

Igualitarismo e crítica social*

Alex Callinicos**

Resumo:

Este breve ensaio trava um diálogo com o igualitarismo liberal presente nas várias teorias da justiça e a teoria social crítica, tendo como referência, além das contribuições do próprio autor, as de Pierre Bourdieu e Jacques Bidet. No final, propõe esse diálogo como um caminho para a crítica marxista.

Os últimos anos assistiram ao início do questionamento do consenso ideológico em torno do capitalismo liberal, que tinha ganhado terreno após a queda dos regimes stalinistas no fim dos anos de 1980. Vimos um surpreendente retorno da crítica social. Sua expressão mais notável, no plano internacional, veio das críticas à mundialização capitalista associadas ao nome de Walden Bello, Susan George e Naomi Klein. No entanto, esta crítica conheceu na França um grau mais elevado de elaboração graças à evolução da sociologia tal como se encontra representada em Bourdieu e Boltanski.

A idéia mesma de crítica pressupõe, aliás, uma referência mais ou menos implícita a uma concepção do bem ou de um princípio ético estranho ao capitalismo liberal. A cena intelectual contemporânea se caracteriza, entretanto, pela distância que existe entre, de um lado, uma filosofia política normativa voltada para essas concepções e princípios e suas implicações sociais e, de outro, uma teoria social explicativa que procura desvendar os mecanismos que estão na origem da injustiça e do sofrimento que nos circunda. Esta clivagem teórica é tematizada em duas das principais contribuições à teoria social recentemente aparecidas na França: *Théorie Générale*, de Jacques Bidet, e *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*¹ de Boltanski e Chiapello, ambas publicadas em 1999.

Como observa Bidet: “o pensamento crítico contemporâneo, que pretende refletir sobre o mundo tal como ele é, parece oscilar constantemente entre as sociologias suspeitas, às quais Marx abriu caminho, e o fascínio do contratualismo,

* Publicado em *Actuel Marx*, n.º 31, março de 2002. Traduzido por Jair Pinheiro, professor da Unesp/Marília e pesquisador do NEILS.

** Professor da Universidade de York; autor de vários livros, dentre os quais *Contra a terceira via: uma crítica anticapitalista*. Oeiras: Celta, 2002.

¹ *Teoria geral e O novo espírito do capitalismo*, respectivamente.

da doutrina do Estado de direito, dos direitos do homem e do cidadão, quando tenta formular um projeto de sociedade.” (1999: 9)

Esta descontinuidade entre teoria social normativa e explicativa não é de ontem. Marx e Weber estão, cada um à sua maneira, conscientes do problema sem, entretanto, chegar a resolvê-lo. Que hoje ela apareça de modo particularmente agudo tem a ver com o fato de que a filosofia política normativa conheceu consideráveis desenvolvimentos nos últimos vinte anos. O liberalismo igualitarista, com *Une théorie de la justice* de John Rawls² como texto fundador, esclarece muito quanto às condições prévias de uma concepção da justiça social capaz de satisfazer tanto as exigências da liberdade como as da igualdade, mesmo se, como ocorre frequentemente na filosofia, esses avanços tenham conduzido a uma melhor compreensão do que obstaculiza a realização dessas condições prévias.

Sem dúvida, vale a pena advertir ao leitor francês que no presente contexto, a palavra “liberalismo” é distinta da que no mundo anglófono se chama neoliberalismo, isto é, a ideologia do capitalismo de mercado. O igualitarismo liberal tal como se encontra em John Rawls, Ronald Dworkin ou Amartya Sen (suas principais figuras) permanece a favor do capitalismo liberal, mas submetido à exigência de uma concepção igualitarista ambiciosa da justiça social. Esforcei-me por demonstrar, em meu recente livro³ *Equality*, que uma das principais tensões inerentes à esta tradição tem a ver com a incompatibilidade fundamental entre tal concepção e qualquer capitalismo, mas, seja qual for seu grau de coerência interna, o igualitarismo liberal está mais próximo da social-democracia keynesiana do que da ideologia do mercado desenvolvida em Hayek e Friedman.

