A CRÍTICA DE COHEN AO RAWLSIANISMO E OS PROBLEMAS DA LIBERDADE OCUPACIONAL E DA EFICIÊNCIA

Leandro Martins Zanitelli [1]

Resumo: o trabalho versa sobre a crítica de G. A. Cohen ao rawlsianismo. Contrariamente ao procedimento usual, argumento que a crítica de Cohen é compatível com um ideal de sociedade justa em que os cidadãos talentosos dispõem de liberdade quanto à ocupação. O problema de um igualitarismo como o que é sugerido nos escritos de Cohen sobre a teoria de Rawls é conciliar igualdade e eficiência.
Palavras-chave: Cohen – Rawls – justiça – liberdade ocupacional – eficiência

O presente trabalho trata da crítica de G. A. Cohen[2] à interpretação rawlsiana do princípio da diferença[3]. De acordo com Cohen, é incongruente incluir entre os atributos de uma sociedade justa o de que os cidadãos aceitem e atuem em conformidade com os princípios da justiça e, ao mesmo tempo, afirmar que o princípio da diferença endossa a oferta de incentivos aos cidadãos talentosos para que explorem seus talentos de modo que beneficie a todos. Para Cohen, em uma sociedade governada pelo princípio da diferença e justa no sentido recém exposto, os cidadãos não tomam suas decisões sobre o trabalho motivados pelo autointeresse, mas sim de acordo com um "*ethos* igualitário".

Cohen afirma que o *ethos* requerido para que ações e motivações individuais se conformem ao princípio da diferença leva a superar o dilema entre igualdade e eficiência de maneira mais simpática (em comparação com o rawlsianismo) à primeira. Cohen pensa que o *ethos* igualitário constrange os cidadãos talentosos a, sem requerer qualquer vantagem para tanto, produzir tal como produziriam em uma sociedade regulada pelo

---

[1] Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação "Stricto Sensu" - Mestrado Acadêmico em Direito do Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter). *E-mail*: leandro_zanitelli@uniritter.edu.br.

[2] O artigo se baseia nos escritos de Cohen reunidos em seu último livro, *Rescuing justice and equality*.

[3] Diz-se "rawlsiana", e não "de Rawls", pelo fato de Cohen empregar como ponto de partida para parte de sua crítica uma releitura da teoria de Rawls feita por Brian Barry. COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 87-97. O uso do termo "rawlsianismo" também tem o sentido de dizer que Cohen tem como alvo um ponto de vista sobre as implicações do princípio da diferença que é comum entre os seguidores de Rawls.

princípio da diferença em sua interpretação tradicional. Não é preciso, em outras palavras, preterir uma situação de distribuição D1, em que há igualdade e os talentos não são maximamente explorados, por uma outra, D2, que domina a primeira no sentido de Pareto mas tolera a desigualdade a fim de que os cidadãos talentosos empreguem sua força produtiva de maneira que beneficie a todos. Decisões individuais em conformidade com o *ethos* igualitário levariam a D3, uma situação de distribuição na qual os cidadãos talentosos produzem tal como em D2 mas em que, diferentemente de D2, a riqueza é igualmente dividida.

Para Cohen, a sociedade justa parece, pois, constranger os cidadãos a que façam uso de seus talentos de maneira que beneficie a todos, o que o leva a se sujeitar à objeção de que seu ideal de igualitarismo é avesso à liberdade ocupacional. Contra essa objeção, Cohen se defende de duas maneiras. A primeira consiste em admitir uma "prerrogativa pessoal" para que cada um atue, sob certo limite[4], em seu próprio interesse. Além disso, ele afirma que não há restrição propriamente dita à liberdade se, ao invés de legalmente coagidos, os cidadãos tomam suas decisões sobre o trabalho motivados por suas convicções sobre a justiça.

Costuma-se sugerir, não obstante, que a crítica de Cohen a Rawls, ainda que concilie bem igualdade e eficiência, é malsucedida no que se refere à liberdade.[5] O sentido do argumento a ser exposto aqui é, entretanto, exatamente o contrário. Pretendo demonstrar que a objeção da liberdade, ainda que não tenha sido satisfatoriamente respondida por Cohen, é irrelevante para a sua crítica ao rawlsianismo, porque, bem entendida, essa crítica não conduz a um ideal de sociedade no qual os cidadãos são compelidos pela justiça a deixar o trabalho de que gostam por outro socialmente mais útil. Contrariamente ao que Cohen afirma, o que resta sem solução em seu igualitarismo é o dilema entre igualdade e eficiência, já que o ideal de sociedade justa que emerge de sua crítica ao rawlsianismo permite um uso subótimo dos talentos e, como tal, sujeita-se a ser paretianamente superado por outro no qual esses talentos sejam explorados de modo que beneficie a todos.

