 1991, p. 81).

Recordemos um ponto que foi mencionado acima. Na teoria de Rawls, o referencial para avaliar os sacrifícios que a implementação de uma estrutura institucional justa impõe a cada um é uma distribuição igual de todos os bens primários. Qualquer afastamento em relação a essa distribuição igual deve poder ser justificado àqueles que ficarão com o quinhão menor de bens primários na nova situação. Os que sustentam que a prioridade aos que estão na posição mais indesejável é satisfeita garantindo-se um mínimo social a todos estão arbitrariamente tomando esse mínimo, e não um hipotético estado inicial de igualdade, como o referencial para avaliar os sacrifícios e as expectativas legítimas de cada cidadão. Para exprimir a idéia de que não há um patamar máximo à redistribuição exigida por razões de justiça — isto é, um patamar acima do qual é legítimo, em termos morais, ignorar as exigências derivadas da imparcialidade igualitária —, podemos recorrer a uma formulação um pouco modificada que Rawls propõe para o “maximin”. O “princípio léxico de diferença” (denominado, às vezes, “leximin”) é formulado da seguinte forma:

[...] em uma estrutura básica na qual há  $n$  representantes a serem considerados, maximize primeiro o bem-estar do homem representativo que se encontra na pior posição; a seguir, para um mesmo nível de bem-estar deste último, maximize o bem-estar do homem representativo na segunda pior situação, e assim por diante até o último caso, que consiste em maximizar, mantendo-se o mesmo nível de bem-estar para todos os representantes  $n - 1$ , o bem-estar do homem representativo que se encontra na posição mais favorável. (Rawls, 1971, p. 83)

### A democracia de cidadãos-proprietários

O princípio de diferença, portanto, opera sobre as desigualdades sociais e econômicas que permaneceriam mesmo se as necessidades básicas de todos fossem atendidas. É importante ressaltar esse ponto porque a teoria de Rawls é muitas vezes interpretada como uma justificativa moral para o tipo de redistribuição praticada pelos *welfare states*, que, essencialmente, consiste em um sistema de taxação da *renda* dos mais abastados para subsidiar direta ou indiretamente a renda dos mais pobres.<sup>21</sup> Não é isso que Rawls tem em mente como o modelo institucional mais apropriado para colocar em prática sua concepção de justiça. Em um texto de 1990 (não publicado em livro, que eu saiba), Rawls dedica uma certa atenção à comparação de diferentes regimes socioeconômicos, sobretudo nos casos em que a propriedade privada de meios de produção é admitida. “O capitalismo de *welfare state*”, diz ele,

[...] rejeita o valor equitativo das liberdades políticas, e apesar de nele haver uma certa preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas necessárias para garanti-la não são implementadas. Esse regime permite desigualdades muito grandes de propriedade de bens não-pessoais (meios de produção e recursos naturais), de modo que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política, permanece em poucas mãos. E, embora os benefícios de bem-estar, conforme se sugere na denominação “capitalismo

de *welfare state*”, possam ser bastante generosos e garantir um mínimo social decente cobrindo as necessidades básicas, um princípio de reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais não é reconhecido. (Rawls, 1990, p. 114)

Para Rawls, o arranjo institucional que mais se aproximaria da realização de sua concepção de justiça como equidade é a “democracia de cidadãos-proprietários” (*property-owning democracy*), um modelo de arranjo de mercado proposto pelo economista britânico James Meade como uma *alternativa* ao capitalismo.<sup>22</sup> Acredito que vale a pena se deter um pouco no exame desse modelo, já que isso ajuda a perceber quão equivocado é considerar que o princípio de diferença poderia ser invocado para justificar as desigualdades produzidas pelo capitalismo. O ponto essencial do modelo é o de que, mais do que a igualização da renda, as instituições e políticas igualitárias deveriam ter por objetivo uma distribuição equitativa da propriedade entre todos os cidadãos.

O que há de errado nas políticas dos *welfare states* dirigidas para a igualização da renda real dos cidadãos? Meade (1993, p. 41) menciona dois tipos de problemas.<sup>23</sup> Um deles é o de que, dadas as tendências de mudança tecnológica (a automação) e de emergência da meritocracia — esta última, comentada acima —, a igualização da renda real exigirá níveis excepcionalmente elevados de taxação da renda dos mais abastados. E uma taxação fortemente progressiva afetará negativamente os incentivos para trabalhar, poupar, inovar e assumir riscos. Kaus (1992, p. 60) calcula que, para fazer a participação dos 1% mais ricos na renda nacional dos Estados Unidos voltar aos níveis de 1977, seria preciso elevar a taxa *efetiva* de tributação sobre sua renda de 27% (em 1990) para 57%.<sup>24</sup> A desigualdade de renda, no caso dos EUA, não aumentou somente por conta da política fiscal regressiva dos governos Reagan. A distribuição da renda *pré-tributação* está se tornando mais desigual, em benefício dos que se encontram entre os 10% a 30% mais ricos na escala da renda (Kaus, 1992, p. 61).<sup>25</sup> O segundo tipo de problema que Meade vê nas políticas de igualização da renda decorre de uma preocupa-

ção similar àquela que Rawls tem com o “valor equitativo” das liberdades fundamentais:

[...] um homem que possui muita propriedade tem um grande poder de barganha e um forte sentido de segurança, independência e liberdade; e ele usufrui desses benefícios não somente *vis-à-vis* seus concidadãos destituídos de propriedade mas também *vis-à-vis* as autoridades públicas. [...] Uma distribuição desigual de propriedade, ainda que se possa impedi-la de gerar uma distribuição demasiado desigual da renda, significa um distribuição desigual de poder e de *status*. (Meade, 1993, p. 41)

As instituições e políticas igualitárias de uma “democracia de cidadãos-proprietários” objetivariam distribuir amplamente a propriedade de capital com o mínimo de interferência possível sobre os incentivos econômicos e sobre a iniciativa privada. Ainda que me falte competência técnica para discutir esse modelo de uma forma mais apropriada, parece-me indispensável mencionar suas características gerais. O ideal, para Meade, seria atingir um estado no qual todos os cidadãos, além da renda que obtêm no mercado, tivessem algum tipo de renda derivada de participação em lucros, juros, aluguel ou dividendos.<sup>26</sup> Para isso seria necessário, em primeiro lugar, redirecionar o foco principal do sistema tributário da taxação da renda para a taxação da riqueza excessiva e da propriedade privada de capital. Para isso, Meade (e também Rawls, 1990, pp. 130-131) pensa em dois tipos de instituição de natureza fiscal: um imposto progressivo “moderado” que incidiria anualmente sobre a propriedade total adquirida pelo contribuinte ou sobre o total de bens e serviços consumidos acima de um determinado limite; e uma pesada taxação sobre as transferências de riqueza, também acima de um certo limite, por herança ou por doação *inter vivos* (Meade, 1993, pp. 92-94). A progressividade desse segundo imposto seria aplicada do lado do recebedor, isto é, com base em quanta riqueza e propriedade tem o beneficiário da doação ou da herança e conforme o conjunto de doações e heranças recebidas ao longo de sua vida inteira. A taxação progressiva da renda só seria empregada

de forma marginal, para evitar a concentração da riqueza. Para Meade, essas formas de tributação têm menos efeitos adversos sobre os incentivos para trabalhar, poupar e assumir riscos do que as formas usuais de tributação da renda empregadas pelos *welfare states*.

Rawls (1990, p. 131) acredita que um arranjo institucional tal como descrito acima seria suficiente para dispersar a propriedade sobre os meios de produção e recursos naturais e para garantir um mínimo social adequado para todos os cidadãos. Podemos duvidar que esse arranjo seja praticável ou que as medidas mencionadas no parágrafo anterior sejam suficientes para implementá-lo. De toda forma, acredito que vale a pena acentuar uma vez mais por que Rawls considera a “democracia de cidadãos-proprietários” um arranjo institucional mais apropriado à concretização dos dois princípios de justiça de sua teoria do que um capitalismo de *welfare state*. Ao passo que este último permite a uma pequena classe praticamente monopolizar os meios de produção,

[...] a democracia de cidadãos-proprietários evita isso, não pela redistribuição da renda àqueles que têm menos ao *fim* de cada período, por assim dizer, mas sim garantindo a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano (isto é, educação e treinamento de capacidades) no *início* de cada período, tudo isso contra o pano de fundo de uma igualdade equitativa de oportunidade. A idéia não é simplesmente a de dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou da má sorte (ainda que isso tenha de ser feito), e sim a de fazer com que todos os cidadãos sejam capazes de conduzir seus próprios assuntos em um pé de igualdade social e econômica apropriada. (Rawls, 1990, p. 143)

O mais sério defeito do *welfare state* está em que seu sistema de tributação e de transferências é organizado para corrigir *ex-post* — “ao fim de cada período”, como diz Rawls — as desigualdades geradas por uma economia capitalista de mercado (Van Parijs, 1997, p. 74). Embora isso não esteja dito explicitamente na passagem acima, o *welfare state* vai de encontro à idéia de que deveríamos

conceber uma estrutura básica justa como uma modalidade de “justiça procedimental pura”.<sup>27</sup> As compensações *ex-post* exigem precisamente aquilo que deveria estar ausente de um arranjo institucional justo, isto é, “levar em conta a infundável variedade de circunstâncias e as posições relativas de pessoas específicas” (Rawls, 1971, p. 87). “Ao fim de cada período” é preciso apurar a renda de cada um e as circunstâncias da vida de cada um dos candidatos aos benefícios condicionais do *welfare state*. É preciso haver um grande aparato burocrático para averiguar se os beneficiários estão realmente desempregados (e empenhados em encontrar trabalho ou pelo menos em se qualificar profissionalmente) ou incapacitados para o trabalho, ou ainda se não dispõem de qualquer outra fonte de renda. Como observa Van Parijs (1994), as formas de renda mínima garantida que vários países europeus introduziram em seus *welfare states* após a Segunda Guerra Mundial são fortemente condicionais, e quanto mais condicional o benefício, maior a necessidade de investigar a vida privada dos beneficiários.<sup>28</sup> A concessão do benefício é condicional a um “teste de trabalho” (o beneficiário deve se mostrar disposto a aceitar um trabalho ou um treinamento profissional, caso uma das duas coisas lhe sejam oferecidas), a um “teste de meios” (o beneficiário tem de demonstrar que não tem outras fontes de renda além do benefício pleiteado) e até a uma averiguação da renda da pessoa — o cônjuge — ou das pessoas com quem o beneficiário viva (Van Parijs, 1994, pp. 76-77).<sup>29</sup>