Parece-me que o igualitarismo liberal apresenta recursos conceituais que permitem estabelecer pontes entre considerações normativas e explicativas. Assim, segundo Rawls, o objeto de uma teoria da justiça (ao qual se aplicam esses princípios) consiste no que ele chama de estrutura de base da sociedade, isto é, os agenciamentos que determinam a repartição dos bens sociais na sociedade em questão. Como ressaltou Brian Barry, há pelo menos um ar vago de familiaridade entre este conceito e certas noções sócio-teóricas fundamentais: em Marx, as relações de produção, ou, diversamente, as estruturas que determinam o acesso aos recursos produtivos; em Weber, a constelação de relações de poder na base da repartição de oportunidades (Barry, 1995). Entretanto, este ponto de convergência permanece por explorar.

Isto não quer dizer que os que trabalham no campo do marxismo não tenham sabido considerar a importância do liberalismo igualitarista. Na França, é em Bidet que se encontra a leitura mais notável, por sua tentativa de pôr em situação crítica

² Edição brasileira: *Uma Teoria da Justiça*, Martins Editora.

³ Não há edição brasileira.

a teoria da justiça de Rawls e de incorporação em sua “teoria geral” das análises que ele julga decisivas. G. A. Cohen, autor de *Karl Marx’s Theory of History*, obra de filosofia marxista mais importante em inglês, também se impôs como interlocutor obrigatório nos debates sobre o liberalismo igualitarista. Mas a trajetória de Cohen ilustra bem o problema: de um trabalho de formulação filosófica coerente das ambições explicativas do materialismo histórico, ele passou ao estudo das pré-condições normativas de um princípio de justiça igualitarista (Cohen, 1995). Dito de outro modo, em lugar de estabelecer a fronteira entre o normativo e o explicativo, ele transpôs a distância que as separa.

Talvez seja útil começar pelo reexame de em quê precisamente a distância em questão constitui um problema. Este começo é tanto mais útil porque teóricos contemporâneos em ciências sociais tentam forçar a unificação do normativo e do explicativo. Esta tendência se ilustra claramente em Habermas⁴. Sua filosofia do direito postula que “o problema de uma integração social dos mundos vividos diferenciados, plurais e desencantados deve se agravar, dado que, ao mesmo tempo, aumenta o risco de dissensão nos domínios da atividade comunicacional, liberada das autoridades sagradas e das instituições de poder”. Para Habermas, a solução está do lado do “sistema de direitos que confere às liberdades subjetivas da ação a força coercitiva do direito objetivo.” (1997: 40 e 42).

Os sistemas jurídicos das democracias liberais modernas servem então para integrar as sociedades diferenciadas que eles governam, recorrendo, por sua vez, às sanções coercitivas impostas pelo Estado e às justificações discursivas produzidas pelos procedimentos democráticos. Segue-se que os princípios legais tiram sua legitimidade da contribuição à integração social. O funcionalismo implícito nesta concepção se torna explícito quando Habermas declara: “a filosofia se coloca um problema *inútil* quando se esforça por demonstrar que não é apenas orientada para razões funcionais, mas moralmente exigida a organizar nossa vida comum sob forma jurídica e, portanto, de uma maneira geral, a formar comunidades de direito” (grifo no original) (*ibid.*: 491). Sem dúvida, ofuscado por sua visão de evolução do mundo contemporâneo em direção a uma “democracia cosmopolita”, Habermas nada diz da objeção evidente segundo a qual numerosas sociedades merecem nada menos que uma *des*integração. O fato de recorrer a um princípio anterior que permite distinguir entre as formações sociais que merecem e as que não, coloca a questão da justificação *deste* próprio princípio e abre então a perspectiva de uma regressão sem fim. Contrariamente ao que pensa Habermas, a justificação moral não se resolve facilmente.