O trabalho é organizado como segue. A seção seguinte detalha a crítica de Cohen ao rawlsianismo naquilo que aqui interessa, a saber, a rejeição à interpretação tradicional segundo a qual uma sociedade justa governada pelo princípio da diferença admite que alguns sejam incentivados a explorar seus talentos de modo que beneficie os cidadãos em pior posição. A seguir, explico que, diferentemente de Rawls, Cohen trata os ônus do trabalho como bens relevantes para a distribuição, de maneira que, para o segundo, a comparação entre trabalhadores relevante para a justiça distributiva tem em vista a

[4] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 61, designa a referida prerrogativa pessoal como "modesta".

[5] WILLIAMS, "Incentives, inequality, and publicity", p. 228; TITELBAUM, "What would a Rawlsian ethos of justice look like?"; CASAL, "Occupational choice and the egalitarian ethos", p. 12-15.

combinação de renda e ônus do trabalho. A terceira seção trata das objeções da eficiência e da liberdade ocupacional e da maneira como Cohen as enfrenta. A quarta seção se volta, finalmente, à questão da importância da objeção da liberdade. Nela, apresenta-se a tese central do texto, segundo a qual, contrariamente ao que dão a entender Cohen e algumas das críticas que lhe são feitas, a atuação individual em conformidade com o princípio da diferença não compele ninguém a abrir mão de um trabalho de que gosta por outro no qual seus talentos sejam empregados de maneira socialmente mais útil. A quinta seção expõe e rebate objeções a esse argumento. A sexta seção conclui o trabalho.

I. A crítica de Cohen ao rawlsianismo: os pontos essenciais

A crítica de Cohen tem como ponto de partida o que ele considera como duas premissas fundamentais do rawlsianismo. A primeira é a que trata a parte dos talentos de cada um devida a dons inatos e estruturas sociais como algo incapaz de justificar qualquer vantagem distributivamente relevante, isto é, qualquer vantagem em relação aos bens (no caso de Rawls, os bens primários sociais) tidos como relevantes para a justiça distributiva. A segunda é a de que uma sociedade justa se caracteriza pelo fato de seus cidadãos aceitarem e atuarem de acordo com os princípios da justiça.[6]

De acordo com Cohen, a interpretação tradicional do princípio da diferença é fiel à primeira dessas premissas, mas não à segunda.[7] O princípio da diferença é fiel à primeira premissa ao determinar que diferenças na distribuição de bens primários sociais sejam abolidas, a não ser que necessárias a favorecer os cidadãos em pior situação. Contudo, é geralmente entendido que, entre as diferenças admitidas pelo princípio em questão, estão as decorrentes de incentivos ao aumento da produção e, em consequência, do bem-estar geral. Suponha-se uma situação de distribuição inicial D1 em que todas as diferenças quanto à distribuição de bens primários sociais foram eliminadas. A oferta de incentivos para o aumento da produção pode levar a D2, uma situação de distribuição em que alguns têm mais do que outros (devido aos incentivos concedidos) e o bem-estar geral é maior do que em D1. Se esse ganho em bem-estar for abrangente o suficiente para que inclusive os cidadãos em desvantagem em relação aos demais em D2 estejam melhor do que se encontravam em D1, a desigualdade em D2, admitindo-se que seja necessária à mencionada melhora, atende ao princípio da diferença.

A ideia segundo a qual o princípio da diferença permite tratar como justa uma sociedade na qual alguns cidadãos são incentivados a aumentar sua produção (seja

---

[6] RAWLS, *A theory of justice*, p. 4, define como sociedade bem ordenada uma "*in which (1) everyone accepts and knows that others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles*."