Embora seja preferível a um capitalismo de *laissez-faire* — seria absurdo dizer qualquer outra coisa da ótica da justiça social —, o arranjo institucional do *welfare state* está muito distante da forma de justiça procedimental pura que o ideal de democracia de cidadãos-proprietários procura captar. Esse ideal supõe que seja possível organizar as instituições de propriedade e tributação de tal forma a que constituam, junto com as instituições necessárias para garantir o maior grau possível de igualdade de oportunidade, uma estrutura básica que é *ex-ante* justa. Se uma estrutura básica com essas características pudesse ser colocada em prática, estaríamos em condições de ignorar, para efeitos de justiça social, as circunstâncias de vida e as posições relativas de

pessoas específicas. O liberalismo igualitário é uma modalidade de reflexão normativa consequencialista.<sup>30</sup> Mas agora estamos percebendo os limites desse consequencialismo: se o arranjo institucional básico satisfaz as exigências da justiça, quaisquer resultados, estados de coisas e perfis distributivos que sob ele se produzam deverão também ser considerados justos. Esse é o ponto central da idéia de justiça procedimental pura aplicada à estrutura básica da sociedade.

O problema é que Rawls parece relutante em admitir o grau de redistributivismo que está embutido no modelo da democracia de cidadãos-proprietários. As mudanças institucionais defendidas por Meade para as economias industriais avançadas vão muito além daquelas que foram mencionadas acima e que Rawls explicitamente endossa. O arranjo institucional socioeconômico de sua “Aga-thotopia” consiste em um tripé formado: pelas instituições tributárias, para promover a dispersão da propriedade e da riqueza produtiva; pela introdução de incentivos fiscais que encorajem a substituição, em uma parte considerável do setor privado, da empresa capitalista existente nos moldes atuais — que funciona mediante a contratação de trabalhadores em troca de um salário fixo — por uma forma institucional que ele denomina “parceria do capital com o trabalho”; e pela gradual introdução de uma renda básica incondicional em substituição aos benefícios condicionais do *welfare state*. Com respeito ao segundo elemento do tripé, Meade (1993, pp. 107-108) imagina, em sua forma pura, uma estrutura composta por parceiros que arriscam seu capital (um ou mais capitalistas) e por parceiros (os trabalhadores) que arriscam investir seu trabalho em um empreendimento comum. A remuneração do capital e do trabalho é constituída pelos dividendos obtidos, respectivamente, com certificados de participação no capital e no trabalho distribuídos a todos aqueles que têm algum direito na receita líquida da empresa que é passível de distribuição. A preocupação maior de Meade é a de conceber disposições institucionais que eliminem uma debilidade que a empresa autogerida pelos trabalhadores tem diante da empresa capitalista convencional: ao passo que os proprietários desta última sempre têm um incentivo para contratar

novos trabalhadores (pelos salários vigentes no mercado) desde que fazê-lo aumente o lucro *total* da empresa, o incentivo para admitir novos sócios em uma cooperativa de trabalhadores desaparece quando isso faz decair o lucro *per capita* do empreendimento (Meade, 1993, p. 89). Em uma economia de mercado de empresas autogeridas, em suma, o desemprego poderia ser até maior do que é hoje, sob o império da empresa capitalista de salários fixos.

Esse problema só pode ser contornado, acredita Meade, abandonando-se o princípio da “remuneração igual para trabalho igual” para os trabalhadores novos e antigos de um mesmo empreendimento. Os novos parceiros de empreendimentos bem-sucedidos de início teriam de ser remunerados com o número de certificados de participação que fosse suficiente para cobrir os custos do fator trabalho na atividade econômica em questão, mas que seria inferior ao número de certificados possuídos pelos membros mais antigos. O último elemento do tripé — a introdução de uma renda básica garantida a todos com base em nada mais do que o *status* igual da cidadania —, além de simplificar o *welfare state*, também teria o propósito de facilitar a aceitação de formas mais flexíveis de remuneração do trabalho.<sup>31</sup>

Qual seria a concretização institucional mais apropriada para o princípio de diferença é, evidentemente, objeto de controvérsia.<sup>32</sup> Também é da própria natureza de qualquer princípio de justiça deixar uma considerável latitude para o julgamento sobre suas implicações específicas. Mas a referência que Rawls faz à democracia de cidadãos-proprietários não pode ser gratuita. A estrutura institucional que satisfaria, ainda que de forma aproximada, o critério de justiça procedimental pura não corresponde a nada que conheçamos até o momento.

## O eu dividido

Creio ser possível dar uma resposta incisiva, que já está implícita na discussão desenvolvida nas duas últimas seções, à objeção de Nozick ao princípio de diferença. Teriam os mais privilegiados uma objeção razoável a fazer a um arranjo que colocasse

