

Justiça distributiva: possibilidades abertas pelo debate entre Sen e  
Rawls

**Caio Moraes Reis**

Trabalho preparado para apresentação no  
VII Seminário Discente da Pós-Gradua-  
ção em Ciência Política da USP, de 8 a 12  
de maio de 2017.

**Resumo:**

Os debates públicos contemporâneos estão defrontando-se cada vez mais com a necessidade de equilibrar valores políticos em conflito, o que resulta na centralização de considerações normativas na condução da vida social. Nesse cenário, a teoria política assume papel de grande importância, pois dirige sua atenção à elaboração e à avaliação de teorias da justiça que tentam conciliar exigências valorativas divergentes. Nessa discussão, espaço especial deve ser destinado a John Rawls e Amartya Sen, cujas propostas, apesar de guardarem considerável concordância, discordam quanto ao índice da justiça distributiva. O debate teórico que se instala a partir desse debate sugere, assim, uma reconsideração do que pensamos ser importante avaliar em termos de justiça distributiva, de modo que refletir sobre que *equalisandum* é normativamente mais apropriado a uma sociedade democrática contemporânea se torna atividade imprescindível. O intuito desta pesquisa subdivide-se, pois, nas seguintes etapas: 1) reconstrução da concepção de justiça distributiva de Rawls e Sen; e 2) avaliação das críticas de Sen e das capacidades responsivas das proposições de Rawls. Valendo-se de bibliografia primária e secundária, procura-se contribuir para as discussões correntes em torno de possíveis teorias da justiça mediante avaliações dos argumentos contidos nas obras de ambos os autores.

O presente trabalho busca analisar o debate entre John Rawls e Amartya Sen a respeito do *equalisandum* normativamente mais apropriado a uma sociedade justa. O objetivo é contribuir com as discussões correntes sobre teorias da justiça a partir da avaliação das possibilidades e das limitações que as concepções de justiça distributiva de ambos os autores contêm.

Num primeiro momento, a *justiça como equidade* e o “enfoque de capacidades” serão reconstruídos a partir da exposição clara de seus pressupostos e dos compromissos normativos que assumem. Em seguida, o debate será exposto a partir das críticas que Sen oferece à maneira como Rawls equaciona suas demandas por igualdade distributiva, seguidas pelas respostas que Rawls oferece. O debate é encerrado com uma proposta de emenda oferecida por um comentarista, a qual é problematizada. Defende-se, ao fim, que, a despeito dessa proposta bastante convincente de compatibilização entre ambas as concepções, a divergência de seus pressupostos é de tamanha significância que uma análise mais comedida das possibilidades de tal emenda se faz necessária para que constitua, de fato, uma alternativa razoável para o debate.

I

A obra de Rawls está comprometida com a pergunta pelos princípios de justiça mais apropriados a uma sociedade democrática. Identificando a preponderância de alguma forma de Utilitarismo no mundo anglo-saxão, Rawls busca oferecer uma teoria alternativa pertencente à doutrina tradicional do contrato social, a qual, afirma o autor, “representava a melhor aproximação possível de nossas convicções ponderadas de justiça e constituía a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática”<sup>1</sup>.

Segundo sua interpretação, o Utilitarismo consiste numa teoria teleológica, que, por definição, interliga as ideias de justo e bem pela definição do bem independentemente do justo, e pela definição do justo como a maximização do bem. No caso particular do Utilitarismo, que define o bem como a satisfação do desejo racional, os preceitos da jus-

---

<sup>1</sup> RAWLS, John. (2011 [2005]), *O liberalismo político*. Trad.: Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: WMF Martins Fontes. p. XV.

tiça “são derivados do fim único de alcançar o saldo máximo de satisfação”, não importando, senão indiretamente, “o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos, assim como não importa, exceto indiretamente, como cada pessoa distribui suas satisfações ao longo do tempo”<sup>2</sup>. Desse modo, o justo fica submetido ao bem pelo princípio de maximização, podendo comportar, se necessário, a supressão de liberdades básicas em nome do saldo máximo de satisfação.

Em resposta a essa interpretação do Utilitarismo, Rawls assume como premissa fundamental de sua teoria a primazia da justiça, pela qual defende que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”<sup>3</sup>. Sua teoria orienta-se a partir dessa premissa, interpretando-a e avaliando-a.

Antes de prosseguir, cumpre ressaltar que a teoria de Rawls sofreu algumas modificações ao longo do tempo, em virtude de algumas críticas reconhecidas pelo autor como pertinentes. Essas modificações começam a ser observadas já na revisão que o autor empreendeu de seu primeiro livro, *Uma teoria da justiça*<sup>4</sup>, passando por artigos e livros publicados posteriormente. Aqui, pretendo reconstruir sua teoria incorporando as alterações propostas, discutindo apenas as modificações relativas à ideia de bens primários sociais, pois essas modificações são mais pertinentes ao debate sob análise.

A teoria de justiça rawlsiana, denominada pelo autor *justiça como equidade*, conta com três pressupostos, a saber: a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de geração em geração; a ideia de pessoas livres e iguais, detentoras de duas faculdades morais que as capacitam para a cooperação social; e a ideia de sociedade bem-ordenada. A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação desenvolve-se em associação com as demais, justificando-se pelo que Rawls chama de familiaridade com a “cultura política pública de uma sociedade democrática”<sup>5</sup>. Aqui, essas três ideias serão analisadas separadamente, a fim de que se possa, em seguida, demonstrar como estão interligadas.

---

<sup>2</sup> RAWLS, John. (2008 [1971]), *Uma teoria da justiça*. Trad.: Jussara Simões. Rev. Téc. e Trad.: Álvaro de Vita. 3ª ed. (revisada pelo autor). São Paulo: Martins Fontes. pp. 31-32.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> RAWLS, John. (2003 [2002]), *Justiça como equidade: uma reformulação*. Org.: Erin Kelly. Trad.: Claudia Berliner. Rev. Téc. e Trad.: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes. p. 7.