[7] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 69-74.

trabalhando mais arduamente, seja realizando um trabalho socialmente mais útil) contraria, segundo Cohen, a premissa de que uma sociedade justa é uma em que os cidadãos aceitam e atuam em conformidade com os princípios da justiça. Para Cohen, um cidadão que aceita e atua em conformidade com o princípio da diferença é alguém que atua em conformidade com a ideia fundamental desse princípio, que é a de que a parte dos talentos de cada um atribuível a fatores moralmente arbitrários, como a distribuição de dons naturais, não justifica diferenças na distribuição. Uma cidadã que aceita um incentivo para realizar um trabalho para o qual está habilitada graças a algum desses fatores moralmente arbitrários aceita, em outras palavras, ficar em posição de vantagem por força de dons inatos ou de estruturas sociais que a favoreceram. Ao assim fazer, ela aceita diferenças que, à luz da intuição que se encontra à base do princípio da diferença, são imerecidas. Tal conduta não pode ser a de alguém que aceita e atua em conformidade com o princípio em questão.[8] [9]

Os cidadãos beneficiados com incentivos não podem alegar que atuam em conformidade com o princípio da diferença porque a desigualdade que os beneficia é necessária a melhorar a posição dos cidadãos em pior situação, porque essa desigualdade não é necessária. Para melhorar a posição dos cidadãos em pior situação como em D2 sem dar lugar à desigualdade, basta que os cidadãos talentosos trabalhem como trabalhariam em D2 independentemente de incentivo. Os cidadãos talentosos não podem alegar que a passagem de D1 a D2 é necessária para beneficiar os não talentosos, porque ela só é "necessária" pela sua (dos talentosos) falta de disposição a trabalhar como em D2 sem ser especialmente remunerados para isso, e essa falta de disposição a trabalhar (mais arduamente, ou em um trabalho socialmente mais útil) *a não ser* mediante incentivo é incompatível com a ideia justificadora do princípio da diferença.

---

[8] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 69, distingue duas interpretações do princípio da diferença, uma tradicional (ou "laxa") e outra "estrita". A primeira trata desigualdades na distribuição como necessárias à melhora da situação dos menos afortunados devido à simples falta de disposição dos cidadãos talentosos a trabalhar para o bem-comum independentemente de incentivo. Para a segunda, em contrapartida, a desigualdade não é necessária se constitui meramente uma condição ao aumento da produção decorrente da falta de disposição dos cidadãos talentosos. Cohen então conclui que a interpretação estrita "*is mandatory if we suppose that the people in the society in which it* (o princípio da diferença) *is applied are themselves attached to the idea of justice that the principle articulates and are motivated by it in their daily lives.*"

[9] Uma objeção importante à crítica de Cohen alega que os princípios da teoria de Rawls são princípios de aplicação restrita à estrutura básica da sociedade. Ver WILLIAMS, "Incentives, inequality, and publicity". As ações individuais governadas pelos princípios da justiça seriam, assim, apenas aquelas capazes de influir sobre a referida estrutura básica (por exemplo, o voto). Na esfera de suas ações sem influência sobre a estrutura básica, o cidadão motivado a perseguir exclusivamente o próprio interesse não poderia ser acusado de atuar em desconformidade com o princípio da diferença, já que estaria fora do âmbito de aplicação desse princípio. Para a resposta a essa objeção, ver COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 116 e s.

II. O *ethos* igualitário e os ônus especiais do trabalho

Cohen ataca, pois, uma contradição do rawlsianismo. Para ele, não é possível endossar o princípio da diferença como princípio da justiça (com sua intuição fundamental relativa à arbitrariedade moral dos dons inatos e das estruturas sociais aos quais boa parte dos nossos talentos se devem) *e* a ideia de que uma sociedade justa requer cidadãos que atuem em conformidade com os princípios da justiça sem, ao mesmo tempo, condenar a falta de disposição de alguns cidadãos a usar seus talentos de maneira socialmente útil senão mediante incentivo. Ao invés de maximizar o autointeresse gozando de incentivos, a cidadã talentosa fiel ao princípio da diferença atua segundo um *ethos* igualitário[10] que a impede de auferir vantagem dos talentos (à medida, ao menos, que esses talentos se devam a fatores moralmente arbitrários) que tem.