Boltanski e Chapiello desenvolvem uma outra variante desta redução do normativo ao funcional. Eles reformulam a velha concepção marxista do capitalismo enquanto sistema acionado por contradições internas, apelando a uma

⁴ Edição brasileira: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Biblioteca Tempo Brasileiro.

dialética segundo a qual cada versão do capitalismo engendra sua própria crítica que, por sua vez, estabelece ela mesma os termos de sua reforma em uma outra variante. Entre uma pluralidade de concepções da justiça, uma ou várias virão inspirar cada crítica. Cada uma dessas concepções corresponde, por seu turno, ao que Boltanski e Chapiello chamam uma *cidade* particular, isto é, um tipo ideal de comunidade política constituída sobre uma “lógica de justificação” específica (a *cidade* doméstica, a industrial, a comercial, etc.). De acordo com eles, o “capitalismo em rede”, que se desenvolve desde a crise dos anos 1970, se encontra cada vez mais confrontado com uma crítica, representada pelos movimentos sociais de dezembro de 95 na França (e, pode-se acrescentar, pela oposição planetária à mundialização capitalista desde Seattle), ela mesma inspirada por um ideal de rede, tanto em suas modalidades organizacionais como em suas concepções de bem. (Boltanski e Chapiello, 1999).

O *novo espírito do capitalismo* propõe uma construção teórica ambiciosa, assim como uma notável reconstrução histórica do processo através dos quais a sociedade francesa foi submetida a reestruturações destinadas a alinhá-la às exigências do neoliberalismo. Mas sua concepção pluralista da justiça (desenvolvida mais sistematicamente por Boltanski em sua obra anterior, *De la justification*, escrita com Laurent Thévenot) como diversidade de princípios próprios às *cidades* distintas se apóia numa compreensão bastante fluída do funcionamento esperado da cidade. De resto, pergunta-se qual o lugar reservado para uma crítica do capitalismo *tout court*, quando a questão da justiça foi confinada ao horizonte de relações sociais particulares. Advinha-se aí a influência do relativismo incoerente da teoria da justiça de Michael Waltzer, além do funcionalismo normativo de Durkheim e Parsons⁶.

A sociologia crítica tal como se a encontra em Bourdieu apresenta maiores nuances filosóficas em sua concepção de crítica social. A ideia de um corporativismo do universal desenvolvida em sua obra recente⁷ afirma que os trabalhadores do campo científico e artístico se engajam na ordem do universal devido à própria natureza de sua prática: a luta pelo reconhecimento constitutivo de todo o campo social, neste caso, obriga os praticantes a se submeterem a normas que transcendem suas perspectivas individuais. Os intelectuais, da mesma maneira, têm interesse em manter a autonomia de campos culturais que, nas circunstâncias presentes, exigem um engajamento político da sua parte na resistência à colonização da vida social pelo neoliberalismo.

É um argumento notável que não avança sem recorrer às concepções de

⁵ Em francês, *cité*.

⁶ Cf., por exemplo, as referências em Waltzer a Boltanski e Chapiello (1999), “Post-scriptum”, pp. 631-640. O principal livro de Waltzer é *Spheres of Justice*, Martin Robertson, 1983.

⁷ Em especial, *Les règles de l'art* (1992) e *Méditations pascaliennes* (1997). Edições brasileiras: *Meditações pascalianas*, Bertrand Brasil; *As regras da arte*, Companhia das Letras.

classe universal que se encontram em Hegel e Marx. Ele permanece, entretanto, atravessado por uma ambigüidade maior. Se deixarmos de lado a questão da arte, o que Bourdieu nos mostra, no melhor dos casos, é que os pesquisadores, devido à sua própria prática, devem se conformar com uma concepção (ou princípios) de objetividade científica que condiciona a legitimidade das suas contribuições individuais. Ainda que não seja errada, a conclusão deste argumento não parece, entretanto, à altura de justificar o gênero de engajamento político radical que Bourdieu preconiza. Não há uma diferença considerável entre o gênero de objetividade epistêmica que, com razão diz Bourdieu, regula a prática científica e os princípios normativos universais sobre os quais, me parece, a resistência anticapitalista deve se apoiar? O caso dos médicos nazistas não pode mais garantir claramente a distância que separa os dois tipos de norma.

