

LIBERALISMO POLÍTICO IGUALITÁRIO

Alcino Eduardo Bonella

Universidade Federal de Uberlândia/CNPq

ABSTRACT: This work present and discuss some aspects of the Egalitarian Liberalism. After to present some essential aspects of it in John Rawls' philosophy and the left-wing criticism done, we show that the true first principle of justice as fairness in Rawls is not the equal liberty principle, and we show between two interpretations of difference principle, a *lax* and a *strict* reading of it, only the second is compatible with Rawls' liberalism.

KEYWORDS: liberalism, Rawls, equality, difference principle, fairness.

RESUMO: Este trabalho expõe e discute alguns aspectos do liberalismo igualitário. Depois de apresentar alguns aspectos essenciais de sua formulação em Rawls, e da crítica de esquerda normalmente feita contra ele, mostra-se que o verdadeiro primeiro princípio da justiça como equidade de Rawls não é o princípio das liberdades iguais, e que, dentre duas interpretações do princípio da diferença, frouxamente e rigorosamente igualitária, apenas a segunda é compatível com o liberalismo de Rawls.

PALAVRAS-CHAVE: liberalismo, Rawls, igualdade, princípio da diferença, equidade.

A Filosofia Normativa do Liberalismo Igualitário.

A filosofia política normativa de John Rawls se dirige a duas questões principais. A primeira, qual a *concepção de justiça* é mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos que se consideram livres, iguais e membros cooperadores da vida social. Ela nos leva diretamente à teoria da *justiça como equidade* (*justice as fairness*), elaborada por Rawls em *Uma Teoria da Justiça (TJ)*, como resposta. A segunda, quais seriam *as bases da tolerância* numa cultura política marcada pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, diversidade esta produzida pelos poderes da razão humana operando no contexto de instituições livres. Ela

nos remete diretamente à teoria do *liberalismo político* (no livro de mesmo nome, *PL*), como resposta. A concepção normativa resultante da junção das duas respostas, uma concepção *política* de justiça *liberal*, combina três características principais: a) especificação de certos *direitos*, liberdades e oportunidades fundamentais (familiares aos regimes democráticos constitucionais conhecidos); b) a defesa da *prioridade* destes direitos e liberdades sobre reivindicações baseadas no bem comum e em outros valores (perfeccionistas); c) a defesa de medidas que assegurem a todos os cidadãos *meios materiais adequados* para fazer uso de suas liberdades e oportunidades. Tais características, comuns a várias formas de liberalismo, estão enquadradas no que Rawls chama de forma *igualitária* de liberalismo político.

A justiça liberal-igualitária é fruto de uma reflexão em busca da melhor concepção de justiça e da melhor concepção de tolerância para democracias constitucionais. Uma resposta se entrelaça com a outra e ambas recebem uma espécie de impacto mútuo, ou seja, é razoável pensarmos que a teoria almejava, num primeiro momento, a concepção de moralidade política mais adequada *pressuposto* o senso de justiça presente na cultura política democrática, e, num segundo momento, a concepção de cultura política mais adequada *pressuposto* o ideal normativo de igualdade, liberdade e cooperação (fraternidade) da moralidade liberal. Tal concepção de justiça como equidade seria a solução para o conflito, na tradição democrática, entre aqueles que priorizam as liberdades civis (que ele, utilizando Constant, chama de liberdade *dos modernos*) e aqueles que priorizam a liberdade e igualdade políticas (a liberdade *dos antigos*). Rawls esclarece que o desenvolvimento deste pensamento sobre ideais e padrões normativos segue a tradição democrática em três críticas sociais: a crítica contra a aristocracia, empreendida pelo *pensamento liberal* nos séculos dezessete e dezoito; a crítica contra a democracia constitucional liberal nos séculos dezenove e vinte, empreendida pelo *pensamento socialista*; e, recentemente, o confronto com o pensamento conservador, defensor das demandas da propriedade privada, confronto este empreendido pelo pensamento *progressista*, que defende, para Rawls, as demandas e a legitimidade das políticas sociais associadas ao assim chamado Estado de Bem Estar Social (*Welfare State*).

A formulação da concepção de justiça para instituições, que tomará a forma dos dois princípios da justiça como equidade e sua interpretação, é o coração das considerações normativas de Rawls. A injustiça, para Rawls, é a desigualdade que não traz benefícios para todos, diz Rawls. Com um pouco

mais de precisão, injusta é aquela situação em que todos cooperam, aceitam que não exista a igualdade perfeita, mas apenas alguns se beneficiam da desigualdade (às custas dos que ficam com menos). A justiça implicaria que todos se beneficiassem e que, por isso, qualquer desigualdade devesse ser justificada do ponto de vista dos menos favorecidos. Rawls chama isso de *concepção geral* de justiça. Ela se especifica numa *concepção especial*, a dos dois princípios da justiça como equidade. Os princípios devem ser ordenados hierarquicamente, conforme a sua exposição. Na sua formulação mais completa e definitiva encontramos assim os princípios da justiça como equidade:

- 1) “Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
- 2) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.¹

Estes dois princípios são um caso especial da concepção geral de justiça: “All social values - liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect - are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these goods is to the advantage of the least favored”.² Enquanto a concepção especial funciona quando um certo nível

¹ *PL I: 1: pp. 05-06*. Há variações entre as formulações apresentadas por Rawls em TJ (pp. 60, 250, 302) e PL (pp. 5 e 291). Sobre diferenças entre as primeiras formulações e as últimas, Rawls escreve em nota: “They are important for the revisions in the account of the liberties found in *Theory* and were made to try to answer the forceful objections raised by H. L. A Hart in his critical review...” (PL, p. 5, nota 3) Diferentemente de TJ, onde se utilizava no primeiro princípio a frase “the most extensive basic liberty” na p. 60 e “total system of equal basic liberties” nas páginas 250 e 302, Rawls decidiu-se em PL por “fully adequate scheme” (sem citar “rights” e o “fair value” das liberdades políticas na p. 291). Nas últimas formulações desaparece a referência à poupança justa como restrição para o princípio da diferença. Outra diferença é o requisito paretiano de vantagem para todos na primeira formulação de TJ, modificada para “benefício dos menos favorecidos”.