A pretensão principal de Cohen nos trabalhos sobre o princípio da diferença é expor uma incongruência do rawlsianismo, e não propor uma teoria alternativa sobre a justiça distributiva. No entanto, ao descrever o *ethos* igualitário que, segundo ele, deveria pautar a conduta de cidadãos que aceitam e estão dispostos a agir de acordo com o princípio da diferença e sua justificação fundamental, Cohen dá indícios de como seria uma sociedade igualitária à sua moda. Ao afirmar que não contradiz o *ethos* igualitário a disposição a aceitar uma remuneração superior à dos demais quando o trabalho a realizar é especialmente oneroso, Cohen argumenta em favor de um igualitarismo que, além da renda, inclua entre os bens relevantes para a distribuição ao menos mais um, a saber, os ônus especiais do trabalho.[11] Ao atribuir relevância à renda e aos eventuais ônus especiais do trabalho, Cohen evita a conclusão de que qualquer desigualdade de renda é injusta. Diferenças de renda são justas se, todo o restante sendo igual, servem para compensar ônus especiais do trabalho de alguns.[12]

---

[10] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 16.

[11] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 106-07. Cohen não discorre longamente sobre quando há de se considerar um trabalho especialmente oneroso, mas deixa claro que os ônus em questão são tanto os do trabalho em si como os suportados para se tornar apto a exercê-lo. Ver COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 181.

[12] A sensibilidade aos ônus do trabalho pode justificar parte das vantagens que, sob a interpretação tradicional do princípio da diferença, são oferecidas a alguns cidadãos para que explorem seus talentos de maneira socialmente mais útil. Essas vantagens serão justificadas à medida que o uso mais produtivo de um talento torne o trabalho mais oneroso. Isso faz com que a crítica de Cohen fique restrita ao que ele designa como "caso comum" (COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 57), isto é, aquele em que um incentivo é concedido não como compensação pela onerosidade do trabalho, mas simplesmente como meio de persuadir os cidadãos talentosos a elevarem o valor social da sua produção.

III. O *ethos* igualitário e os problemas da eficiência e da liberdade ocupacional

Para terminar a apresentação da crítica de Cohen ao rawlsianismo, explico nesta seção como Cohen pensa que uma sociedade cujos cidadãos atuam em conformidade com o princípio da diferença (no sentido que ele dá a isso) torna-se invulnerável a objeções relacionadas com a eficiência e a liberdade ocupacional. Dedicarei o restante do trabalho para demonstrar que, ao contrário do que às vezes se supõe,[13] o igualitarismo coheniano está mais preparado para enfrentar a objeção da liberdade ocupacional do que a da eficiência, embora a resposta mais bem-sucedida à primeira objeção seja outra que não a do próprio Cohen.

A objeção da eficiência consiste no seguinte. De acordo com a tradição rawlsiana, como visto, o princípio da diferença admite o abandono de uma situação de distribuição D1 na qual a distribuição de bens primários é rigorosamente igual por uma situação de distribuição D2 em que alguns são incentivados a aumentar sua produção. A passagem de D1 a D2 é admissível, à luz do princípio da diferença tal como comumente interpretado, se é necessária para beneficiar os cidadãos em pior situação. Além disso, o fato de melhorar a posição tanto dos cidadãos talentosos quanto dos não talentosos faz com que D2 domine D1 no sentido de Pareto.

Cohen supõe que sua crítica ao rawlsianismo está infensa a qualquer objeção relacionada à eficiência porque acredita que, em geral, cidadãos talentosos atuando sob a influência do *ethos* igualitário são capazes de produzir o mesmo que egoisticamente (isto é, mediante incentivo) produzem em D2 sem, todavia, pretender para tanto qualquer vantagem. Chegar-se-ia, assim, a D3, uma situação de distribuição na qual os talentosos trabalham como em D2 mas que preserva a igualdade na distribuição de bens, igualdade essa que, como visto, no caso de Cohen, é sensível a eventuais ônus especiais do trabalho.[14] Diferentemente de D1, D3 não é paretianamente dominada por D2, o que, aceitas as premissas recém enunciadas, leva à conclusão de que, em termos de eficiência, a sociedade igualitária de Cohen não é superada pela sociedade do princípio da diferença em sua interpretação tradicional ou "laxa".

Em contrapartida, se o *ethos* igualitário força os cidadãos a produzirem como em D2, pode-se arguir que o igualitarismo de Cohen é mais restritivo à liberdade ocupacional do que o de Rawls. Segundo a interpretação tradicional do princípio da diferença, cidadãos

---

[13] WILLIAMS, "Incentives, inequality, and publicity", p. 228; TITELBAUM, "What would a Rawlsian ethos of justice look like?"; CASAL, "Occupational choice and the egalitarian ethos", p. 12-15.