A cooperação social é orientada por “regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta”<sup>6</sup>. Os termos equitativos que regem a cooperação social consistem naqueles que cada participante pode razoavelmente<sup>7</sup> aceitar sob condição de igual aceitação por todos os demais. Aqui, faz-se presente a ideia de reciprocidade, pela qual “todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado”<sup>8</sup>. Por fim, Rawls afirma a existência de uma ideia de vantagem ou bem racional<sup>9</sup> em cada participante, especificando por essa ideia o que cada um que coopera busca promover do ponto de vista do seu próprio bem. Portanto, pensar a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração a outra consiste em supor a existência de termos reconhecidos e seguidos por todos na busca individual pelo seu próprio bem racional, devendo haver benefício a todo aquele que cumprir seu papel segundo os termos previamente acordados.

A ideia de que as pessoas são livres e iguais parte do reconhecimento de duas faculdades morais em cada cidadão, a saber: a capacidade de ter um senso de justiça, isto é, de “compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles)”; e a capacidade de formar uma concepção do bem, ou seja, de “ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem”, sendo essa concepção uma ordenação de fins últimos que compõem o que tem valor na vida humana, o que uma pessoa considera uma vida digna<sup>10</sup>. Essas duas faculdades morais capacitam as pessoas à cooperação

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>7</sup> A noção de razoabilidade, em Rawls, quando referente a um atributo da aceitação dos indivíduos, assume sentido específico, qual seja: a disposição ao reconhecimento de um princípio equitativo e das obrigações decorrentes desse princípio para o estabelecimento de termos equitativos de cooperação, ainda que essas obrigações levem à supressão de interesses particulares. Quando, porém, associada a uma concepção política de justiça ou a uma doutrina abrangente, refere-se a uma inteligibilidade interna, derivada da organização racional de determinados valores extraídos de uma tradição de pensamento. Cf. Rawls, 2003, p. 9 para o primeiro caso; e Rawls, 2011, p. 70 para o segundo.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>9</sup> Rawls defende que cada pessoa possui uma concepção de bem que busca realizar ao longo da vida. Para tanto, os cidadãos dispõem seus esforços e seus recursos segundo um plano racional de vida. Não há, portanto, comprometimento com qualquer ideia de bem. A racionalidade, por sua vez, é tida aqui como um cálculo entre meios e fins, com o intuito de atingir e maximizar os fins pelos meios mais adequados a tal objetivo. Cf. Rawls, 2011, Conferência V, §2.

<sup>10</sup> Rawls, 2003, p. 26.

social, o que leva à sua definição enquanto “pessoas morais”. Rawls concebe que os cidadãos, entendidos sob essa concepção estritamente política de “pessoa moral”, detêm duas faculdades morais que as capacitam à cooperação e cuja realização e exercício constituem seus dois interesses de ordem superior, aos quais se subordina outro interesse de alta ordem, pelo qual buscam realizar suas respectivas concepções de bem. Nas palavras de Rawls, “essa concepção de pessoa confere primazia reguladora aos dois interesses de ordem superior, de modo a se considerar que as pessoas morais tenham a capacidade e o desejo de cooperar com outros por vantagens mútuas segundo termos equitativos; e isso implica um desejo regulador de conformar a busca de um bem individual, tanto quanto as demandas que um indivíduo faz aos demais, aos princípios públicos de justiça que todos podem razoavelmente aceitar”<sup>11</sup>.

A igualdade entre as pessoas fundamenta-se na consideração de que todos os cidadãos possuem essas mesmas faculdades morais num grau mínimo essencial, de modo que todos são aptos para participar plenamente da cooperação social ao longo de toda a vida. A liberdade, por sua vez, está atrelada a dois outros aspectos. O primeiro consiste no fato de nenhum indivíduo estar obrigado a uma determinada concepção de bem, isto é, os cidadãos são independentes de qualquer concepção específica do bem, podendo rever e modificar suas próprias convicções se assim o desejarem. O segundo aspecto consiste na condição dos cidadãos de “fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas”<sup>12</sup>, o que significa dizer que os cidadãos se consideram autorizados a fazer reivindicações às suas instituições básicas para promover suas concepções do bem, desde que compatíveis com a concepção pública de justiça<sup>13</sup>.

A ideia de sociedade bem-ordenada supõe três aspectos básicos, a saber: (i) que todos os cidadãos reconhecidamente aceitam os mesmos princípios de justiça; (ii) que as instituições sociais fundamentais reconhecidamente respeitam os princípios de justiça; e (iii) que todos os cidadãos possuem um senso “normalmente efetivo” de justiça, isto é,

---

<sup>11</sup> No original: “[...] this conception of the person give regulative primacy to the two highest-order interests, so that moral persons are said to have both the capacity and the desire to cooperate on fair terms with others for reciprocal advantage; and this implies a regulative desire to conform the pursuit of one’s good, as well as the demands one makes on others, to public principles of justice which all can reasonably be expected to accept”. Cf. RAWLS, John. (1982), “Social unity and primary goods”. In: SEN; WILLIAMS (eds.). *Utilitarianism and beyond*. New York/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l’Homme.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>13</sup> Sobre a ideia de pessoas livres e iguais, cf. Rawls, 2003, §7.

reconhecem nos princípios de justiça uma perspectiva comum a partir da qual suas reivindicações podem ser julgadas. Uma sociedade bem-ordenada pode ser definida, portanto, pela existência de uma concepção pública de justiça aplicada às instituições sociais fundamentais, em relação à qual os cidadãos arbitram suas exigências e suas expectativas em matéria de justiça política<sup>14</sup>.

Entender a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social envolve, por conseguinte, a consideração dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, uma vez que a cooperação da qual participam é regida por termos reconhecidamente aceitos por todos graças às faculdades morais que possuem. Ademais, é em virtude de sua liberdade e de sua igualdade quanto às faculdades morais que a concepção pública de justiça se estabelece como parâmetro reconhecido para a cooperação e para a busca de concepções racionais e individuais do bem.