² *TJ s. 46: p. 303*. Outra formulação: “All social values - liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect - are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to every-one’s advantage”. (*TJ s. 11: p. 62*)

de desenvolvimento social e econômico permite a operação efetiva dos princípios, a concepção geral é permitida em situações não ideais, por exemplo, de escassez extrema. Rawls reconheceu em TJ que a situação atual das democracias constitucionais permite e exige a operação da concepção especial. A concepção especial dos dois princípios (com suas regras de prioridade) funciona como o único critério para qualquer país que já tenha como garantir a sobrevivência e participação de todos, além de funcionar como ideal normativo também para os países que precisam se desenvolver socialmente e/ou implantar mudanças na direção destes princípios. Os princípios especiais não permitem compensar liberdades básicas iguais e direitos iguais, expressos no primeiro princípio, com ganhos sociais e econômicos, expressos no segundo. Essas são as regras de prioridade que dão mais contornos ao liberalismo rawlsiano:

“First Priority Rule (The Priority of Liberty): The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore liberty can be restricted only for the sake of liberty. (...)

Second Priority Rule (The Priority of Justice over Efficiency and Welfare): The second principle of justice is lexically prior to the principle of efficiency and to that of maximizing the sum of advantages; and fair opportunity is prior to the difference principle”.

As liberdades políticas são aquelas tradicionalmente vinculadas ao estado de direito, como liberdade de votar e ser votado para cargos políticos, liberdade de consciência e de expressão, liberdade de pensamento e de reunião, de usufruir de propriedade pessoal e de não ser arbitrariamente preso e julgado. O primeiro princípio em TJ implica que a mais ampla de qualquer destas liberdades básicas é um direito igual de todos. Cidadãos de uma sociedade justa teriam os mesmos direitos básicos. Rawls está argumentando na seguinte direção: em circunstâncias normais às principais democracias atuais, não há sentido, senão arbitrário, em conceder privilégios e desigualdades para liberdades básicas, já que tais “bens” devem estar disponíveis como um conjunto indivisível antes da produção de recursos sócio-econômicos propriamente dita; elas são a base da cooperação social e, enquanto tal, devem estar disponíveis igualmente.

Críticas ao liberalismo de Rawls

A filosofia de Rawls pareceu, aos olhos de muitos, uma simples e ingênua aceitação do *status quo* capitalista. Robert Wolff escreveu que tal filosofia é “a perfect model of the traditional liberal analysis of the relationship between the formal political and legal guarantees of the liberal bourgeois state and the economic arrangements or patterns of distribution arrived at by the workings of the free market”³. Enrique Dussel escreveu que a filosofia de Rawls deve ser compreendida e enquadrada na longa tradição liberal predominante, e ser criticada do mesmo modo que liberais como Hayek e Friedman⁴. É uma opinião comum entre filósofos e teóricos políticos que falar em prioridade da liberdade é algo vazio numa sociedade marcada pela apropriação privada dos meios de produção com crescente concentração da riqueza produzida nas mãos dos proprietários, e com uma divisão de classes e do trabalho em que os trabalhadores tem de se submeter ao controle dos grupos mais poderosos economicamente, como o fazem Miller e Fisk⁵.

A prioridade da liberdade é vista como o cerne de uma suposta ideologia liberal tradicional: em Rawls, a preocupação social contida no chamado princípio da diferença (que as desigualdades produzam uma situação econômica e social melhor para os menos favorecidos), estaria submetida à igualdade de oportunidades e à prioridade da liberdade, sendo a última, uma mera prioridade abstrata, da maior liberdade possível, resultando sempre como aquilo que seria mais importante quando e se houvesse conflito com outros valores sociais, como o bem comum e a própria igualdade. Tal submissão do princípio da diferença à igualdade de oportunidades, e de ambos à liberdade igual, teria como consequência aparente excluir políticas reformistas ou revolucionárias que dessem atenção prioritária à satisfação de necessidades básicas das pessoas mais pobres da comunidade⁶, e excluir também políticas de ação afirmativa. São aquelas políticas que aparentemente desrespeitam a igualdade formal de oportunidades e as liberdades iguais, para dar mais recursos ou oportunidades a indivíduos tradicionalmente desfavorecidos.

³ cf. 1977: 37.

⁴ cf. DUSSEL 1995:32, 39, 52, 57, 59, 66, 77, 111, 153, 155.

⁵ cf. FSIK 1989; MILLER 1989.

⁶ cf. RAO 1992, 1993.

Mesmo o *princípio da diferença* é criticado como parte da ideologia tradicional do capitalismo mundial porque, argumenta-se, ignoraria a relação de dominação entre as classes, pensando dentro de uma moralidade burguesa que admite as desigualdades como fato natural. Rawls inventaria, segundo Dussel, este subterfúgio (o princípio da diferença) que serviria apenas para justificar a manutenção das desigualdades existentes no arranjo social predominante, já que sob a alegação de favorecer os menos afortunados, permitiria a aceitação e manutenção de desigualdades (para que trabalhem em prol dos menos favorecidos que só existem, porém, porque a desigualdade, artificial, entre capital e trabalho, existe). Nesta linha, sugere-se que tal princípio permitiria desigualdades demais. Por exemplo, se a situação dos menos favorecidos fosse melhorada apenas um pouco às custas de uma grande desigualdade sócio-econômica, então, tal deveria ser apoiada⁷. Desconsidera-se a aceitação da contingência “natural” inicial, tida como fato bruto, a desigual distribuição de talentos, e as atitudes habituais que formaram as preferências dos mais e dos menos favorecidos.