Evidentemente, essa distância é uma outra versão da separação entre teoria social explicativa e filosofia política normativa que tinha servido de ponto de partida para nossa reflexão. De um certo ponto de vista, uma unificação literal desses dois domínios nada teria de desejável. Não se pensa aqui tanto no problema da ilusão naturalista, da suposta impossibilidade de derivar as coisas tal como se as deseja das coisas tais como são, ou na avaliação do factual, mas nas razões mais políticas.

A *Teoria da Justiça* tem sido frequentemente criticada por sua abstração, por seu distanciamento das realidades da vida social contemporânea. Esta crítica veio, primeiramente, dos marxistas e, em seguida, foi substituída e desenvolvida pelos comunitaristas, que não atribuem qualquer validade a qualquer princípio de justiça que se apegasse à transcendência do contexto social particular. Ao contrário, me parece que é precisamente dessa abstração, dessa falta de “realismo”, que a teoria de Rawls e, na verdade, do liberalismo igualitarista em geral, tira sua força crítica. É esta distância mesma do que é considerado visível no horizonte cinzento das democracias liberais contemporâneas que faz do Princípio da Diferença (segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas deveriam ser toleradas apenas quando beneficiam os menos favorecidos) uma permanente reprovação em face de um mundo no qual as desigualdades são claramente postas a serviço dos privilegiados.

Os princípios normativos enunciados pelo liberalismo igualitarista parecem, desse ponto de vista, com os austeros artefatos modernistas de Beckett e Schönberg, tão apreciados por Adorno, que via em sua exigente abstração um desvendamento implícito da crueldade e da injustiça do capitalismo avançado. Mas esta comparação com Adorno faz aparecer melhor o problema de um igualitarismo que se contenta em formular princípios universais que implicam uma reorganização em profundidade da vida social. O mundo social, em Adorno, está corrompido pelo fetichismo da mercadoria e da razão instrumental ao ponto de quase retirar dos agentes até o interesse material que eles têm em transformá-lo e de privá-los da capacidade de pôr em prática mudanças significativas. Os conteúdos críticos e

os desejos utópicos enunciados pelo alto modernismo tinham mais, desse ponto de vista, de desesperança do que de resistência.

Uma contraposição sem mediações entre a crítica normativa e a realidade social arrisca-se a inspirar, mais do que a desconfiança, um sentimento de impotência. É, aliás, interessante constatar que Rawls cada vez mais se distanciou das tomadas de posição universalistas da *Théorie de la Justice* para se reaproximar do particularismo de Waltzer⁸ ou do que ele apresenta como uma concepção política da justiça que visa apenas a melhor formulação possível dos princípios que governam mais ou menos explicitamente as práticas das sociedades democráticas liberais. O fosso que separa a teoria filosófica e a realidade sociopolítica quase desaparece no *The Law of the People*⁹, obra na qual Rawls percebe o mundo nos mesmos termos do Departamento de Estado, que opõem os regimes democráticos liberais aos “Estados-delinquentes” e aos “Estados-fracassados”. Aqui, a passagem do universalismo abstrato ao que o jovem Marx chama de positivismo acríptico é surpreendente: a tentativa que visa desencravar a teoria política normativa do seu confinamento na abstração filosófica acaba por transformar-se em alguma coisa de perigosamente próxima de uma racionalização da *Realpolitik* de superpotência.

A moral desta história, é que é preciso estabelecer o que o Marx maduro chama de “linhas intermediárias” entre a filosofia política normativa e a teoria social explicativa. É-me impossível dizer aqui de maneira satisfatória como chegar lá e espero dedicar um livro a esta questão. Contento-me em indicar em que os recentes debates no campo do liberalismo igualitarista podem nos ajudar a pensar essas linhas intermediárias.