A partir desses pressupostos, Rawls identifica um problema intrínseco à sociedade: a existência coetânea de uma identidade e de um conflito de interesses. De um lado, todos reconhecem que a cooperação social torna possível uma vida melhor em comparação a um cenário em que cada um dependesse de seus próprios esforços. Por outro lado, todos buscam uma parcela maior das vantagens oriundas dessa cooperação a fim de realizar seus fins. Esse problema impõe a necessidade de uma concepção pública de justiça definida por princípios que atribuam direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definam a distribuição das vantagens oriundas da cooperação social, adequando-se a três imperativos de qualquer teoria que se aplique a esse cenário: a coordenação ou compatibilização dos planos individuais, evitando frustrações graves de expectativas legítimas; a eficiência na realização dos objetivos sociais; e a estabilidade do esquema de cooperação social, derivada do cumprimento voluntário das suas normas básicas<sup>15</sup>.

Definindo o cenário sobre o qual sua teoria se desenvolverá, Rawls apresenta três pontos básicos que delimitam o âmbito de aplicação de sua teoria. Primeiro, o endereçamento da *justiça como equidade* a uma sociedade democrática, pois a suposição de que os termos devam ser equitativos e de que todos devam se beneficiar de sua participação

---

<sup>14</sup> Sobre a ideia de sociedade bem-ordenada, cf. Rawls, 2003, §3 e Rawls, 2008, §1.

<sup>15</sup> Sobre a conformação da concepção pública de justiça ao equacionamento desses aqui chamados imperativos, cf. Rawls, 2008, §1.

na cooperação não abre espaço a um arranjo político-institucional que não seja democrático. Segundo, a definição da estrutura básica da sociedade<sup>16</sup> como objeto da teoria da justiça, isto é, como terreno no qual os princípios de justiça se aplicam e sobre os quais são exercidos. Terceiro, a circunscrição da *justiça como equidade* à tradição do Liberalismo Político, o que implica a articulação de determinados valores morais à luz de alguns aspectos próprios à relação política. Em outras palavras, a *justiça como equidade* volta-se apenas à estrutura básica da sociedade, lidando com valores e princípios exclusivamente políticos. Do arcabouço do Liberalismo Político, a implicação mais importante para o presente trabalho é a consideração do fato do pluralismo razoável como pressuposto de uma sociedade democrática. Por pluralismo razoável, considera-se o fato de que uma diversidade de doutrinas abrangentes<sup>17</sup> e razoáveis, muitas vezes inconciliáveis, é um aspecto permanente de uma sociedade democrática. Assim pontuado, o fato do pluralismo razoável impõe o problema da convivência entre doutrinas abrangentes inconciliáveis entre si a partir do endosso de uma concepção pública eminentemente política de justiça.

A esse problema, Rawls responde com seus dois princípios de justiça:

1º princípio: *Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos.*

2º princípio: *As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade.*<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Por estrutura básica, Rawls concebe “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social”. Cf. *Ibidem*, p. 8.

<sup>17</sup> Uma doutrina abrangente é aquela que “inclui concepções do que se considera valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que devem conformar grande parte de nossa conduta não política (no limite, nossa vida como um todo)”. Cf. Rawls, 2011, Conferência V, especialmente p. 206.

<sup>18</sup> O enunciado dos dois princípios foram alterados por Rawls ao longo de suas publicações. Aqui, adotei a versão apresentada em *Justice as fairness: a reformulation* [Justiça como equidade: uma reformulação], uma vez que Rawls pretendia, nessa obra, reformular sua teoria. Cf. Rawls, 2003, p. 60.

A formulação de ambos os princípios pressupõe que a estrutura social tem duas partes mais ou menos distintas, sendo que cada princípio se aplica a uma dessas partes. Distinguem-se “os aspectos do sistema social que definem e garantem iguais liberdades fundamentais, e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades sociais e econômicas”<sup>19</sup>.

O primeiro princípio determina que as liberdades básicas sejam iguais, estabelecendo um regime constitucional justo. Essas liberdades básicas constituem um conjunto no qual se inserem liberdades civis (liberdade de pensamento e de consciência; liberdade de associação; integridade física e psíquica da pessoa), políticas (direito ao voto e à participação política) e os direitos e liberdades abarcados pelo Estado de Direito<sup>20</sup>. O segundo princípio aplica-se à distribuição de renda e riqueza e à estruturação de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade, definindo um regime em que “cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles”<sup>21</sup>, a partir do qual a distribuição de renda e riqueza, embora não precise ser igual, deva ser vantajosa para todos, especialmente os menos favorecidos.

Esses princípios devem ser dispostos segundo uma ordem serial, o primeiro sendo prioritário ao segundo, e a igualdade equitativa de oportunidades sendo prioritária ao princípio de diferença, especificado pela segunda parte do segundo princípio. Desse modo, as violações das liberdades básicas protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas. As liberdades fundamentais só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito umas com as outras.

A despeito dessas especificações, um problema ainda persiste em relação à interpretação dos dois princípios, mais especificamente do segundo: existem várias maneiras de proporcionar vantagens a todos. Como escolher entre essas possibilidades? Para responder a essa pergunta, Rawls adotará a interpretação chamada “igualdade democrática”, que divide o segundo princípio entre os termos que especificam que (a) as desigualdades devem estar associadas a cargos e posições *acessíveis a todos* (b) para o *benefício de todos*. O princípio de igualdade equitativa de oportunidades refere-se à primeira parte do

---

<sup>19</sup> Rawls, 2008, p. 74.

<sup>20</sup> Cf. Rawls, 2003, §13.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, p. 61.

segundo princípio e defende que as posições mais favorecidas não sejam acessíveis a todos apenas no sentido formal, mas que, efetivamente, as pessoas tenham condições equitativas de as alcançar, de modo que a influência das contingências sociais e do acaso natural sobre as parcelas distributivas seja atenuada. “[...] os que estão no mesmo nível de talento e capacidade, e têm a mesma disposição de usá-los, devem ter as mesmas perspectivas de êxito, seja qual for seu lugar inicial no sistema social”<sup>22</sup>.