Será que tais críticas, que também são levadas a sério em outros contextos e levantadas contra outros pensadores liberais, são boas críticas a Rawls e ao liberalismo político igualitário Rawls realmente aceita como fato que as pessoas possuem capacidades e qualidades naturais desiguais. Ele também aceita que o mercado pode ser um instrumento eficiente de alocação de recursos e serviços: interferências diretas nos mecanismos de mercado implicariam em um controle e uma diminuição da liberdade de escolha da própria ocupação, que seria uma das liberdades básicas. Por outro lado, Rawls nunca aceitou a divisão já dada, dos recursos sócio-econômicos, segundo a fortuna social e a loteria natural, e nem o que ele chamou depois de tendências acumulativas da apropriação capitalista convencional (segundo o mérito, o esforço e as oportunidades de mercado). Parece então que a crítica não é procedente. As respostas principais de uma teoria liberal-igualitária podem ser dispostas: (a) no esclarecimento da concepção geral de justiça e das regras de prioridade, com a conseqüente explicitação da precedência (*prioridade*) do princípio de *satisfação de necessidades básicas*; (b) na alegação de que os dois princípios, *operando em conjunto* e tendo como foco a *estrutura básica da sociedade*, afastam os principais problemas alegados acima pelos críticos, e produzem um contexto social de fundo justo

⁷ cf. Lyons 1990: 140-141.

(justiça de *background*), que nos alivia da aplicação direta do princípio da diferença nas relações econômicas privadas; (c) na sugestão de princípios para indivíduos, com uma concepção de “retidão como equidade”, que deve integrar exigências morais individuais, e fazer parte do chamado senso de justiça que incorpora a exigência de fraternidade entre os cidadãos; e por fim, (d) numa interpretação adequada do princípio da diferença, uma que o aproxime do preceito da utilidade marginal decrescente, na tradição utilitarista. Vamos tratar aqui de (a) e de (d).

O verdadeiro primeiro princípio de Rawls

Vejamos o problema da restrição da concepção especial da justiça como equidade e das regras de prioridades àquelas situações sociais em que existem condições materiais para a implantação dos dois princípios. Por um lado, essa tese parece implicar que, em situações menos favoráveis, nós podemos desconsiderar aqueles aspectos liberais das prioridades, para darmos preferência efetiva aos interesses dos menos favorecidos. Por outro lado, isto parece permitir espaço para a justificação de injustiças, por exemplo, contra liberdades básicas, em favor de uma pretensa necessidade social. O próprio Rawls trata as prioridades como um guia para a avaliação de estratégias de enfrentamento de situações não-ideais, sugerindo que elas desempenham um papel importante nestas. Assim, a noção de que a concepção geral de justiça, que é uma forma de princípio da diferença ampliado, permite trocas e compensações entre liberdades e bens sociais, enquanto que a especial não o permite, é de fato um tanto desorientadora. Ela poderia sugerir justificações de Estados ditatoriais que aleguem ser necessário, por exemplo, suprimir a liberdade de expressão ou as garantias do devido processo legal, como forma de manutenção de alguma política revolucionária. Há, porém, uma compreensão mais adequada da concepção geral que nos permite enfrentar as críticas contra as prioridades, sem abandonar o liberalismo.

Em primeiro lugar, se a concepção especial pode ser descartada em situações não ideais, a defesa da concepção geral não justificaria qualquer exceção política, mas apenas aquela que fosse (i) necessária para a implantação destas condições, permitindo quebras da igualdade somente se tal for necessário para a satisfação das necessidades urgentes, e ainda (ii) sob a restrição de que tais desigualdades beneficiem os menos favorecidos, ou seja, os que ficam com a parcela menor do bem distribuído. É bem provável que sejam poucas as situações que preencham tais requisitos, mas se elas

preenchem, e se a situação é não ideal (há parcela da população em miséria), então não valem mais as regras liberais de prioridade indicadas. Vale o *princípio da diferença* sozinho. E o princípio da diferença aceita desigualdades, desde que apropriadas. O que o princípio da diferença ampliado desculpa não é, por exemplo, restrição às liberdades democráticas para, supostamente, se conseguir maior crescimento econômico. A ideia chave é de que os recursos sociais escassos, em situações em que não há condições para as pessoas apreciarem adequadamente os direitos liberais, devem ser prioritariamente utilizados para se eliminar a miséria e deixar a todos em condições de participar da vida social como cidadãos iguais, tal coisa sendo mesmo permitida e exigida pela justiça.

A preocupação em estabelecer “um sistema formal de liberdades e direitos básicos iguais quando as pessoas estão morrendo de fome parece, é claro, um gesto vazio. Neste caso, os recursos sociais deveriam ser dispostos de forma a estabelecer condições [sociais] mais favoráveis (...)”.⁸ Esta é exatamente a ideia chave da concepção geral de Rawls. A concepção geral já garantia, em *TJ*, o que A. P. Rao acredita ser implicações dos direitos básicos de sobrevivência e participação dos membros de uma comunidade, que “comunidades subdesenvolvidas devem dar uma prioridade maior à garantia dos direitos de participação e sobrevivência de todos os seus membros do que à satisfação de quaisquer outras necessidades” e que “o Estado tem o direito de transferir bens de modo a garantir estas necessidades básicas”.⁹ Mas Rawls reconheceu explicitamente em *LP* que há então um princípio de justiça *anterior* aos seus dois princípios. Segundo Rawls:

the first principle covering the equal basic rights and liberties may easily be *preceded* by a *lexically prior principle* requiring that citizens' basic needs be met, at least insofar as their being met is necessary for citizens to understand and to be able fruitfully to exercise those rights and liberties.¹⁰

Em minha opinião, por causa disto, ao invés de sugerir que a concepção geral permite compensações econômicas e sociais, como justificativa de desigualdades políticas, mesmo que apenas como parte de um

⁸ LYONS, 1990: 134.

⁹ RAO 1992: 53.