[14] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 102: "*In normal circumstances nothing but the unwillingness (be it justified or not) of the talented to share equally the greater product produced in D2 could make D3 impossible when D2 is possible.*"

talentosos têm, para dizer de modo simples, duas opções quanto ao trabalho. Eles podem trabalhar como em D1 ou, então, aceitar incentivos para aumentar sua produção[15], já que, tal como geralmente entendido, o princípio da diferença admite desigualdades na distribuição ocasionadas por incentivos, mas não obriga os cidadãos talentosos a responder a esses incentivos.

O *ethos* igualitário de Cohen, em contrapartida, é entendido como se exigisse dos cidadãos talentosos que elevem sua produção a determinado patamar, o que implica restrições quanto ao modo de trabalhar e até quanto à ocupação em si. Por exemplo, uma cidadã talentosa pode não conseguir alcançar o nível de produção determinado pelo *ethos* coheniano exercendo a profissão de que mais gosta, a jardinagem, e acabar então sendo compelida por esse *ethos* a abandonar a jardinagem por um trabalho cujo valor social seja mais alto, como o de médica.

A resposta de Cohen à objeção da liberdade consiste em dizer que o cidadão influenciado pelo *ethos* igualitário não é coagido a trabalhar seja como for.[16] Se, sob a influência do *ethos* em questão, os cidadãos talentosos procuram exercer funções nas quais a sua produção seja maximizada, eles assim o fazem porque aceitam e atuam em conformidade com a justiça. À falta de uma obrigação legal ou outro meio de constrangimento externo para exercer essa ou aquela ocupação, não se poderia falar, segundo Cohen, de uma violação da liberdade.

Mas o que pode interessar a quem levanta a objeção da liberdade ocupacional não é apenas os limites externos a essa liberdade, mas também os decorrentes de uma certa concepção de justiça. O próprio Cohen manifesta a preocupação de que ninguém seja "escravizado" pela justiça e, em resposta a essa preocupação, concede a cada um uma (ainda que "modesta") prerrogativa pessoal limitadora das demandas da justiça sobre a ação individual.[17] Como observa Casal,[18] todavia, o igualitarismo de Cohen, à medida que siga exigindo dos cidadãos talentosos que empreguem seus talentos de maneira socialmente útil, sujeita-se à acusação não apenas de ferir a liberdade, como de fazê-lo em prol do aumento da produção e, o que é mais grave, inclusive em sociedades cujos cidadãos já gozem de um satisfatório nível de bem-estar.[19]

---

[15] Na verdade, as opções para o trabalho são tão numerosas quanto forem as ocupações e os modos de exercê-las para os quais o cidadão talentoso puder ser incentivado.

[16] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 189-96.

[17] COHEN, *Rescuing justice and equality*, p. 10; 61.

[18] CASAL, "Occupational choice and the egalitarian ethos", p. 12-15.

[19] Outra crítica a acusar a falta de liberdade que a releitura coheniana do princípio da diferença implica é a de TITELBAUM, "What would a Rawlsian ethos of justice look like?". Segundo Titelbaum, uma cidadã que atua de acordo com os princípios da justiça de Rawls não necessariamente se dedicaria à ocupação socialmente mais útil, já que ela não deixaria de ter em vista a prioridade léxica do princípio das liberdades sobre o princípio da diferença, mantendo para si, em consequência, uma certa margem de escolha garantida pelo primeiro dos dois princípios.

IV. Quanto o *ethos* igualitário leva a produzir?

A precisa importância da objeção da liberdade somente pode ser aferida, no entanto, depois de se determinar em que casos o *ethos* igualitário de Cohen de fato constrange as decisões dos cidadãos quanto à ocupação. Curiosamente, Cohen não dá uma resposta clara a essa questão. Isso se explica, talvez, pelo fato de que a sua preocupação nos trabalhos reunidos em *Rescuing Justice and Equality* tenha sido mais a de demonstrar a incoerência do rawlsianismo do que a de apresentar uma teoria igualitária alternativa à de Rawls. Ele é bastante minucioso, em consequência, ao explicar por que o comportamento dos cidadãos que aceitam incentivos ou se recusam a exercer certas ocupações a não ser que incentivados para tanto contradiz o mandamento de atuar em conformidade com o princípio da diferença. Pouco diz, em contrapartida, sobre quais decisões de fato se conformam a esse princípio e, portanto, seriam tomadas por cidadãos dominados pelo *ethos* igualitário.