Já o princípio de diferença, que se refere à segunda parte do segundo princípio, define que “as expectativas mais elevadas dos que estão em melhor situação serão justas se, e somente se, fizeram parte de um esquema que eleve as expectativas dos membros mais desfavorecidos da sociedade”<sup>23</sup>. Com efeito, o princípio de diferença define um critério para a escolha de uma determinada distribuição de vantagens sociais frente a um cenário em que o acesso a cargos e posições de responsabilidade e prestígio sejam regulados por um regime equitativo. Tudo o que é necessário é identificar o estrato social menos favorecido e determinar sua preferência racional, a fim de decidir se a proposta aumenta sua expectativa de vantagens sociais e, com isso, é considerada justa; ou se a diminui e, assim, é considerada injusta e, por fim, rejeitada. “[...] por maiores que sejam as desigualdades em termos de renda e riqueza, e por mais que as pessoas queiram trabalhar para ganhar uma parte maior da produção, as desigualdades existentes devem efetivamente beneficiar os menos favorecidos. Caso contrário, as desigualdades não são permissíveis”<sup>24</sup>. Desse modo, a injustiça passa a ser definida e medida por quanto mais as expectativas dos mais favorecidos se elevam em detrimento das expectativas dos menos favorecidos, violando os princípios de justiça.

Por meio dessa interpretação, Rawls propõe pensar um sistema justo de instituições, tanto em seu estabelecimento quanto em sua administração, a partir da ideia de justiça procedimental pura. Essa ideia verifica-se pela inexistência de um critério independente do procedimento em questão para definir o resultado correto; ao contrário, considera-se que um procedimento correto em si mesmo necessariamente produz um resultado justo, contanto que tenha sido aplicado corretamente. Com efeito, Rawls pensa a estrutura básica como um procedimento justo, no qual quaisquer desigualdades de expectativas

---

<sup>22</sup> Rawls, 2008, p. 88

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>24</sup> Rawls, 2003, pp. 90-91.

dela originadas serão invariavelmente justas. A justiça distributiva é, assim, entendida como um caso de justiça procedimental pura.

As expectativas dos cidadãos, mencionadas acima, respondem à necessidade de definir um critério objetivo para fazer comparações interpessoais que todos possam reconhecer e aceitar. As comparações entre os mais e os menos favorecidos, colocadas pelo princípio de diferença, são feitas a partir das expectativas de bens primários sociais, isto é, a partir do índice de bens primários que um indivíduo pode almejar ao longo de sua vida, que constituem o objeto das reivindicações apropriadas que os indivíduos podem fazer uns aos outros e à estrutura básica a partir dos dois princípios de justiça. Logo, torna-se imperativo definir os bens primários, que possuem papel central na concepção de justiça distributiva de Rawls.

Inicialmente, Rawls define os bens primários sociais como “coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje”<sup>25</sup>. Tomando categorias amplas, os bens primários consistem em “direitos, liberdades e oportunidades, bem como renda e riqueza”, além das bases institucionais do autorrespeito<sup>26</sup>. A adoção desse índice não envolve a preocupação com o nível de satisfação individual que um determinado conjunto de bens primários enseja, pois, de acordo com Rawls, “presume-se que os membros da sociedade são pessoas racionais, capazes de ajustar suas concepções do bem à própria situação”<sup>27</sup>, de modo que, se suas expectativas forem relativamente baixas, deverão ajustar seus fins últimos para compatibilizar suas reivindicações com os termos equitativos da cooperação de que fazem parte.

Uma vez que tenha percebido uma possível ambiguidade nessa definição, possibilitando a interpretação de que os bens primários estejam associados a concepções específicas e abrangentes do bem, Rawls decide reformular seu enunciado, denominando os bens primários como características institucionais que constituem “condições [de fundo] necessárias para a realização das faculdades da personalidade moral e [...] meios polivalentes para uma variedade suficientemente ampla de fins últimos”<sup>28</sup>. Segundo essa defi-

---

<sup>25</sup> Rawls, 2008, p. 110. Uma definição mais completa de bens primários encontra-se em pp. 108-113, 314.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p; 112.

<sup>28</sup> No original: “[...] the primary goods are necessary conditions for realising the powers of moral personality and are all-purpose means for a sufficiently wide range of final ends [...]”. A associação dos bens primários aos interesses de ordem superior resulta de uma tentativa de resposta a críticas de Kenneth Arrow

nição, os bens primários estão associados aos dois interesses de ordem superior de desenvolvimento e exercício das duas faculdades morais, que especificam sua importância relativa à formação e à busca racional por uma concepção do bem. Mais especificamente, essa associação estrutura-se em termos de necessidade, pois os bens primários passam a figurar como “coisas geralmente requisitadas, ou necessárias, por cidadãos enquanto pessoas livres e iguais que buscam avançar concepções do bem (admissíveis e determinadas)”<sup>29</sup>. Nessa reformulação, Rawls também especifica os bens primários em cinco categorias, quais sejam:

(a): *direitos e liberdades básicos (liberdade de pensamento e de consciência etc.)*, que constituem as instituições de fundo necessárias para o desenvolvimento das duas faculdades morais;

(b): *liberdade de movimento e livre escolha de ocupação*, que necessárias ao exercício das duas faculdades morais;

(c): *poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade*, necessários ao escopo de várias capacidades dos indivíduos;

(d): *renda e riqueza*, compreendidos como meios polivalentes para a realização de uma ampla variedade de fins últimos;

(e): *bases sociais do autorrespeito*, entendidas como aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os indivíduos percebam sua importância enquanto pessoas morais e realizem seus interesses de ordem superior, realizando seus fins últimos com autoconfiança.<sup>30</sup>

Essa interpretação dos bens primários será consolidada em escritos posteriores, nos quais Rawls define os bens primários como

diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem. [...] são as coisas necessárias e exi-

---

e Amartya Sen. Embora alguns pontos levantados por ambos os autores sejam semelhantes, somente o teor das críticas de Sen serão analisadas no âmbito deste trabalho, mais adiante. Por ora, apenas as alterações sugeridas por Rawls são pertinentes. Cf. Rawls, 1982, p. 166. Sobre as críticas de Arrow, cf. ARROW, Kenneth. (1973), Some ordinalist-utilitarian notes on Rawls's theory of justice. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 9, pp. 245-263.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 165-166.

gidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Esses bens são coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar.<sup>31</sup>

A ideia de que os bens primários respondem a necessidades dos cidadãos enquanto pessoas morais, isto é, pensados segundo uma concepção política, deriva, assim, de uma concepção política dos indivíduos e da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação social<sup>32</sup>.