¹⁰ *PL*, I: 2, p. 07.

programa de implantação das condições para a vigência da concepção especial, a teoria pode, sem prejuízo para seu argumento principal, explicitar apenas *uma* concepção de justiça. No caso, apenas a concepção especial, desde que o princípio “As necessidades básicas dos cidadãos devem ser satisfeitas” seja o primeiro princípio e a primeira prioridade. Então, o novo sentido da ordem léxica, ou da hierarquia dos princípios, deveria ser este: uma desigualdade econômica que, operando como incentivo para que os mais favorecidos e mais talentosos trabalhem mais e sejam mais produtivos, beneficie os menos favorecidos através da obtenção, por estes últimos, seja diretamente (nas oportunidades do mercado) seja indiretamente (nas políticas de transferência de renda), de mais recursos do que teriam sem a desigualdade - difference principle -, deve estar submetida à restrição da igualdade equitativa de oportunidades, no sentido de que o incentivo oferecido aos que já são privilegiados pela natureza não pode ser vetado a qualquer pessoa nem basear-se em circunstâncias sociais contingentes da pertença a posições privilegiadas, devendo existir instituições que trabalhem para diminuir a própria desigualdade natural de que parte o princípio. Já as políticas de igualdade equitativa de oportunidades visando mitigar as desigualdades naturais, e do princípio da diferença (que aceita e tenta fazer proveitosas aos menos favorecidos aquelas desigualdades), estão submetidas à exigência de direitos e liberdades básicas constitucionais iguais, *no sentido de* que sejam assegurados para todos, igualmente, especialmente, um valor equitativo das liberdades políticas. Estes direitos constitucionais, porém, estão restritos pela exigência de satisfação das necessidades básicas de todos os cidadãos, que é a primeira prioridade para que uma sociedade liberal seja justa.

Rawls nunca se identificou com o liberalismo econômico tradicional. Em TJ ele argumentou que a igualdade equitativa de oportunidades não deveria ser confundida com a mera igualdade *formal* de oportunidades. A primeira tem sua inteligibilidade numa interpretação democrática, que além de ser uma igualdade de oportunidades mais substantiva que a meramente formal, e que seria garantida através da universalização da educação e de políticas que mitiguem a influência da loteria natural, incluiria a preocupação explícita com os menos favorecidos. A segunda tem sua inteligibilidade numa interpretação liberal natural que Rawls não endossou. Acerca do princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades Rawls escreveu:

It must not then be confused with notion of careers open to talents; nor must one forget that since it is tied in with the difference principle its consequences are quite distinct from the liberal interpretation of the two principles taken together¹¹.

Essas ponderações tornam o liberalismo-igualitário mais próximo das posições socialistas e marxistas, por um lado, porque integram o princípio de prioridade da satisfação das necessidades de todos os cidadãos, e também mais parecido com o utilitarismo liberal, porque é compatível com o princípio da utilidade marginal decrescente. Quando Rawls endossou este estabelecimento mais completo dos princípios, que incluiu o princípio de satisfação das necessidades básicas como prioritário, ele próprio citou o trabalho de Rodney Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, discordando apenas que uma organização econômica de tipo socialista seja necessariamente requerida entre os primeiros princípios, ainda que não esteja excluída como uma forma de realizar os princípios numa sociedade socialista liberal.¹²

No prefácio das traduções francesa e portuguesa da *TJ* há um esclarecimento breve e importante de Rawls, criticando o Estado de Bem-Estar Social, o *Welfare State*. Na parte II de *TJ* Rawls já articulava alguns aspectos institucionais que resultariam de sua concepção de justiça como equidade e ajudariam na compreensão do significado prático dos conteúdos dos princípios de justiça. O desenho das instituições de justiça resulta lá numa combinação de mercado competitivo e intervenção reguladora do Estado, o que aparece na sua divisão de quatro agências estatais, duas preocupadas com a manutenção da competição e eficiência econômica, e duas com a garantia do mínimo social e das transferências necessárias para tal, o que o colocaram, grosso modo, no âmbito das chamadas teorias econômicas “mistas” (nem capitalistas, nem socialistas) e o deixava muito próximo do *Welfare State*. Mas no prefácio aludido acima ele explicitamente condenou o *Welfare State capitalista* por aceitar vastas disparidades de renda e riqueza que seriam meramente amenizadas com algumas políticas compensatórias que beneficiassem os que resultassem perdedores na

¹¹ *TJ* 14, p. 83.

¹² Penso que concordaria também com o tipo de utilitarismo refinado expresso em GRIFFIN (1988) e GOODIN (1995).

competição econômica. Ora, em princípio então, sua política do mínimo social e da taxaçoão progressiva não se pretende a mesma que as que existem no *Welfare State*.

No livro *Justice as Fairness, a Restatement*, ele a desenhará como um conjunto de instituições que provê um valor equitativo para as liberdades políticas (como o financiamento público de campanhas políticas e eleições), a realização da igualdade equitativa de oportunidades pela universalização da educação e de um nível básico de saúde pública para todos, e a utilização da política de taxaçoão, especialmente da taxaçoão de heranças, para o que ele chamou de *dispersão* da propriedade entre os cidadãos. Estas indicaçoões não nos ajudam muito, pois Rawls é ainda vago o bastante para deixar o leitor com a percepçoão de que faltam esclarecimentos, ainda que confiante o bastante para supor que sua teoria está conectada com este conjunto de ideias institucionais que para ele rejeitam o Capitalismo de *Welfare State*, o Capitalismo de *Laissez-faire*, assim como o Socialismo centralizado de Estado, que violam, todos os três, os princípios de justiça ou parte deles. Para Rawls, apenas os regimes do socialismo democrático (*liberal socialism*) e da democracia de cidadãos-proprietários (*property-owning democracy* - o regime preferido por Rawls por razões alegadamente históricas) realizam os princípios de justiça. E o tipo de propriedade dos meios de produção, no regime rawlsiano, pode ser coletivo ou auto-gestionário, o que na prática identifica a teoria de Rawls com uma forma de socialismo. A diferença, neste caso, é que ao contrário do socialismo, o ideal rawlsiano também permite a propriedade privada dos meios produtivos. O regime de *Property-owning Democracy* diferencia-se do *Welfare State* através da dispersão da apropriaçoão da riqueza e do capital, que assegure *ex ante*, ou seja, no início de cada período produtivo (e não no final, com políticas de compensação) uma democratizaçoão dos recursos produtivos e humanos disponíveis, para os participantes da cooperaçoão social. Enquanto no *Welfare* tenta-se prevenir que alguns caiam abaixo do mínimo social estipulado, em *Democracy* tenta-se maximizar o mínimo social (que não depende apenas da biologia) e mitigar a concentraçoão de riquezas. Sob tais condições não existirá mais uma *underclass*, ou será muito pequena, ao contrário do que ocorre no *Welfare State* capitalista.