a justiça distributiva “maximin” em prática? A resposta a essa pergunta, como já foi dito acima, depende de qual é o referencial que se considera apropriado para julgar o que são benefícios e sacrifícios “razoáveis”. Caso se considere que o referencial apropriado é a distribuição de encargos e benefícios que se verifica nas sociedades injustas nas quais vivemos, ou a distribuição de recursos e dotações de um hipotético estado de natureza lockeano, a resposta será “sim”. Tanto um quanto o outro, no entanto, são rejeitados pela teoria de Rawls. O único referencial apropriado para estimar a aceitabilidade das posições e dos quinhões distributivos gerados por um determinado complexo de instituições básicas, como vimos ao seguir o percurso argumentativo que conduz à concepção democrática, é uma distribuição igual de bens primários. Como, no nível mais fundamental da argumentação, nada, exceto a igualdade, se justifica, a suposição de Rawls é a de que basta se concentrar na aceitabilidade da posição mínima que resultaria da aplicação do princípio de diferença. Aqueles que se encontrassem na posição mais desfavorável, digamos que sob uma “democracia de cidadãos-proprietários”, seriam também os que mais razões teriam para apresentar uma queixa razoável ao arranjo implementado — afinal, são eles que ganhariam menos, em termos relativos, em comparação à situação inicial de igualdade. Se, no entanto, podemos supor que os menos beneficiados por esse arranjo nada teriam do que se queixar, muito menos motivos ainda teriam os que se encontrassem nas posições acima da mínima para se considerarem alvo de alguma injustiça. Se a posição mínima é satisfatória, então *a fortiori* as posições que estão acima dela também o são.<sup>33</sup> O objetivo do acordo razoável sobre princípios de justiça não é o de assegurar que todos satisfaçam suas expectativas na medida em que o desejariam; trata-se, isso sim, de encontrar termos equitativos para a cooperação social entre pessoas que se concebem como livres e iguais.

Todo o peso recai, portanto, no referencial a partir do qual se avalia o que são “termos equitativos” de cooperação que poderiam receber o assentimento voluntário de todos. Se partimos de um estado de natureza não igualitário, tenderemos, como Gauthier, a ver no “maximin” um princípio

que permite aos menos talentosos e capacitados pegar uma carona nos esforços daqueles que têm uma capacidade produtiva maior e que contribuem mais para a geração do excedente produzido pela cooperação. Se partimos, como Rawls, de um *status quo* inicial de igualdade, nosso entendimento será o de que uma estrutura básica que implemente o princípio de diferença autoriza os que têm uma capacidade produtiva maior a obter, embora não tenham nenhum título moral para isso, um quinhão dos benefícios da cooperação social que ainda é maior do que aquele que está ao alcance dos que estão na posição mínima. O arranjo como um todo segue sendo, de todo modo, mais vantajoso para os que possuem os talentos e capacidades mais valorizados. Eles não têm, em conclusão, uma objeção razoável a fazer ao princípio de diferença. As razões de eficiência não desempenham, ao contrário do que muitas vezes se supõe, o papel mais importante na justificação do “maximin”. Rawls considera a distribuição que resultaria da aplicação desse princípio como *justa* e não como uma forma de compromisso necessária para comprar o apoio dos mais privilegiados a instituições que lhes seriam desfavoráveis.<sup>34</sup> Mas é claro que também há a expectativa de preservar uma medida suficiente dos incentivos econômicos usuais para os que têm os talentos e capacidades superiores.

Aceitaremos o argumento em favor do princípio de diferença se aceitarmos a presunção em favor da igualdade. Aceitando-se essa presunção, o problema de uma teoria da justiça distributiva passa a ser o de justificar as desigualdades. O critério adotado por uma teoria contratualista como a de Rawls é o de que são aceitáveis as formas de desigualdade que se estabelecem para o benefício de todos. Essa exigência é, a seguir, simplificada de uma forma que nos leva até a formulação do “maximin”: só são justificadas as desigualdades socioeconômicas que beneficiam os que têm menos a ganhar com elas.

Haveria algum argumento teórico decisivo em favor da suposição da igualdade? Com certeza, não. Esse não é o tipo de questão que possamos esperar resolver mediante argumentação teórica. O contratualismo rawlsiano não faz muito sentido se recusamos de pronto suas premissas morais substantivas.

Mas o fato de esbarrarmos em compromissos morais últimos não significa que não possamos considerar, levando-se tudo em consideração, que uma dada teoria normativa é mais defensável do que outras. Tenha em mente que o “maximin” é somente um dos componentes de uma concepção de justiça política que, em seu conjunto, tem o propósito de acomodar nossos “juízos ponderados de justiça” e “estendê-los de uma forma aceitável” (Rawls, 1971, p. 19). A suposição da igualdade, que desempenha um papel tão importante na justificação do “maximin”, também se encontra por trás de convicções tais como as de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas ou a de que toda pessoa adulta tem — exceto em circunstâncias excepcionais — o direito de participar da tomada das decisões de cumprimento obrigatório que afetarão sua vida.<sup>35</sup> A justiça distributiva não é um departamento à parte de outras convicções que são fundamentais em nossa autopercepção como cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática. Esse tipo de consistência global razoável — o emprego deste adjetivo é mais pertinente do que nunca — está inteiramente ausente do tratamento que Gauthier e Nozick dispensam à justiça distributiva. A estratégia de Rawls (1971, p. 582) de “procurar as bases possíveis de acordo onde nenhuma base para isso parece existir”, como observa Joshua Cohen (1989, p. 731),

[...] difere daquela que é adotada por Nozick e Gauthier, por exemplo, que não explicam como suas concepções de direitos e de barganha racional podem acomodar convicções sobre a liberdade de expressão e as liberdades políticas, ou sobre os direitos à igual proteção das leis; e difere da estratégia adotada em inúmeros outros enfoques sobre questões de distribuição que não incorporam explicitamente esse problema na estrutura mais ampla de um argumento institucional e normativo que também acomode convicções fundamentais.