A justificação que Rawls apresenta para seus dois princípios é pensada pelo prisma do contratualismo, o que implica afirmar que os princípios de justiça derivam de uma situação inicial de escolha, cuja configuração condiciona a escolha da concepção pública de justiça. Por isso, deve ser possível eleger uma interpretação “filosoficamente preferida” das condições necessárias para impor restrições razoáveis aos argumentos utilizados pelos participantes para defender ou rejeitar concepções de justiça. Nas palavras de Rawls, esse acordo inicial “tem de ser celebrado sob certas condições para que seja um acordo válido do ponto de vista da justiça política”<sup>33</sup>.

A interpretação advogada pela *justiça como equidade* é definida como “posição original”, que, pela sua conformação, “é concebida como uma situação equitativa para as partes tidas como livres e iguais, e devidamente informadas e racionais”<sup>34</sup>, garantindo um acordo justo, independentemente do conteúdo que esse acordo assuma. Essa situação equitativa é resultante da ideia de “véu de ignorância”, um método de restrição de argumentos favoráveis ou contrários a princípios de justiça definido por um conjunto de pressupostos considerados razoáveis e amplamente aceitos para condicionar a deliberação em torno da concepção pública de justiça, impondo-lhe limites. Assim, é possível concluir que os princípios de justiça gozam da mesma razoabilidade e aceitação que os pressupostos da posição original, de que derivam.

As restrições que compõem o véu de ignorância tentam abarcar aquilo que Rawls considera “arbitrariedades morais”, isto é, todas as características inerentes aos indivíduos

---

<sup>31</sup> Rawls, 2003, p. 81.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, §17, especialmente p. 86

<sup>33</sup> Rawls, 2003, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 22.

que possam influenciar seu senso de justiça e sua doutrina abrangente do bem e, ao mesmo tempo, sejam fruto da loteria natural ou do acaso. Por conseguinte, o véu de ignorância determina que as partes não desfrutem de “vantagens de barganha que inevitavelmente surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade, em virtude de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas”<sup>35</sup>, como suas posições sociais, suas doutrinas abrangentes do bem e seus dons naturais; em síntese, sua sorte na distribuição das vantagens sociais e dos dotes naturais. As partes que empreendem o acordo sob a posição original são consideradas agentes racionais e, a partir do conhecimento das condições de acordo, das opções que se lhes apresentam e das consequências que esperam de cada opção, é possível deduzir quais serão suas decisões. Ademais, as partes estão simetricamente situadas, gozando de igualdade enquanto pessoas morais, isto é, enquanto “criaturas que têm uma concepção do próprio bem e estão capacitadas a ter um senso de justiça”<sup>36</sup>. São essas características que definem as restrições razoáveis impostas sobre a escolha dos princípios de justiça, possibilitando que o acordo resultante seja deduzido racionalmente a partir do modo como as partes são descritas e situadas, das alternativas de que dispõem e das razões e informações que detêm<sup>37</sup>.

Tal como definida por Rawls, a posição original deve ser compreendida como um experimento mental com o propósito de esclarecimento público. Trata-se de um modelo hipotético e a-histórico<sup>38</sup> do que consideramos as condições equitativas sob as quais as partes, entendidas exclusivamente como pessoas livres e iguais, devem concordar com os termos equitativos de cooperação; e do que consideramos restrições aceitáveis às razões com base nas quais as partes, em condições equitativas, podem propor ou rejeitar certos princípios de justiça política<sup>39</sup>.

Há de se verificar, ainda, se os princípios escolhidos na posição original são compatíveis com as convicções ponderadas que as pessoas têm da justiça fora da posição original e, sendo compatíveis, se as ampliam; ou se, não sendo, apresentam uma solução aceitável após reflexão. “Podemos, então, examinar a interpretação da situação inicial, por meio da capacidade de seus princípios de acomodar nossas convicções mais firmes e

---

<sup>35</sup> Rawls, 2011, p. 27.

<sup>36</sup> Rawls, 2008, p. 23.

<sup>37</sup> Rawls, 2003, p. 23.

<sup>38</sup> Hipotético por pergunta pelo que as partes acordariam ou não; a-histórico porque não é necessário supor que o acordo tenha sido ou venha a ser celebrado.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 24.

de oferecer orientação quando isso for necessário”<sup>40</sup>. Aqui, o conceito de equilíbrio reflexivo assume importância, uma vez que resulta de um processo de reflexão que busca verificar se nossos juízos ponderados sobre a justiça são compatíveis com os princípios acordados na posição original. De acordo com a ideia de equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça estarão justificados tão logo se verifique sua compatibilidade com nossos juízos morais, seja pela sua ampliação, seja pelo encontro de uma solução para uma eventual discordância.

Por fim, Rawls ressalta que a concepção pública de justiça, (i) por ser eminentemente política, limitando suas exigências ao âmbito da estrutura básica, (ii) por não pressupor qualquer teoria abrangente específica, e (iii) por ter suas ideias fundamentais extraídas da cultura política pública, pode ser objeto de um consenso sobreposto. Com isso, busca-se mostrar que, em face de um cenário marcado pelo fato do pluralismo razoável, isto é, pela coexistência de doutrinas abrangentes do bem divergentes e inconciliáveis entre si, sustentadas pelos cidadãos de um regime constitucional e democrático, o acordo em torno de uma concepção política de justiça, notadamente a *justiça como equidade*, é factível e racional para os cidadãos<sup>41</sup>.

Dessa maneira, a ideia de justiça procedimental pura é aplicada à posição original, cujas condições conformadoras são pensadas com o intuito de equiparar essa situação inicial de acordo a um procedimento justo que, se seguido corretamente, produzirá resultados necessariamente justos. Neste caso, o resultado será uma estrutura básica justa, regulada pelos dois princípios de justiça. Outrossim, a estrutura básica resultante da posição original passa a conformar um procedimento justo. Quando pensada como um conjunto de instituições que, além de definir os direitos e as liberdades fundamentais, distribui as vantagens oriundas da cooperação social, criando desigualdades ao longo do tempo, a estrutura básica se equipara a um procedimento que produzirá desigualdades reconhecidamente justas devido à sua regência pelos dois princípios de justiça.