A interpretação adequada do princípio da diferença

Rawls sempre defendeu que uma sociedade justa, segundo os princípios da justiça como *equidade*, tende para a igualdade entre seus membros.¹³ Os princípios incorporam o ideal de igualdade, seja na exigência de *iguais* liberdades básicas, seja na de *igual* oportunidade justa. Eles também são uma formulação especial de uma concepção geral de justiça que exige *em tese* a igualdade de recursos, e só se afasta desta se os menos favorecidos receberem mais recursos ainda. Rawls entende então que o liberalismo explicitado é um tipo de liberalismo igualitário. O princípio da diferença, que incorpora o ideal de fraternidade, deve ser interpretado, segundo Rawls, como *igualdade democrática*. Nas seções 12 (*Interpretation of the second principle*) e 13 (*Democratic equality and the difference principle*) de *TJ*, Rawls detalha e discute melhor esta interpretação. Há várias razões para sua opção pela *Igualdade Democrática*. A mais importante se baseia no ponto de vista moral, que nos levaria diretamente até esta interpretação.

Mas os princípios podem ser vistos como igualitários na medida em que aceitam a desigualdade social e econômica, ainda que qualificada. Rawls entende que a injustiça é simplesmente a desigualdade que não beneficia *a todos*, e, desde que isso não fosse o caso, ou seja, desde que as desigualdades operem beneficiando aqueles que ficam com as parcelas menores, então, desigualdades podem ser aceitas. Os princípios gerariam uma tendência à igualdade, especialmente o princípio da diferença, porque incorpora algo do princípio da reparação (*principle of redress*) e providencia uma interpretação social ou política do princípio da fraternidade: numa sociedade justa, os cidadãos não aceitam que uns sejam mais ricos do que outros, se principalmente os pobres não se beneficiam disto, ficando em situação melhor do que na igualdade total. O princípio de diferença, quanto aos recursos sócio-econômicos, não implica em se pensar só com na igualdade, já que a produção destes recursos pode ser influenciada pela sua distribuição, e uma produção maior pode gerar uma parcela maior para os menos favorecidos. O que parece estar pressuposto neste raciocínio de Rawls é que não existe sentido em aplicarmos às liberdades e direitos básicos o princípio da diferença, que justifica aquelas desigualdades que melhoram a situação dos

¹³ cf. *TJ s. 17, p. 100*.

menos favorecidos, pois não faz sentido pensarmos em distribuir de modo desigual o que é um conjunto indivisível, ainda mais tentando justificar esta desigualdade através de melhorias para os menos favorecidos. Uma repartição igual de direitos e liberdades será sempre indiferente à sua própria existência, ao passo que uma igualdade estrita na repartição de bens econômicos e sociais pode provocar uma produção menor destes bens.

Podemos legitimamente nos incomodar com este raciocínio de Rawls. Ele implica em duas intuições um tanto quanto antagônicas sobre a noção de igualdade. Primeiro aceita-se que a igualdade é o resultado de um acordo hipotético justo (sob um véu de ignorância sobre se seremos favorecidos ou não). Mas, em seguida, aceita-se que se uma desigualdade econômica melhora a situação dos que ficarem com menos, então ela seria também resultado do acordo hipotético, seria endossada. Mas como saberemos se a situação total, com a desigualdade, é melhor do que a situação igualitária? Porque não poderíamos usar o mesmo raciocínio para o caso das liberdades básicas? Por exemplo, suponha que alguém argumente que uma desigualdade constitucional na liberdade de expressão, dando mais liberdade a parte da população, incrementaria a liberdade de expressão dos que ficassem com menos, pois eles teriam mais desta liberdade do que na igualdade estrita, e logo, tal desigualdade é justa. Nós acharíamos isso muito estranho e perguntaríamos por que a igualdade estrita não a incrementaria ainda mais, já que dividiria o direito em partes iguais. Igualmente, pode-se achar estranho justificar desigualdades econômicas alegando que os que ficam com menos recursos estão melhor *ainda*, pois o *ainda* é a situação em que os recursos totais *com a desigualdade* sejam divididos *igualmente*. Talvez o ponto seja apenas de realismo político. Mas filosoficamente percebe-se uma ambigüidade no princípio da diferença de Rawls. Ele está justificando desigualdades tanto pelo “argumento do incentivo”, quanto pelo argumento da reparação. Na primeira, é como se ele questionasse se a desigualdade *não incentiva* os ricos a trabalharem para os pobres, e então, porque não considerá-la justa? Na segunda é como se ele nos alertasse para que adotemos a igualdade (econômica), exceto quando a desigualdade repara desequilíbrios anteriores e tendem a tornar iguais as oportunidades dos menos favorecidos. Estas desigualdades, por exemplo, salários maiores para os grupos mais pobres, seriam permitidas do ponto de vista dos menos favorecidos.

Rawls argumentou que seu raciocínio do *máximo mínimo possível* (chamemos de raciocínio *maxmin*) incorporava a intuição de priorizar a

igualdade racionalmente. Como as partes não sabem qual será sua posição na sociedade, é racional garantirem, em tese, *parcelas iguais*, ou seja, a maior parcela do mínimo, no caso, será a igualdade. Se as partes raciocinam assim, é porque entendem que a *desigualdade significa parcelas desiguais que deixam quem tem menos com menos do que poderia em uma situação de igualdade* (chamemos isto de intuição 1). O argumento prossegue afirmando que desigualdades seriam permitidas apenas se beneficiassem os menos favorecidos. Isso traz à tona a possibilidade de que desigualdades sejam justificadas, contrariando o aspecto inicial de escolha igualitária. Poderíamos justificar desigualdades alegando serem necessárias para um mínimo maior. Rawls, como já sabemos, defende que se há condições materiais efetivas de se estabelecer as liberdades básicas civis e políticas, grosso modo como as conhecemos, então as partes escolheriam uma *distribuição igualitária destas liberdades*. Apenas quanto às desigualdades sócio-econômicas, Rawls admite que parcelas desiguais poderiam ser justificadas por um tipo de *argumento do incentivo*: se e somente se a desigualdade funciona, no esquema de instituições sociais, como um incentivo que cobre custos do treinamento e incrementa a produtividade, melhorando as perspectivas dos menos favorecidos, então elas seriam racionalmente aceita pelas partes, pois assegurariam mais do que o mínimo sob a igualdade. Neste caso, *a desigualdade significa parcelas desiguais que deixam quem tem menos com mais do que teria em uma situação de igualdade* (chamemos isto de intuição 2).