Para finalizar essa discussão, retomo o tema da partição de motivações, que, seguindo Nagel, considero o mais difícil problema a ser enfrentado por toda e qualquer variante não autoritária de

pensamento político igualitário. Em mais de um momento ressaltai as dificuldades que há em conciliar as exigências da imparcialidade igualitária — para as quais, pelo menos é isso que estou defendendo, é mais apropriado dar um reconhecimento de natureza institucional — e as razões que cada agente tem, de seu ponto de vista, para agir. Se as instituições e políticas igualitárias não forem capazes de tornar compatíveis esses dois pontos de vista, elas também não serão capazes de gerar as atitudes que lhes podem conferir estabilidade. Aquilo que discutimos acima, note-se, é a estabilidade de uma sociedade *justa*. É com esse problema que estamos lidando quando perguntamos se um determinado princípio de justiça passa pelo teste da não rejeição razoável. Perguntar pelo que pessoas de carne e osso, conhecedoras de suas posições, vantagens e preferências, não poderiam razoavelmente rejeitar não nos levaria a parte alguma. O que estamos fazendo é um exercício do seguinte tipo: vamos supor que, fazendo uso de uma varinha mágica, pudéssemos nos transportar para uma sociedade cujas instituições básicas implementam o princípio que está em discussão. Teria algum dos “homens representativos” dessa sociedade uma objeção razoável a fazer à sua posição sob o arranjo institucional colocado em prática? Essa pergunta não diz respeito a “como chegar lá” — a uma sociedade justa; o que está em questão é: se a ela chegássemos, lá permaneceríamos? As instituições que colocariam o princípio proposto em prática seriam capazes de gerar as atitudes e motivações necessárias para lhes dar apoio?

Para as mentes mais pragmáticas, parecerá perda de tempo tentar responder a perguntas desse tipo. Não é o que penso. Os socialistas clássicos empenharam-se muito em responder à questão “como chegar lá?” e muito pouco em oferecer uma descrição adequada das instituições da sociedade socialista e de como elas poderiam operar sem que exigências motivacionais heróicas fossem feitas às pessoas que nelas viessem a assumir papéis instrumentais. Para eles, a tarefa intelectual mais importante era a de contribuir para apressar e tornar o menos indolor possível um processo de transformação que lhes parecia ter um sentido unívoco. A reflexão sobre o que é uma sociedade igualitária e

sobre como ela poderia funcionar lhes pareceria perda de tempo diante da necessidade urgente de formular uma teoria da transformação social. Isso talvez explique por que os socialistas clássicos dedicaram tão pouca atenção à idéia normativa central de sua doutrina política: a noção de igualdade. Para os que compartilham de convicções igualitárias, o caminho a ser trilhado é hoje o inverso. Somente se formos capazes de conceber um arranjo institucional (alternativo à economia de mercado de tipo capitalista) que satisfaça a um critério defensável de justiça e que, ademais, seja compatível com as motivações que se pode razoavelmente esperar — agora sim — de pessoas de carne e osso, podemos ter alguma esperança de que a agência necessária para nos fazer ir “daqui até lá” venha a se constituir.

Uma sociedade democrática regulada pelos dois princípios de justiça propostos por Rawls poderia ser estável do ponto de vista motivacional? Reapresentemos os termos do problema. O componente mais controverso dessa concepção, quando não é interpretado de uma forma trivial, é o princípio de diferença.<sup>36</sup> É indiscutível que o “maximin” impõe, sobretudo aos que são mais afortunados pelas circunstâncias sociais e pela natureza, um ônus motivacional considerável. Supõe-se que eles seriam capazes, em uma sociedade liberal justa, de fazer o máximo que podem (no mercado) com seus talentos e capacidades ao mesmo tempo em que, do ponto de vista público, considerariam moralmente objetável reter todos os benefícios que poderiam obter exercendo-os. A concepção liberal do eu não é, como Sandel supõe, a de um “eu desencarnado” — uma concepção de pessoa moral esvaziada dos atributos que são essenciais à personalidade individual — e sim a de um eu *dividido*. O que se supõe é que as pessoas sejam capazes de agir de forma auto-interessada no mercado, e a partir de razões relativas ao agente em suas vidas privadas,<sup>37</sup> ao mesmo tempo em que, na condição de cidadãs, dão apoio a instituições sociais que objetivam realizar uma visão do bem comum.

É difícil imaginar que isso seja possível quando pensamos nas motivações e aspirações individuais que os arranjos socioeconômicos vigentes promovem. É fora de dúvida que uma estrutura

institucional que implemente um princípio de justiça distributiva semelhante ao “maximin” só será estável supondo-se que a imparcialidade igualitária penetre muito mais no caráter individual do que hoje é o caso em quaisquer das democracias liberais existentes. Creio que já manifestei doses suficientes de ceticismo antes. Não estou pensando em conversão individual. Assim como as instituições sociais hoje funcionam no sentido de enfraquecer o componente de imparcialidade igualitária no conjunto de motivações individuais, parece razoável supor que elas também poderiam funcionar no sentido inverso. Essa é a expectativa que está por trás dos esforços de James Meade de conceber as instituições de sua “Agathotopia”:

Os agathotopianos inventaram instituições que em larga medida se apóiam na conduta empreendedora egoísta em um mercado competitivo livre, mas que, ao mesmo tempo, colocam uma grande ênfase na cooperação entre os indivíduos para produzir o melhor resultado possível e em uma atitude compassiva para com aqueles que de outro modo levariam a pior. O agathotopiano típico tem uma atitude mais cooperativa e compassiva em seu comportamento social do que hoje é o caso na Grã-Bretanha, onde, infelizmente, estivemos por tantos anos submetidos a um regime de “a-melhor-parte-vai-para-o-demônio” e de “aposse-se-de-tanto-dinheiro-que-for-possível-o-quanto-antes”. Isso sugere a existência de um *feedback* positivo entre as instituições sociais e as atitudes sociais. (Meade, 1993, p. 106)

Pode-se duvidar que tal integração de motivações distintas seja possível. Não tenho como levar a discussão além desse ponto no momento. É preciso ficar claro, de todo modo, que não só o liberalismo rawlsiano, mas *qualquer* concepção igualitária que considere inadmissível a conscrição ao trabalho e a abolição do mercado de trabalho, enfrentará uma dificuldade similar de conciliar as duas motivações para agir.

## NOTAS

- 1 Formulada sobretudo em Rawls (1971). Uma discussão mais completa da visão liberal-igualitária de Rawls, o leitor poderá encontrar em Vita (1998, caps. 5, 6 e 7).
- 2 Essa classificação é de Elster (1992, p. 186).
- 3 Não deixa de ser problemático incluir, como faz Elster, as capacidades mentais entre os bens do terceiro tipo. A inteligência (e os talentos naturais de modo geral) certamente tem um componente genético que é irreduzível à distribuição de outros bens. Entretanto, há hoje uma crescente percepção da importância de fatores ambientais, nos dois primeiros anos de vida, para o desenvolvimento físico do cérebro. Ao que parece, um ambiente mais estimulante faz diferença para o desenvolvimento neurológico do bebê. Esses fatores ambientais são, é claro, passíveis de serem alterados pela distribuição de outros bens. A teoria rawlsiana da justiça distributiva passa ao largo dessa questão (de distinguir nitidamente o que é genético do que é ambiental) e, ao que parece, há boas razões para fazê-lo.
- 4 Por essa expressão devemos entender as normas e instituições que distribuem os direitos legais fundamentais; as que determinam as formas de acesso às posições de poder e autoridade políticas; aquelas (incluindo as educacionais) que determinam o acesso a posições ocupacionais em organizações econômicas; e o complexo de instituições, abrangendo as normas que regulam a propriedade, o direito de herança e o sistema tributário e de transferências, que determinam a distribuição da renda e da riqueza na sociedade.
- 5 Tomei a formulação dos dois princípios de Rawls (1990, p. 36).
- 6 Os princípios estão dispostos em uma ordenação serial que tem o propósito de excluir *trade-offs* entre o primeiro e os dois componentes do segundo princípio. A igualação socioeconômica não pode ocorrer à custa das liberdades civis e políticas protegidas pelo primeiro princípio.
- 7 Como é o caso, entre muitos exemplos possíveis, de uma seita religiosa cujo bem associativo só pode ser alcançado pelo suicídio coletivo de seus adeptos.
- 8 Esse princípio, que ordena maximizar o quinhão de bens primários dos que se encontram na posição mínima, também é denominado princípio “maximin” de justiça social.
- 9 Para Gauthier (1986, pp. 245-257), o princípio de diferença permite aos que estão na pior situação pegar uma carona nos esforços daqueles — os mais talentosos e produtivos — que contribuem mais para a produção do excedente gerado pela cooperação. De acordo com a reconstrução que Gauthier faz do argumento de Rawls, os mais privilegiados podem se apropriar de uma parcela maior dos recursos sociais escassos não porque tenham direito a isso, e sim porque permitir que se assenhem de benefícios maiores é uma forma de