---

<sup>40</sup> Rawls, 2008, p. 24.

<sup>41</sup> Cf. Rawls, 2003, §11 e Rawls, 2011, Conferência IV.

Se entendermos uma teoria da justiça como “uma proposta de equilíbrio entre exigências de valores políticos como a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a eficiência”, isto é, como “uma forma específica de arbitrar as exigências e o peso relativo desses valores políticos centrais”<sup>42</sup>, não podemos dizer que Sen proponha uma teoria da justiça alternativa à de Rawls. De fato, sua crítica e sua contraproposta estão circunscritas a um âmbito mais restrito, envolvendo tão somente considerações acerca de concepções de igualdade distributiva.

As reflexões de Sen podem ser reconstruídas a partir de um conflito entre sua premissa fundamental e uma diretriz comum a todas as principais teorias éticas sobre arranjos sociais. De um lado, sua premissa consiste no reconhecimento de uma ampla diversidade entre os seres humanos, particularmente no que se refere às suas características pessoais e sociais. Por outro lado, Sen identifica que todas as principais teorias éticas sobre arranjos sociais assumem compromisso com alguma ideia de igualdade. Em virtude da ampla diversidade humana, porém, o estabelecimento de alguma sorte de igualdade sempre se restringe a uma dada característica que, à luz da teoria ética em questão, se mostre importante. Se as pessoas diferem umas das outras de modo tão generalizado, a igualdade em algum *espaço* acarretará desigualdades em outros *espaços*<sup>43</sup>. Esse conflito impõe um problema de justificação, de modo que “os argumentos cruciais [de uma teoria ética] têm de se voltar à razoabilidade da ‘base’ [variável focal] escolhida”<sup>44</sup>.

A variável focal esposada por Sen, a qual justifica desigualdades em outras variáveis da vida humana, decorre de um esquema conceitual centrado na ideia de bem-estar. Embora o bem-estar de uma pessoa possa ser entendido tanto em termos de suas *realizações reais* quanto de sua *liberdade de realizar* a vida que têm razão para valorizar, Sen

---

<sup>42</sup> VITA, Álvaro de. (2008), *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes. p. 92.

<sup>43</sup> “One of the consequences of ‘human diversity’ is that equality in one space tends to go, in fact, with inequality in another”. Cf. SEN, Amartya, (1992), *Inequality reexamined*. New York: Oxford University Press. p. 20. Sen vale-se de uma terminologia relativamente variável neste caso. É mais comum encontrar referências a heterogeneidades interindividuais cuja igualdade é defendida por alguma teoria ética sob os termos “espaço avaliativo” e “variável focal”. Aqui, ambas as definições serão utilizadas intercambiavelmente.

<sup>44</sup> “[...] the crucial arguments have to be about the reasonableness of the ‘bases’ chosen”. Cf. *Ibidem*, p. 21.

adota a segunda visão, defendendo que o bem-estar individual deva ser analisado sob o prisma de sua *oportunidade efetiva* de realização. Essa perspectiva ancora-se num esquema conceitual que precisa ser esclarecido.

O estado de uma pessoa, entendido também como a vida que logra realizar, é definido por Sen em termos de *functionings*, isto é, de estados e atividades que as pessoas experienciam. Essas *functionings* podem ser entendidas como um conjunto de *n* elementos no qual cada elemento corresponde a um estado ou atividade particular, isto é, uma possibilidade de realização da *functioning* em questão. Se tomarmos, a título de exemplo, a *functioning* relativa à nutrição de uma pessoa, podemos pensar num conjunto composto por, pelo menos, dois elementos: *estar bem nutrido* e *estar mal nutrido*. Um outro exemplo seria uma segunda *functioning*, relativa à moradia, composta pelos elementos *ter um abrigo minimamente confortável e seguro*, *ter um abrigo insalubre* e *não ter qualquer abrigo*. Uma “capacidade” traduz uma possível combinação de elementos extraídos de várias *functionings*. Em outras palavras: se tomarmos as duas *functionings* acima descritas, aquilo que Sen chama de “capacidade” reflete uma combinação possível dos elementos dos conjuntos de *functionings* (*estar bem nutrido* e *ter um abrigo insalubre*, por exemplo). Portanto, um conjunto de capacidades [*capability set*] é definido por todas as possibilidades reais de vida dentre as quais uma pessoa pode escolher<sup>45</sup>. Depreende-se, portanto, que o bem-estar de uma pessoa pode ser entendido em termos de *functionings* realizadas, ao passo que a capacidade de “funcionar” reflete sua liberdade de realizar uma vida que lhe confira bem-estar<sup>46</sup>. “[...] se as *functionings* realizadas constituem o bem-estar de uma pessoa, então a capacidade de realizar *functionings* (isto é, todas as combinações alternativas de *functionings* que uma pessoa pode escolher ter) constituirá a liberdade de uma pessoa – as reais oportunidades – de ter bem-estar. Essa ‘liberdade de bem-estar’ pode ter relevância direta em análises éticas e políticas”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Sobre esse esquema conceitual, cf. SEN, Amartya. (1990), Justice: means versus freedom. *Philosophy & Public Affairs*, v. 19, n. 2, pp. 111-121, especialmente pp. 113-114; e Sen, 1992, cap. 3.

<sup>46</sup> Aqui, não será objeto de aprofundada discussão a objetividade da ideia de bem-estar. Sen contrapõe a noção subjetiva de bem-estar advogada pelo Utilitarismo e pelo Welfarismo, definida pelo estados psicológicos dos indivíduos, a uma noção objetiva, que encerra as possibilidades de vida que uma pessoa pode realizar.

<sup>47</sup> “[...] if the achieved functionings constitute a person’s well-being, then the capability to achieve functionings (i.e. all the alternative combinations of functionings a person can choose to have) will constitute the person’s freedom – the real opportunities – to have well-being. This ‘well-being freedom’ may have direct relevance in ethical and political analysis”. Cf. Sen, 1992, p. 40.