Mas é estranho que duas intuições diferentes estejam operando neste raciocínio. *Maximin*, para Rawls, incorpora tanto um argumento pela igualdade quanto pela desigualdade. Defendendo a igualdade (política), Rawls pensa que maximin sugere implicitamente que é racional para alguém, que não sabe qual será sua situação na sociedade, escolher parcelas iguais para todos. De outro modo, se escolhe parcelas desiguais, corre-se o risco de se ficar com menos do que se poderia, e isto seria irracional. Defendendo a desigualdade (econômica), Rawls pensa que ele sugere que, se parcelas desiguais podem incrementar a situação dos que ficam com menos, então elas devem ser apoiadas. Mas de onde Rawls retira a necessidade de considerar isto deste modo? As considerações imparciais se estruturavam em torno das condições equitativas do acordo original, que compreendem as distribuições naturais e sociais contingentes como arbitrárias do ponto de vista moral. Por isso Rawls colocava o véu de ignorância sobre as partes. Então, sua complacência com a desigualdade só pode ser devida às considerações de

exequibilidade (o que eu chamei acima de realismo) combinadas com sua compreensão do funcionamento da sociedade, o que ele chama de teoria das instituições sociais, e que como teoria factual, pode ser aceita pelas partes sob o véu de ignorância.

G. A. Cohen¹⁴ reforça estas dúvidas acerca do igualitarismo do princípio da diferença. Ele lembra que tanto posições políticas de esquerda quanto de direita utilizam um tipo de argumento semelhante ao princípio da diferença quando avaliam as desigualdades.¹⁵ A esquerda reforça a preocupação com a eliminação ou diminuição dos prejuízos a que estão sujeitos os empobrecidos, e tende a questionar as desigualdades existentes supondo que, se eliminadas, a situação dos menos favorecidos seria grandemente melhorada; do outro lado, a direita reforça a preocupação com os incentivos que melhorem a produção e a eficiência econômica, e tende a justificar as desigualdades existentes, que supostamente estão melhorando em contrapartida a situação dos pobres. Como o ponto de partida real de nossos debates é uma sociedade extremamente desigualitária, que educa as pessoas a concordarem e sustentarem atitudes desigualitárias, Cohen não acredita que o argumento do incentivo seja procedente, e que, por isso, o princípio da diferença deve implicar, nestas circunstâncias, a maior igualdade possível.

Para ele há duas leituras possíveis deste princípio na obra de Rawls, leituras que explicitam a ambigüidade presente nos argumentos de Rawls.¹⁶

¹⁴ Op. cit.

¹⁵ A direita tende a usar outras formas de defesa da desigualdade, como pelo "merecimento", pela "titularidade" (propriedade legítima) e pela utilidade. Cohen argumenta que a esquerda não compartilha estes princípios. Não é mencionado por Cohen que eles podem receber formulações que não se coadunam com a existência das vastas desigualdades existentes, como quando o merecimento se transforma num tipo de argumento pela "necessidade" (um tipo de merecimento anterior a qualquer outro), quando a titularidade se transforma numa defesa da propriedade comum ou da maior influência do esforço da comunidade e seus recursos naturais e sociais mais amplos como um todo se comparados com o esforço individual, e quando a utilidade focaliza não o crescimento econômico, mas o benefício e o desenvolvimento humano implicados nas relações sociais. Por exemplo, com ajuda do princípio da utilidade marginal decrescente pode-se defender a equalização da renda como maximizadora da utilidade geral. (cf. NATHANSON 1998: 19-22, 29-30, 41-51; FEINBERG 1967: cap. 168-173)

¹⁶ O princípio da diferença endossa desigualdades que são boas para os membros em pior situação: "in this matter there is a certain ambiguity of formulation in Rawls..." (Cohen 1992: 266; grifo nosso). Mais adiante, destacando o endosso de desigualdades vinculadas aos incentivos especiais para pessoas de talento, Cohen diz que "Rawlsian justice condemns such incentives, and that no society whose members are *themselves unambivalently* committed to the difference principle need use special incentives to motivate talented producers" (1992: 310; grifo nosso) e "I believe that it reflects an unresolved tension in the Rawlsian architectonic, one that underlies the difficulties exposed in these lectures. That underlying tension is between a *bargaining* conception and a *community* conception of social relationships." (idem:

Uma leitura rigorosa (*strict reading*) do princípio vincula-se ao argumento da fraternidade e à “cultura de igualdade” ou ethos igualitário, que Rawls sustenta, como vimos, em várias passagens; outra, uma leitura vaga ou frouxa (*lax reading*) do princípio, vincula-se ao argumento do incentivo e ao realismo econômico, também rawlsianos. Rawls não percebe nenhum problema na compatibilização do princípio da diferença com as desigualdades, se isto é necessário em termos de incentivo aos mais talentosos e produtivos para melhorar a situação dos menos favorecidos: contra as alternativas liberais-naturais (do tipo *laissez-faire*), Rawls exige que haja benefícios para os menos favorecidos de maneira que o mecanismo social funcione para o bem de todos e em especial para o bem dos desfavorecidos. Mas como averiguar esta necessidade de incentivos e estas melhorias? Para G. Cohen, Rawls caiu no tipo de ilusão do “argumento do incentivo” que a direita política sustenta como forma de racionalizar a desigualdade em favor dos grupos dominantes, e o mesmo problema levantado contra a interpretação liberal-natural (a incompatibilidade da desigualdade natural, que gera benefícios para os mais talentosos e aquinhoados *pela sorte*, com a igualdade política democrática de fundo, que exige transferências, como forma de respeito pelos menos favorecidos) pode ser levantado contra tal leitura do princípio da diferença.