- instrumentalizá-los para o bem-estar dos mais destituídos. No essencial, trata-se da mesma objeção de Nozick.
- 10 Em Vita (1998, cap. 6), empenhei-me em demonstrar por que essa noção de acordo razoável desempenha um papel muito mais importante, em um contratualismo como o de Rawls, do que a escolha auto-interessada de princípios de justiça realizada por partes contratantes às quais fosse vedado (por um “véu de ignorância”) levar em conta a posição de classe e *background* cultural, os talentos naturais e as concepções do bem que teriam na sociedade para a qual estivessem escolhendo esses princípios.
  - 11 Com alguns ajustes (para acomodar a cláusula lockeana e princípios de justiça na transferência de titularidades), esse é o ponto de vista de Nozick.
  - 12 Este termo é empregado, nos EUA, para descrever a situação das pessoas que estão submetidas a várias formas de destituição simultaneamente: são membros de famílias monoparentais, têm um vínculo débil com a escola e com a força de trabalho e dependem, para sobreviver, de programas de assistência social. Quando essas pessoas se concentram em áreas segregadas geograficamente — os guetos —, os fatores de exclusão se reforçam mutuamente de uma tal forma que nem mesmo períodos de crescimento econômico intenso podem tirá-las da pobreza. Em termos sociológicos, parece claro que, no caso da sociedade norte-americana, a *underclass* corresponde à posição social mais desfavorável.
  - 13 No caso dos EUA, a lista inclui, como diz Kaus (1992, p. 38), os “suspeitos de sempre”: advogados, consultores de bancos comerciais e de investimento, consultores gerenciais, programadores de computador, pesquisadores científicos, acadêmicos, executivos de relações públicas, editores e escritores, músicos, produtores de cinema e televisão.
  - 14 O que está ocorrendo, evidentemente, é que as diferenças de talento e qualificação estão se convertendo na fonte das desigualdades de renda e riqueza.
  - 15 Um número expressivo de crianças brasileiras entre 7 e 14 anos, 2,7 milhões (9,02% das crianças nessa faixa etária) segundo dados do IBGE, sequer frequenta a escola — boa ou ruim. Cf. “17 cidades têm mais de 50% fora da escola”, *Folha de S. Paulo*, 17/1/1998. Somente pouco menos da metade (46%, contra 79% na Indonésia e 80% nas Filipinas) dos brasileiros que estão entre os 40% mais pobres, segundo dados do BID, chega a completar cinco anos de escolarização. Cf. “Pobre do Brasil vai menos à escola, diz BID”, *Folha de S. Paulo*, 17/7/1998.
  - 16 A primeira frase dessa citação está em itálico no original.
  - 17 Refiro-me a uma crítica de Sandel (1989) à teoria de Rawls. Sandel, na verdade, ecoa uma crítica similar feita por Nozick (1974, pp. 213-228). Nozick afirma, por exemplo, que “é duvidoso que qualquer concepção coerente de pessoa reste quando a distinção [entre um homem e seus talentos, capacidades e traços especiais] é levada tão longe” (*idem*, p. 228).
  - 18 Com respeito à prioridade aos que estão na pior situação, há um esclarecimento a ser feito. O que para Rawls (1971, p. 64) deve ser priorizado são as perspectivas de vida na posição mínima, e não as expectativas dos que se encontram na posição mínima. Considere duas estruturas institucionais: *A*, o *status quo*, e *B*, uma alternativa ao *status quo* na qual as expectativas dos que se encontram na pior situação em *A* seriam elevadas. Se a posição mínima em *B* (que passaria a ser ocupada por outros) for pior do que a posição mínima em *A*, passar de *A* para *B* representa um *aumento* de injustiça. Isso tem o sentido de excluir de consideração as formas de retificação de injustiças que levassem, caso fossem adotadas, a um estado de coisas no qual a posição mínima seria ainda mais desfavorável do que aquela que é produzida pelos arranjos vigentes.
  - 19 Justifico essa afirmação ao discutir a idéia de “valor equitativo” das liberdades fundamentais em Vita (1998, pp. 231-236).
  - 20 Rawls (1971, p. 536) admite que disparidades relativas muito grandes, mesmo quando parecem satisfazer o princípio de diferença, podem gerar um sentimento de “inveja desculpável”. Ele acredita, e também é isso que estou tentando evidenciar, que uma estrutura básica que satisfaça os dois princípios de justiça não dará lugar a disparidades excessivas.
  - 21 Na discussão a seguir, vou considerar o *welfare state* somente desse ponto de vista muito geral, ignorando as importantes diferenças institucionais existentes entre os três tipos de *welfare state* analisados por Esping-Andersen (1991 e 1995).
  - 22 Meade (1993) apresenta uma formulação atualizada, e consideravelmente modificada, do modelo institucional que antes propusera em um livro publicado em 1964.
  - 23 Além dos dois problemas que serão mencionados a seguir, não são poucos os analistas (Esping-Andersen, 1995; Offe, 1992) que vêm chamando a atenção para o crescente irrealismo das suposições sociológicas que estão por trás do modelo de seguridade social do *welfare state*, em particular a suposição de que a maior parte das famílias tem um arrimo de família permanentemente empregado.
  - 24 Como esclarece Kaus (1992), uma taxa marginal de tributação elevada (isto é, a taxa de tributação que incide sobre o último dólar que uma pessoa ganha no ano) não é a mesma coisa que a taxa efetiva de tributação (isto é, a porcentagem sobre todos os dólares ganhos ao longo de um ano que uma pessoa paga em impostos).
  - 25 A tendência à desigualdade de renda, portanto, não seria detida somente por meio de uma taxa “sueca” de tributação sobre os 1% mais ricos.
  - 26 Na “Agathotopia” de Meade, ainda faria parte do quinhão distributivo de cada um uma renda básica paga incondicionalmente, e de forma não relacionada à capacidade produtiva (ou contributiva), a todos.
  - 27 A justiça é “procedimental” quando não temos nenhum outro critério para avaliar moralmente os resultados que