Mais especificamente, Sen sugere que o conjunto de capacidades de que uma pessoa dispõe constitui o referencial pelo qual vantagens individuais sejam analisadas e normativamente avaliadas. Em outras palavras, as desigualdades sociais devem ser pensadas primordialmente em termos de diferentes conjuntos de capacidades que as pessoas possam, refletindo as diferentes possibilidades de vida que cada indivíduo pode realizar dentro de suas condicionantes pessoais e sociais. Essa proposta, como veremos mais adiante, é relativamente divergente em relação ao índice de bens primários defendido por Rawls. É em torno dessas propostas que o restante deste artigo versará.

### III

O enfoque adotado por Sen (denominado pelo autor como “enfoque de capacidades”), deliberadamente centrado na liberdade individual de realizar a vida que se tem razões para valorizar, encontra justificativa na sua premissa fundamental. Se há uma ampla diversidade entre as pessoas em relação às suas características pessoais e sociais, é coerente supor que cada indivíduo gozará de diferentes capacidades de conversão de meios socialmente valorizados, como renda e alimentos, em bem-estar. Sendo o bem-estar o referencial mais importante para comparações de vantagens individuais, como defende Sen, a possibilidade de realização de bem-estar não pode fugir à análise. Essa defesa do enfoque de capacidades responde pela primeira crítica que Sen dirige à teoria rawlsiana, especialmente ao seu índice de bens primários.

Sen afirma que o índice de bens primários está comprometido com “*meios para a liberdade*”, com recursos institucionais que permitem às pessoas gozar de liberdade para realizar seu bem-estar. No entanto, essa preocupação revela-se insensível à capacidade de conversão dos bens primários em liberdade. “Em particular, a variabilidade interpessoal na conversão de bens primários em liberdade para realizar introduz elementos de arbitrariedade na consideração rawlsiana das respectivas vantagens de diferentes pessoas; isso pode ser uma fonte de desigualdade injustificada e injusta”<sup>48</sup>. Essa crítica é ilustrada a

---

<sup>48</sup> “In particular, interpersonal variability in the conversion of primary goods into freedom to achieve introduces elements of arbitrariness into the Rawlsian accounting of the respective advantages enjoyed by different persons; this can be a source of unjustified inequality and unfairness”. Cf. Sen, 1990, p. 112. Sobre essa crítica, conferir também Sen, 1992, cap. 5.

partir de dois contraexemplos, os quais se referem sobretudo a casos de deficiência e destituição.

[...] uma pessoa que tem uma deficiência pode dispor de mais bens primários (na forma de renda, riqueza, liberdades e assim por diante), mas menos capacidade (em virtude da deficiência). Para mencionar um outro exemplo, dessa vez tirado dos estudos sobre pobreza, uma pessoa pode ter mais renda e um consumo nutricional maior, mas menos liberdade para viver uma vida de nutrição adequada em virtude de uma taxa metabólica basal mais elevada, de maior vulnerabilidade a doenças parasitárias, de uma massa corporal maior ou simplesmente devido à gravidez.<sup>49</sup>

A resposta de Rawls a cada um dos contraexemplos precisa ser analisada separadamente. A princípio, Rawls reconhece que, “em alguns desses casos, seria injusto propiciar a todos o mesmo índice de bens primários”<sup>50</sup>. No tocante aos casos de deficiências, entretanto, Rawls propõe que os bens primários “possibilitam que façamos certas coisas básicas, como, por exemplo, se vestir e se alimentar, mover-se de um lugar para outro sem ajuda externa, manter um cargo ou buscar uma ocupação, e participar da política e da vida pública de nossa comunidade”<sup>51</sup>. Desse modo, o índice de bens primários não apenas compreenderiam demandas claramente colocadas por Sen, como também se mostraria adequado a uma concepção de justiça distributiva pelo seu compromisso com “particularmente as capacidades dos cidadãos como pessoas livres e iguais em virtude de suas duas faculdades morais”<sup>52</sup>. Uma vez que as faculdades morais sejam as mesmas entre os cidadãos, e que sua realização, ainda que em níveis diversos, respeite um grau mínimo essencial, encontramos suficiente semelhança entre as necessidades e as exigências dos cidadãos para que os bens primários sirvam de “base equitativa e adequada para comparações interpessoais em assuntos de justiça política”<sup>53</sup>, eliminando grande parte da dificuldade que, segundo Sen, a ampla diversidade humana apresenta. Com isso, as deficiências mais urgentes à consideração de Sen são tão somente abstraídas da consideração rawlsiana no âmbito dos princípios de justiça por uma reconsideração de pressupostos.

---

<sup>49</sup> “[...] a person who has a disability can have more primary goods (in the form of income, wealth, liberties, and so on) but less capability (due to handicap). To take another example, this time from poverty studies, a person may have more income and more nutritional intake, but less freedom to live a well-nourished existence because of a higher basal metabolic rate, greater vulnerability to parasitic diseases, larger body size, or simply because of pregnancy”. Cf. Sen, 1992, pp. 81-82. A tradução aqui apresentada corresponde fielmente à sugerida por Vita, 2008, p. 114.

<sup>50</sup> Rawls, 2011, p. 215.

<sup>51</sup> Rawls, 2003, p. 239.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 241.

Pressuposto o tempo todo, e vou continuar a pressupor, que, embora os cidadãos não possuam capacidades iguais, eles têm, sim, ao menos no grau mínimo essencial, as faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes possibilitam ser membros plenamente cooperadores da sociedade ao longo da vida inteira.<sup>54</sup>

As deficiências mais graves, que comprometem o papel dos indivíduos na cooperação social, só encontram espaço na *justiça como equidade* no que Rawls chama de “estágio legislativo”, no qual os indivíduos já não estão constrangidos pelo “véu de ignorância” e debatem, à luz dos princípios de justiça já estabelecidos, como solucionar os problemas sociais que se lhes apresentam. Neste caso, Rawls sugere a busca de medidas que restabeleçam a capacidade dos cidadãos de exercer seu papel na cooperação social.

valendo-se das informações que se tornam disponíveis no estágio legislativo, é possível formular um índice suficientemente flexível e que nos proporcione juízos de valor tão justos ou equitativos quanto os de qualquer concepção política que possamos articular. [...] qualquer índice deste tipo terá de levar em conta capacidades básicas, e seu objetivo consistirá em restabelecer a capacidade dos cidadãos de exercerem seu papel apropriado como membros normais e cooperadores da sociedade.<sup>55</sup>

Portanto, a solução do problema das deficiências pode ser sintetizada em duas considerações: (i) as deficiências que não comprometem a capacidade individual para a cooperação social abaixo de um grau mínimo essencial passam a ser consideradas na condição de pressupostos da teoria; (ii) as que colocam em risco a capacidade individual de cooperar adequadamente encontram solução num estágio posterior de aplicação da teoria, que depende das contingências de cada sociedade e, por isso, tem um desenvolvimento de difícil previsão.