Entre os igualitaristas liberais, o debate mais denso e complexo no plano filosófico gira em torno do que Cohen chama de vocabulário comum da justiça igualitarista. Quando se diz que as pessoas deveriam ser tratadas de maneira igual, em qual sentido se exige esta igualdade de tratamento? Como nota Amartya Sen, mesmo os campeões do neoliberalismo, como Robert Nozick, defendem a ideia de que alguma coisa deveria ser distribuída igualmente e, neste caso, a liberdade individual. As formas do igualitarismo se distinguem em função da maneira pela qual se responde à questão: “Igualdade de quê?” (Sen, 1992).

O debate está polarizado entre maneiras antagônicas de responder a esta questão: uma privilegia o bem-estar (*welfarism*) e, outra, os recursos (*resourcism*). O *welfarism* aparece como descendente direto do utilitarismo ao requerer políticas públicas que tornem mais igual a satisfação das preferências de cada indivíduo. As objeções a esta versão de igualdade são várias. A mais notória provavelmente é a formulada por Dworkin (2000), que considera que a igualdade de bem-estar não dá

⁸ O principal livro de Waltzer é *Spheres of Justice*, Martin Robertson, 1983.

⁹ Edição brasileira: *O Direito dos Povos*, Martins Editora.

conta suficientemente da responsabilidade individual: caso os indivíduos escolham gostos dispendiosos, por que eles teriam direito aos recursos suplementares que a satisfação das suas preferências exige?

Dworkin propõe então a igualdade de recursos. Ele imagina uma venda a leilão na qual os indivíduos, aos quais se concedeu um direito de acesso igual aos recursos da sociedade, entram em concorrência por diversas cestas de bens e serviços. O equilíbrio que daí resulta, consideradas as disposições adotadas pelos indivíduos a fim de se colocarem a salvo de desvantagens que não são devidas às suas próprias escolhas (o fato de ter uma deficiência, por exemplo), constitui a igualdade de recursos. As políticas públicas deveriam, na medida do possível, procurar se aproximar desse estado de coisas hipotético. Esta forma de igualdade produzirá uma grande variedade de situações materiais individuais, uma vez que suas ambições não serão idênticas e, portanto, que as pessoas farão usos muito diferentes de seu direito igual de acesso aos recursos. Isto, para Dworkin, não coloca em questão a igualdade de recursos, na medida em que os igualitaristas deveriam apenas se fixar em corrigir os efeitos da pura má sorte ou, dito de outro modo, das contingências naturais ou sociais não escolhidas que prejudicam certos indivíduos, pois as diferenças que decorrem das escolhas individuais na base da igualdade de recursos não constituem uma injustiça (*ibid.*: Cap. 2).

Esta tentativa de reconciliar igualdade social e responsabilidade tem tido seus adeptos, mas também seus críticos, principalmente quanto ao que foi percebido como um individualismo excessivo. O próprio Dworkin insiste no fato de que a igualdade de recursos pressupõe uma versão idealizada do mercado. Outros puderam se interessar por aspectos aparentemente mais técnicos. Sen (1982), por exemplo, afirma que os indivíduos não têm a mesma capacidade para tirar partido de um mesmo conjunto de recursos e prefere, então, falar de igualdade de capacidades, uma liberdade igual para cada indivíduo de realizar um conjunto de funções conforme os objetivos que ele ou ela perseguem. De seu lado, Cohen (1989) tenta reconciliar essas considerações ao procurar integrar o que pode ser retido do welfarismo, defendendo a igualdade de acesso a benefícios quando estes recobrem tanto as condições (a satisfação das preferências, por exemplo) como as atividades, a efetivação prática das capacidades evocadas por Sen.