In my view, the difference principle, conceived as one that would govern a just society, condemns as unjust those existing inequalities which are necessary to benefit the worst off *where that necessity reflects the intentions of the talented rich.*¹⁷

O principal ponto é que o argumento do incentivo tem muito em comum com um tipo de argumento chantagista, como aquele de um seqüestrador que disfarça sua decisão e intenção malévola contra uma criança raptada argumentando em terceira pessoa que, a menos que o pagamento seja efetuado, seqüestradores não devolverão os raptados, e por isso, os pais devem pagar o solicitado. Ora, se o argumento é tomado em primeira pessoa,

325) Acredito que isto é uma outra maneira de expor a tensão entre o contratualismo hobbesiano e o kantiano, como sugeridos por nossa discussão anterior do argumento contratual e nas interpretações de KYMLICKA e HAMPTON, em que podemos acrescentar a tensão entre uma racionalidade agencialmente relativa e uma agencialmente neutra, sugeridas por NAGEL (1986; 1991) e VITA (1998).

¹⁷ G. COHEN, idem: 325 (grifo meu).

teríamos tal seqüestrador dizendo “eu não devolverei a criança se não me pagares”. Ele torna verdadeira a premissa factual mais importante do argumento. É isso que o argumento do incentivo representaria. Ele, em terceira pessoa, defende que, a menos que exista desigualdade, a situação dos pobres será pior. Na verdade, para Cohen, o que se diz é: nós, talentosos e produtivos, não estamos querendo fazer o que poderia melhorar a situação dos menos favorecidos (e ainda deixar-nos numa situação melhor do que a deles, seja por que ainda ficaríamos *individualmente* com mais recursos, seja porque continuaríamos com mais talentos e qualidades que por si nos colocam numa situação melhor que a dos menos favorecidos). De fato, nós trabalharemos menos e os pobres terão uma situação pior”.¹⁸

Para G. Cohen, desigualdades sociais justificadas com o argumento do incentivo aparecerão benéficas ou neutras para os interesses dos que estão na base da pirâmide social somente quando aceitamos estruturas desiguais e/ou atitudes desigualitárias que *ninguém que afirmasse o princípio da diferença aceitaria sem protesto*. Num exemplo do próprio Cohen, cuidados médicos estatais desiguais para pacientes que pagam mais pelos serviços podem ser aparentemente justificados pelo benefício proporcionado aos pobres com a utilização destes recursos na melhora geral dos serviços, mas esta ajuda só é possível num contexto anterior de desigualdade que reflete desigualdades estruturais e atitudes desigualitárias que não foram demonstradas como benéficas aos pobres. Neste contexto estrutural de desigualdade, o princípio da diferença, bem interpretado, deveria ser lido na sua versão rigorosamente igualitária, ou “estrita”. Na verdade, igualitários deveriam apoiar um tipo de máxima complexa, que não é nem a igualdade nem o princípio da diferença, e que nos pede para melhorarmos o máximo possível a situação dos menos favorecidos. As implicações práticas desta máxima complexa seriam as mesmas do princípio “estrito” da diferença.

Por causa da presunção em favor da igualdade ou do que Rawls chamará de senso de justiça espalhado entre cidadãos de uma sociedade bem ordenada, a motivação individual das pessoas não poderia ser a de apoiar a versão vaga ou frouxa (*lax*) do princípio da diferença, que exige incentivos baseados apenas no auto-interesse. Ora, haveria uma incoerência entre esta

¹⁸ Diante deste tipo de pleito, o pobre pode perguntar: “Given that you would still be much better than we are if you worked as you do now at 60 percent tax, *what justifies your intention to work less if the tax rises to that level?*” (COHEN, idem: p.300-1)

atitude e a afirmação do princípio de que desigualdades só se justificam se beneficiarem os menos favorecidos, o que, de início, já inclinou a pessoa em favor dos menos favorecidos e não do seu próprio interesse. Isso significa que o princípio justificaria incentivos para eliminar a miséria, para induzir pessoas a empreenderem trabalhos particularmente árduos e desprazerosos (o que implica que a desigualdade não é constitutiva deste tipo incentivos), mas não aqueles incentivos para atrair pessoas talentosas para que desenvolvam sua capacidade em favor da comunidade, geralmente em ocupações que não são exaustivas. Nós podemos necessitar de desigualdades para encorajar a eficiência e poderia ser tolo não aceitar isto na prática em algum grau, mas não se segue disto que tal seja um requerimento de justiça, se a justiça é definida nos termos democrático-igualitários rawlsianos.¹⁹

Retomando uma frase de J. Cohen, esta versão estrita do Princípio da diferença não poderia aceitar arranjos sociais que como um conjunto sejam mais vantajoso para mais favorecidos, não impondo nenhum teto para as posições superiores. Se a única desigualdade que se justifica é aquela que favorece as posições inferiores de um modo que não reflita atitudes desigualitárias dos mais favorecidos e estruturas desiguais anteriormente postas, devemos endossar que a melhor interpretação do princípio da diferença seja aquela que prevê que sejam transferidos recursos dos mais ricos para os mais pobres até o limite em que eles não possam, objetivamente, trabalhar, forçando assim uma estrutura básica que seja, no conjunto, mais favorável para os últimos, com as menores desigualdades possíveis ou com a

¹⁹ Podemos estender o argumento, das pessoas naturalmente talentosas, que em geral acabam ocupando os melhores trabalhos com melhores salários, àqueles que ocupam posições de poder econômico no mercado, e que exigem um preço alto para que favoreçam a comunidade com mais investimentos, recolhimento de impostos, e melhorias sociais diretas, qual seja, sua apropriação privada de amplos recursos que serão gastos com preferências supérfluas, se comparadas com as necessidades urgentes dos menos favorecidos, além, numa leitura marxista, do controle autoritário sobre os meios de produção em suas esferas de empreendimento, e sobre os meios políticos. Por outro lado, tanto para o caso dos talentosos quanto para os que chegaram às posições mais favorecidas no mercado, o argumento de Cohen pode ser questionado quanto a sua exequibilidade e racionalidade para economias de mercado em grandes e complexas sociedades (argumento do realismo econômico quanto à virtude moral; cf. BRENNAN, 1996). Rawls poderia ser lido como uma resposta a este tipo de questionamento realista, já que a crítica expressa um tipo de ceticismo quanto ao argumento ético em geral. Além disso, como muito bem esclarece Cohen, não é verdade que um agente moral preocupado com a justiça teria de se preocupar o tempo todo em cada decisão econômica com as pessoas desafortunadas, já que um ethos igualitário implicaria na não necessidade disto, entre outros motivos por que as pessoas teriam internalizado princípios que restringiriam seu auto-interesse (de alguma maneira relevante).

maior igualdade possível que seja em benefício da melhoria das condições de vida na comunidade.