- não o fato de eles terem sido gerados pela aplicação consistente de um procedimento justo. Ficará claro, adiante, o sentido de acordo com o qual essa noção está sendo empregada no texto.
- 28 Valho-me da edição brasileira deste texto, publicado originalmente em 1992, sob o título “Basic income capitalism”, na revista *Ethics*, n. 102, abril, pp. 465-484. A renda mínima garantida, diversamente dos direitos previdenciários, é um benefício em dinheiro que não depende de contribuição anterior para ser obtido.
- 29 Os benefícios condicionais têm um outro grave inconveniente, apontado tanto por Van Parijs quanto por Meade: eles tendem a criar uma “armadilha da pobreza”. Uma vez que os benefícios em dinheiro de caráter condicional são retirados conforme a pessoa obtém qualquer outra forma de renda, os beneficiários não têm um incentivo para aceitar um trabalho com o qual ganharão (após as deduções) igual ou menos do que ganham vivendo dos benefícios pagos pelo Estado. Esse problema talvez ainda não esteja tão visível nos incipientes programas de renda mínima garantida adotados por alguns municípios e por um governo estadual (o do Distrito Federal) no Brasil, mas com certeza tornar-se-á mais importante caso programas desse tipo venham de fato a se tornar um instrumento importante de política social. Note-se que o imposto de renda negativo proposto pelo senador Eduardo Suplicy, no projeto de lei que hoje tramita no Congresso Nacional com possibilidades muito remotas de vir a ser aprovado, foi concebido de forma a evitar a criação de uma “armadilha da pobreza”. Pelo projeto de Suplicy, aqueles que trabalhassem, mesmo por salários baixos, sempre obteriam uma renda significativamente superior à daqueles que vissem somente do benefício.
- 30 Não tenho outra alternativa a não ser remeter o leitor para Vita (1998, cap. 1), onde essa idéia é discutida.
- 31 A garantia de uma renda básica adequada, paga incondicionalmente a todos, exigiria “medidas fiscais heróicas”. Meade pensa em coisas tais como a tributação de atividades poluidoras e da publicidade comercial, além de um imposto sobre a primeira fatia da renda que cada pessoa obtivesse de outras fontes que não a própria renda básica (o que equivale a tornar o benefício parcialmente condicional: uma parte da renda básica seria subtraída conforme a pessoa obtivesse outras fontes de renda). Uma renda básica num nível realmente adequado, acredita Meade, só se tornaria viável quando fosse possível dar o último e mais radical passo nas reformas institucionais por ele propostas: a socialização de perto de 50% de toda a riqueza produtiva do país. Meade imagina uma nacionalização pela qual o Estado adquiriria uma crescente participação acionária nas empresas privadas, deixando, porém, o controle gerencial dessas empresas nas mãos da iniciativa privada. O objetivo seria o Estado obter uma participação nos lucros, mas não no gerenciamento, de empreendimentos produtivos privados e progressivamente se tornar credor, e não devedor, do setor privado (Meade, 1993, pp. 94-96).
- 32 Infelizmente, no momento não tenho como examinar, com o cuidado que seria necessário, o “capitalismo de renda básica” que Van Parijs apresenta de forma mais completa em Van Parijs (1995). Limitei-me à democracia de proprietários-cidadãos por ser a alternativa explicitamente mencionada por Rawls.
- 33 Cohen (1989) e Barry (1989, pp. 226-234 e 393-400) desenvolvem argumentos similares a esse em favor do “maximin”.
- 34 O princípio de diferença não é concebido como um compromisso prudencial entre razões de justiça e incentivos econômicos. Isso ele é também. As desigualdades admitidas pelo “maximin” são *moralmente* justificadas porque são estabelecidas em benefício dos que estão na posição mínima.
- 35 Como observa Dahl (1989, pp. 83-88), a idéia do valor intrínseco igual dos seres humanos, que não é senão outra forma de denominar a suposição de igualdade, constitui a consideração normativa que fundamenta o direito de se autogovernar por meio do processo democrático.
- 36 Essa opinião, devo admitir, não é a mais popular hoje entre os *scholars* rawlsianos. A grande maioria, com as notáveis exceções mencionadas ao longo deste capítulo, prefere se concentrar na agenda de problemas suscitada pelo que Rawls, em seus textos mais recentes, vem denominando “liberalismo político”.
- 37 Excetuando, evidentemente, as restrições deontológicas que normalmente já se encontram reconhecidas no direito positivo.

## BIBLIOGRAFIA

- BARRY, Brian. (1989), *Theories of justice*. Londres, Harvester-Wheatsheaf.
- \_\_\_\_\_. (1995), *Justice as impartiality*. Oxford, Clarendon Press.
- COHEN, Joshua. (1989), “Democratic equality”. *Ethics*, 99: 727-51.
- DAHL, Robert. (1989), *Democracy and its critics*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- ELSTER, Jon. (1992), *Local justice*. Nova York, Russel Sage Foundation.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. (1991), “As três economias do Welfare State”. *Lua Nova*, 24: 85-116.
- \_\_\_\_\_. (1995), “O futuro do Welfare State na nova ordem mundial”. *Lua Nova*, 35: 73-111.
- GAUTHIER, David. (1986), *Morality by agreement*. Oxford, Oxford University Press.

- KAUS, Mickey. (1992), *The end of equality*. Nova York, Basic Books.
- MEADE, J.E. (1993), *Liberty, equality and efficiency*. Nova York, New York University Press.
- NAGEL, Thomas. (1991), *Equality and partiality*. Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert. (1974), *Anarchy, state, and utopia*. Nova York, Basic Books.
- OFFE, Claus. (1992), "A non-productivist design for social policies", in P. Van Parijs (org.), *Arguing for basic income*, Londres/Nova York, Verso.
- RAWLS, John. (1971), *A theory of justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990), *Justice as fairness. A restatement*. Cambridge, Mass., Harvard University, mimeo.
- \_\_\_\_\_. (1993), *Political liberalism*. Nova York, Columbia University Press.
- SANDEL, Michael. (1989), *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCANLON, Thomas. (1982), Contractualism and utilitarianism, in A. Sen e B. Williams (orgs.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, Philippe. (1994), "Capitalismo de renda básica". *Lua Nova*, 32: 69-91.
- \_\_\_\_\_. (1995), *Real freedom for all*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (1997), *O que é uma sociedade justa?* São Paulo, Ática.
- VITA, Álvaro de. (1993), *Justiça liberal. Argumentos liberais contra o neoliberalismo*. São Paulo, Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (1998), *A justiça igualitária e seus críticos*. Tese de doutorado, São Paulo, Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.