A questão da igualdade de acesso a benefícios representa, sem dúvida, do ponto de vista filosófico, a problemática mais sutil da justiça igualitarista, mesmo porque é difícil discernir em que poderiam consistir as diferenças práticas entre sua adoção e a da igualdade de capacidades. Essas duas concepções de igualdade nos levam a uma teoria do bem-estar concebida como condição objetiva. Esta orientação se impõe quando são rejeitadas as formas mais simples de welfarismo. Desde que se recuse a considerar a satisfação das preferências por dinheiro, não se pode evitar distinguir entre o bem-estar de um indivíduo e a percepção subjetiva

que ele tem disso. Ou seja, essa recusa só pode ser comum a todo igualitarismo digno desse nome; senão, como tratar o problema do escravo feliz ou da mulher dona de casa satisfeita que, apesar das desvantagens que sofrem, reconhecem sinceramente aceitar sua condição? Para não falar de falsa consciência, o que a crítica social deve abordar, nos termos do que Jon Elster chama de “preferência adaptativa”: a dona de casa se contenta com sua sorte porque não vê nenhum meio de melhorá-la; mas esse gênero de interpretação calcula tacitamente as preferências expressas pela mulher pela medida da situação que resultaria de um acesso igual a benefícios (Roemer, 1996 e Callinicos, 2002).

Em outros termos, um igualitarismo verdadeiro passa por uma teoria da satisfação humana, uma eudemonia. Eis uma conclusão a que Rawls se oporia firmemente. Sua teoria da justiça é considerada como se ocupasse uma posição neutra entre as diferentes teorias do Bem e se oporia, portanto, ao que ele chama de perfeccionismo, tentativa que procura derivar princípios de justiça a partir de uma visão de bem-estar. O giro relativista das obras recentes de Rawls é, em parte, motivado pelo desejo de subtrair sua teoria da justiça a toda contaminação possível das teorias do Bem, quando justamente ela seria de inspiração liberal. Esta evolução tem pouca chance de promover a causa do antiperfeccionismo. Em todo caso, a empreitada de Rawls é provavelmente vã se, como sugiro, se revela que todo igualitarismo que recusa tomar as preferências individuais por moeda sonante contém elementos de perfeccionismo.

É claro que o perfeccionismo não é a mesma coisa que o igualitarismo. O primeiro e maior teórico do bem-estar foi Aristóteles, que também foi um teórico da escravidão natural. Joseph Raz (1986) elaborou uma versão abertamente anti-igualitarista do perfeccionismo liberal. Parece, entretanto, que nada havia de incoerente em falar de perfeccionismo igualitarista. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que a cada pessoa deveria se proporcionar os recursos que lhe dariam as mesmas chances de efetivar suas capacidades da forma que ela julgue melhor. Isto tende a assimilar o bem-estar à realização de si, concebida como exercício das capacidades de uma pessoa, definição que lembra não somente a ideia de igualdade em Amartya Sen, mas também a concepção de comunismo em Marx, como liberação das capacidades individuais. É preciso compreender igualmente “chance” (*opportunity*) enquanto condições objetivas, o que quer dizer que o acesso de uma pessoa aos recursos não depende da ideia que ela faz do acesso de que dispõe, mas das chances que a sociedade lhe dá realmente.

Tem-se, potencialmente, aqui, como sugere Barry, uma junção entre o igualitarismo como teoria normativa e como teoria social explicativa. Toda teoria social deve ter uma teoria da estrutura social; entretanto, como procurei demonstrar em *Making History*, a estrutura tem vocação precisamente para dotar os indivíduos de capacidades específicas para realizar os fins que perseguem. Isto é verdade, por

exemplo, para a teoria marxista das forças produtivas e das relações de produção que compreende, respectivamente, as capacidades produtivas humanas e os modos de controle efetivo dessas capacidades. Mas é igualmente verdade para as concepções weberianas da estrutura social tal como a encontramos, por exemplo, na teoria das redes de poder de Michael Mann (1993).