Esta interpretação do PD, ou seja, que ele autoriza toda transferência dos ricos para os pobres até aquele limite em que os ricos não possam trabalhar, foi-me sugerida pelo Professor e Juiz da Suprema Corte portuguesa, José de Souza e Brito. Também encontramos tal interpretação em Joel Feinberg, que escreve que Rawls está sugerindo um padrão estrito e exigente de igualdade econômica que se aplica não só às necessidades básicas, mas à riqueza total da sociedade, exigindo quinhões mais iguais mesmo que todos já possuam um nível básico de necessidades já satisfeito. (cf. 1973: 163). Parece que Feinberg entende que a diminuição da arbitrariedade nas desigualdades enquadra de tal modo o argumento do incentivo, que tal incentivo qualificado será menor que as desigualdades em geral aceitas. Na verdade, como Cohen reconhece, Rawls não endossa as vastas disparidades de renda presentes nos EUA e na Inglaterra atuais. Contra o pensamento neoliberal dominante, Rawls pode aceitar esta conclusão de Feinberg: “qualquer princípio material (de justiça econômica) terá de dar grande importância à manutenção das diferenças de riqueza dentro de limites razoáveis, mesmo depois de satisfeitas todas as necessidades básicas.” (idem)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEJANDRO, R.. *The limits of Rawlsian Justice*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1998.

BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

BONELLA, A. E.. *Justiça como Imparcialidade e Contratualismo*. Campinas, UNICAMP (Tese), 2000.

_____. “Fatos, Lógica e Moralidade”. In; DUTRA, Luiz Henrique & MORTARI, César. *Ética*. Florianópolis: UFSC, 2005.

_____. “A Moralidade Demanda Prescrições Universais?” In: *Ethic@*

An International Journal for Moral Philosophy, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 135-143, 2004.

_____. "Prescritivismo e Utilitarismo". In; CARVALHO, M. C. & DALLAGNOL, D. *Utilitarismo e seus críticos*. Florianópolis: UFSC, 2008.

_____. "Multiculturalismo e Igualdade". In: DIAS, M. C. *Filosofia da mente, Ética e Metaética*. RJ: UFRJ, 2011.

BRANDT, R. B. *A Theory of The Good and Right* (1979). Amherst, New York: Prometheus Books, 1998..

CLARK, B. & GINTIS, H.. "Rawlsian Justice and Economic Systems". In: *Philosophy and Public Affairs*, vol 7 (4), pp.302-325, 1978.

COHEN, G. A "On the currency of Egalitarian Justice". In: *Ethics* 99, pp.907-944, 1989.

_____. "Incentives, Inequality and Community". In: PETERSON, Grethe B. *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 263-329, 1992..

_____. "Where the Action Is: On the Side of Distributive Justice". In: *Philosophy and Public Affairs* 26 (1), pp. 03-30, 1997.

COHEN, J. "Democratic Equality". In: *Ethics* 99, pp. 727-751, 1989.

CROCKER, L. "Equality, Solidarity, and Rawls'Maximin". In: *Philosophy and Public Affairs* vol. 7/4, pp. 262-266, 1978.

DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação, crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo, Paulus.

ESTLUND, D. "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls". In: *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 6, N. 1, 1998.

FELIPE, S. T. (org). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

HARE, R. M. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

_____. *Moral Thinking, its levels, method and point*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. *Essays in Ethical Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

LYONS, D. Rawls versus Utilitarianism. In: *The Journal of Philosophy* LXIX, 435-445, 1972.

_____. Utility and Rights. In: PENNOCK J. R. & CHAPMAN J. W. *Nomos XXIV: Ethics, Economics and the Law*. New York and London, New York University Press, 1982.

_____. "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments", In: DANIELS, N. *Reading Rawls*. 1989.

_____. As regras morais e a ética. Campinas: Papirus, 1990.

_____. "Mill's Theory of Justice". In: *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1994.

LOEVINSOHN, E. "Liberty and The Redistribution of Property". In: *Philosophy and Public Affairs* vol 7/4, pp. 226-239, 1978.

MILLER, R. "Rawls and Marxism", In: DANIELS, N. *Reading Rawls*. 1989.

MURPHY, Lian B. 1998. "Institutions and the Demands of Justice". In: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27 number 4.

NAGEL, Thomas "Rawls on Justice". In: DANIELS, N. *Reading Rawls*. 1989.

_____. *Equality and Partiality*. Oxford University Press, 1991.

NATHANSON, S. *Economic Justice*. New Jersey, Prentice Hall, 1998.

RAO, A P. 1992. "Distributive Justice: a Third World Response to Recent American Thought (part I)". *Manuscrito* XV (1), pp. 53-127.

_____. "Distributive Justice: a Third World Response to Recent American Thought (part II)". *Manuscrito* XVI (1), pp. 63-127, 1993.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. 25. ed. Cambridge-Massachusetts: The Belknap Press of the Harvard University. 1995.

_____. Reply to Lyons and Teitelman. In: *The Journal of Philosophy*. LXIX, 18, october 5, 1972.

_____. *Justice as Fairness: a briefer Restatement*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University. (Mimeo.), 1990.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

_____. Introduction to the Paperback Edition. In: *Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press, 1995.

_____. Reply to Habermas. In: *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1995.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

_____. *Collected Papers*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1999..

_____. *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

VITA, A. de. *Justiça Liberal*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. “Pluralismo moral e a acordo razoável”. In: *Lua Nova* 39, pp. 125-148, 1997.

_____. *A Justiça Igualitária e seus críticos*. São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1998.

_____. “Duas interpretações da motivação moral”. In: FELIPE, S. T. (org). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

_____. “Dois tipos de ceticismo moral”. In: *Novos estudos - Cebrap*, n. 55: 143-156, 1999..

WOLFF, R. P. *Understanding Rawls*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Recebido em: setembro de 2011
Aprovado em: novembro de 2011

E-mail do autor: abonella@ufu.br