Quanto à crítica a respeito da destituição, Vita<sup>56</sup> oferece uma alternativa interpretativa que, conforme argumenta, é compatível com a teoria rawlsiana. Trata-se da identificação de um nível mínimo de “capacidade de funcionar” cuja garantia é necessária para que os cidadãos possam cooperar plenamente com e na sociedade ao longo de toda a sua vida.

Isso pode ser feito por referência a um pequeno número de *funcionings* básicas – acesso à nutrição adequada, nível de escolarização, longevidade – que constituem um “complexo de capacidade” claramente identificável e comparável. A especificação desse nível minimamente decente de capacidade de funcionar também está de acordo com a preocupação de Rawls de conceber a justiça distributiva em termos de “justiça procedimental pura”, pois esse nível mínimo só seria

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>56</sup> Vita, 2008.

sensível às variações interpessoais que dizem respeito a necessidades e capacidades de tipo padrão que certamente estão relacionadas ao *status* da cidadania.<sup>57</sup>

Ocorre, porém, que a adaptação sugerida por Vita<sup>58</sup> carece de especificações mais detalhadas, as quais esbarram em problemas que remetem à segunda crítica proposta por Sen, que não receberá tratamento extensivo neste trabalho. Refiro-me, aqui, ao caráter altamente idealizado da *justiça como equidade*. Mais especificamente, a emenda sugerida por Vita só seria compatível com a teoria de Rawls se a garantia dessas assim chamadas *functionings* básicas contasse com a mesma anterioridade dos princípios de justiça, isto é, que sua garantia não fosse negociável tanto quanto as liberdades básicas asseguradas pelo princípio. Caso contrário, encontraríamos problemas para arbitrar eventuais conflitos entre as liberdades básicas ou o princípio de diferença e a garantia dessas *functionings* básicas. Tal incorporação precisa encontrar respaldo nas justificações que Rawls mobiliza para seus princípios. Como a integração dessas *functionings* básicas aos princípios de justiça seria pensada na Posição Original é, porém, questão ainda não solucionada e a factibilidade mesma de tal solução é questionável.

## Conclusões

Rawls propõe o índice de expectativas de bens primários como parâmetro para comparações interpessoais no âmbito de uma teoria normativa reconhecidamente ideal. Sen oferece críticas a esse índice cujas bases estão fundamentalmente nas limitações que a natureza ideal da teoria rawlsiana confere ao seu índice de bens primários. Rawls, no entanto, responde a Sen mantendo-se numa discussão marcadamente idealista, reconhecendo, em alguns momentos, as limitações que sua teoria ideal impõe<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>58</sup> Esse tipo de adaptação à teoria rawlsiana também é pensada em trabalhos de Thomas Pogge e Norman Daniels. Cf. POGGE, Thomas. (2010), “A critique of the capability approach”. In: BRIGHOUSE; ROBEYNS. *Measuring justice*. Cambridge: Cambridge University Press; e DANIELS, Norman. (2008 [2003]), “Democratic equality: Rawls’s complex Egalitarianism”. In: FREEMAN, Samuel (org.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>59</sup> Cf. Rawls, 2011, p. 216; Rawls, 2003, pp. 85, 93, 239-241, 243-245, 248-249.

Ambos partem de premissas distintas, o que não constitui uma impossibilidade de compatibilização *per se*. No entanto, as premissas de Rawls contam com alto grau de idealização, o que o próprio autor reconhece, ao afirmar que os princípios de justiça

definem, então, um sistema perfeitamente justo; pertencem à teoria ideal e definem uma meta que possa orientar o curso da reforma social. Mas, mesmo admitindo-se a validade desses princípios para essa finalidade, ainda devemos indagar de que forma eles se aplicam a instituições em condições aquém de favoráveis, e se fornecem alguma orientação para lidar com casos de injustiça. Os princípios e sua ordem lexical não foram reconhecidos tendo em vista essas situações, e, assim, é possível que não se apliquem a elas.<sup>60</sup>

Esse alto grau de idealização dos pressupostos rawlsianos permite pensar que ambos os autores não dialogam a partir da mesma linguagem. Enquanto Rawls está preocupado com uma teoria da justiça restrita a condições normativamente razoáveis, Sen expõe um compromisso com problemas de natureza prática dificilmente equacionáveis num arcabouço teórico altamente idealizado e dependente de um *status quo* apropriado para sua aplicação.

Não é que ambas as teorias sejam categoricamente incompatíveis, mas a maneira como concebem seus objetos, seus pressupostos e seus compromissos normativos parece oferecer pouco terreno para uma conciliação sistemática. Mais assertivamente, parece ser necessário trazer a consideração da ampla diversidade humana e de seus impactos sobre a avaliação da qualidade de vida das pessoas para o arcabouço teórico de Rawls, que, ao mesmo tempo que compreende essa diversidade no fato do pluralismo razoável, simplifica-a ao limitar os interesses de ordem superior dos membros de sua sociedade à realização das suas faculdades morais. Talvez a concepção de “pessoa moral” traga limitações às considerações que a teoria de Rawls é capaz de oferecer e dificulte uma emenda entre o “enfoque de capacidades” e a *justiça como equidade* de modo lógico e sistemático. Por conseguinte, uma avaliação crítica dos pressupostos e de suas inerentes potencialidades e limitações mostra-se um imperativo para que possamos encontrar terreno fértil sobre o qual trabalhar uma teoria de justiça que atenda tanto à necessidade de concebermos um modelo de vida social reconhecidamente desejável quanto à de orientar o caminho de concretização de nossos ideais políticos mais valiosos.

---

<sup>60</sup> Rawls, 2008, p. 304.