Assim, nesta perspectiva, o perfeccionismo igualitarista afirmaria princípios de justiça enquanto a teoria social explicativa identifica os mecanismos sociais que, em maior ou menor medida, permitem ou evitam a efetivação desses princípios. A superioridade do materialismo histórico sobre seus rivais weberianos na análise desses mecanismos é ilustrada em três domínios (limite-me a indicar aqui o que necessitaria um longo desenvolvimento no quadro de uma demonstração):

- trata-se de uma teoria explicativa mais profunda que vai além de uma simples descrição das divisões sociais;
- o materialismo histórico contém uma poderosa teoria da história fundada numa concepção não-evolucionista da evolução social;
- ele integra igualmente a economia política à teoria social (Callinicos, 1995 e 1997).

A importância da teoria social, marxista ou não, para a filosofia política normativa explicativa reside no fato de que ela fornece a base de uma descrição realista das fontes da injustiça social. No estudo consagrado a Rawls, Bidet (1995) ressalta sua incapacidade de tematizar o problema da *injustiça* e a dimensão ética e política de sua superação. Aliás, esta incapacidade agravou-se com o tempo. *Le Droit des Gens* se recusa a dar ao Princípio da Diferença uma extensão cosmopolita, aplicando-o ao mundo inteiro. Diante de um mundo onde o fosso entre os ricos e os pobres não pára de crescer ano a ano, eis uma terrível confissão de fracasso.

A estratégia filosófica destacada aqui, em vez de uma unificação, procura combinar teoria explicativa e teoria normativa. Esses dois tipos distintos de teoria poderiam se justificar de maneiras diversas: o igualitarismo perfeccionista, na base de argumentos filosóficos e a teoria marxista, na base de sua conformidade às exigências de coerência teórica e de verificação empírica, que requer todo um programa de pesquisa científica. Entretanto, como se tentou indicar brevemente aqui, eles se complementam e se sustentam um ao outro. Um dos méritos desta estratégia é que ela se atem aos bons exemplos de diálogo produtivo entre o marxismo e outras tradições intelectuais. Ela em nada diminui o poder do marxismo, sua capacidade inigualável de análise sociopolítica realista, mas reconhece o que se poderia chamar de “déficit ético” desta tradição ou, em outros termos, o fato de que elaborou insuficientemente uma dimensão normativa do socialismo. Tal diálogo entre marxismo e liberalismo igualitarista abre a perspectiva de um processo de enriquecimento mútuo sem que com isto se sacrifique a especificidade conceitual

de uma ou da outra tradição. Em um período em que a esquerda mais que nunca tem necessidade tanto de rigor analítico como de firmeza ético-política, eis um caminho que parece valer a pena seguir.

Bibliografia

- BARRY, B. (1995). *Justice as Impartiality*. London : Oxford University Press.
- BIDET, J. (1995). *John Rawls et la théorie de la justice*. Paris: PUF.
- _____. (1999). *Théorie générale*. Paris : PUF.
- BOLTANSKI, L. e CHAPIELLO E. (1999). *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Paris: Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1992). *Les Règles de l'art*. Genèse et structure du champ littéraire. Paris: Seuil.
- _____. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- CALLINICOS, A. (1993). “Les marxismes et la théorie de l'action”. *Actuel Marx*, n° 13.
- _____. (1995). *Theories and Narratives*. Polity Press.
- _____. (1997). “History, Exploitation, and Oppression”. *Imprints*, vol. 2, n° 1.
- _____. (2002). *Equality*. Polity Press.
- COHEN, G. A. (1989). “The Currency of Egalitarian Justice”. *Ethics*, n.º 99, Chicago University Press.
- _____. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2000). *If You're an Egalitarian, how Come You're So Rich ?* Harvard University Press.
- DWORKIN, R. (2000). *Sovereign Virtue*. Harvard University Press.
- HABERMAS, J. (1997). *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard.
- MANN, M. (1993). *The Sources of Social Power*. 2 vol., Cambridge University Press.
- RAZ, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- ROEMER, J. (1996). *Theories of Distributive Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEN, A. K. (1992). *Repenser l'inégalité*. Paris: Editions du Seuil.
- _____. (1982). *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford : Blackwell, 1982.