Uma interpretação, ao meu ver equivocada, acerca de como o igualitarismo de Cohen constrange as decisões sobre o trabalho é a que atribui aos cidadãos a obrigação de produzir como produziriam em uma sociedade governada pelo princípio da diferença em sua interpretação tradicional (D2). Em uma sociedade assim, a estrita igualdade é sacrificada, como observado, pela concessão de incentivos para que cidadãos talentosos produzam de maneira tal a deixar os menos afortunados em situação melhor do que aquela em que estariam sob estrita igualdade (D1). Como bem pondera Pogge,[20] no entanto, o ideal de sociedade igualitária que exigisse dos cidadãos talentosos que trabalhem como em D2 faria uma distinção arbitrária entre cidadãos igualmente autointeressados que respondem diferentemente a incentivos. Considere os casos de João e Pedro, que preferem, ambos, a jardinagem à medicina. Ambos são, além disso, sensíveis a incentivos, de modo que aceitariam trabalhar como médicos caso alguma vantagem lhes fosse oferecida. O apreço de Pedro pela jardinagem (ou a resistência à medicina), no entanto, é maior do que o de João, de maneira que Pedro demandaria um salário dez vezes superior ao de jardineiro para se tornar médico, enquanto para João um salário cinco vezes maior seria suficiente. Suponha, por fim, que o salário de um médico em D2 seja mais de cinco e menos de dez vezes superior ao de jardineiro. Isso implicaria, seguindo-se a ideia de que o igualitarismo de Cohen requer que todos trabalhem como em D2, que a sociedade justa é uma na qual João trabalha como médico com um salário igual ao de um jardineiro (com as ressalvas de um eventual direito à compensação por ônus especiais do trabalho e da prerrogativa pessoal), enquanto Pedro segue como jardineiro. O simples fato, porém, de Pedro depender de um incentivo maior do que o de João para abandonar a jardinagem pela medicina não parece suficiente para tratá-los de maneira distinta.

[20] POGGE, "On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy, p. 150-52.

Não me parece, entretanto, que Cohen abrace um ideal de sociedade justa segundo o qual se faça a referida distinção entre João e Pedro. Insisto mais uma vez com o ponto de vista de que o objetivo primordial de Cohen em sua crítica ao rawlsianismo é expor a contradição entre, de um lado, a ideia fundamental subjacente ao princípio da diferença e a premissa de que uma sociedade justa é uma na qual os cidadãos atuam em conformidade com os princípios da justiça e, de outro, a interpretação do princípio em questão que permite aos cidadãos talentosos gozar de incentivos para trabalhar de maneira que beneficie os cidadãos em pior situação. Entendo que Cohen deve ser lido como quem afirma, contrariamente a essa interpretação, que a recusa de um cidadão talentoso a trabalhar como trabalharia em D2 em uma sociedade na qual incentivos foram abolidos viola a diretriz do princípio da diferença e, em consequência, não condiz com o ideal de uma sociedade justa tal como Rawls o descreve. Tendo em vista ser objetivo primordial de Cohen o de acusar essa contradição, é natural que a sua análise pareça limitada a casos como o de João, porque são cidadãos como João que, na sociedade do princípio da diferença tal como entendido pelo rawlsianismo, auferem vantagens às quais deveriam renunciar, segundo Cohen, caso suas decisões fossem genuinamente governadas pelo referido princípio. Isso, entretanto, não permite concluir que as obrigações de João sob o igualitarismo de Cohen sejam substancialmente diferentes das de Pedro.

A dificuldade em justificar uma diferença de tratamento para os casos de João e Pedro leva autores a atribuir a Cohen a afirmação de que, em uma sociedade justa, todos são compelidos (com a ressalva da prerrogativa pessoal) a trabalhar de modo a maximizar o valor social da sua produção.[21] Em consequência (e admitindo-se que o trabalho de ambos como médicos seja socialmente mais útil do que o de jardineiro), tanto João como Pedro seriam pelo *ethos* igualitário a abandonar a jardinagem pela medicina.

Quero agora argumentar que, sendo ou não a do próprio Cohen, essa posição é incompatível com a crítica que ele faz ao rawlsianismo. Pretendo demonstrar que, se Cohen estiver certo quanto à indefensibilidade da proposta de aplicar os princípios da justiça apenas à estrutura básica da sociedade, uma sociedade regulada pela igualdade e justa nos termos de Rawls é uma na qual cidadãos aptos à medicina são moralmente (e não apenas legalmente) livres para trabalhar como jardineiros. Para entender por quê, todavia, é preciso conhecer Maria, a qual, tal como João e Pedro, é mais feliz manuseando o regador do que o bisturi. O diálogo a seguir envolve Maria e um "agente de consciência" (AC)

[21] SHIFFRIN, "Incentives, motives, and talents", p. 118: "*If a citizen internalizes the Difference Principle and applies it to her own economic activity, then she will demand only an equal salary to others and perform as productively as possible (in as productive an occupation as possible) in order to maximize the position of the least well off.*" Shiffrin manifesta dúvida sobre se Cohen endossa, de fato, essa afirmação, mas a trata como parte da versão "canônica" do argumento dele. TITELBAUM, "What would a Rawlsian ethos of justice look like?", p. 290 e CASAL, "Occupational choice and the egalitarian ethos", p. 3, interpretam Cohen da mesma maneira.

governamental encarregado de instruir os cidadãos para que atuem segundo o *ethos* igualitário coheniano.

AC: Prezada Maria, embora preze seu trabalho como jardineira, reparo que, com as suas aptidões, você poderia fazer um trabalho socialmente mais apreciado como médica.

Maria: Obrigada, mas eu prefiro ser jardineira.

AC: Gostaria de insistir. Há muitos cidadãos que podem cuidar de plantas como você, mas muito poucos com talento igual ao seu para medicina. Infelizmente, como você sabe, eu não posso oferecer a você nenhum incentivo (como um salário mais alto) para que trabalhe como médica, mas acredito que você deveria mudar de profissão assim mesmo. Lembre-se de que há princípios de justiça, e que, em uma sociedade justa como a nossa, os cidadãos atuam em conformidade com esses princípios.

Maria: Eu sei disso, e é por isso que também recusaria qualquer incentivo, caso me fosse oferecido, para trabalhar como médica. Aceitar um incentivo contrariaria uma ideia na qual eu firmemente acredito, a saber, a de que meu talento para o trabalho de médica se deve à distribuição aleatória e, portanto, moralmente arbitrária de dons naturais[22] e, como tal, não permite que eu reivindique uma porção maior do bem relevante para a distribuição, que é uma combinação de renda e ônus especiais do trabalho. Incentivos estão mesmo fora de cogitação para mim, de modo que o meu motivo para recusar seu pedido nada tem a ver com o fato de o salário de médica ser igual ao de jardineira. Eu recusaria seu pedido mesmo que o salário de médica fosse mil ou mais vezes superior ao de jardineira, porque meu motivo para continuar trabalhando como jardineira é, simplesmente, que eu prefiro a jardinagem à medicina.

AC: Entendo, mas você reconhece que, como médica, o seu trabalho teria valor social maior do que como jardineira...

Maria: Perfeitamente, mas isso é irrelevante para mim, porque o princípio utilitário não está, ao meu ver, entre os princípios da justiça, e, portanto, não faz parte da definição de uma sociedade justa que eu atue em conformidade com esse princípio. O princípio, esse sim um genuíno princípio da justiça, que eu subscrevo é o de que fatores moralmente arbitrários como dons inatos não devem influir sobre a distribuição de bens relevantes (nomeadamente, sobre a combinação de renda e ônus especiais do trabalho), e eu me mantenho fiel a esse princípio percebendo pelo trabalho de jardineira o mesmo que meus concidadãos por qualquer trabalho que façam, exceto aqueles cujo trabalho seja especialmente oneroso.

Vale observar uma diferença fundamental entre Maria e Pedro, o qual, na sociedade governada pela interpretação não estrita (tradicional) do princípio da diferença, recusa-se,

[22] Presumo que a sociedade justa na qual Maria vive seja governada pelo princípio da equitativa igualdade de oportunidades, de maneira que as diferenças de talentos entre os cidadãos não sejam de atribuir a estruturas sociais.

como Maria, a trabalhar como médico. Embora o comportamento dos dois seja o mesmo, há uma nítida diferença de motivação, pois o que leva Pedro a continuar como jardineiro é o (para ele) baixo incentivo oferecido para o exercício da medicina. Do ponto de vista motivacional, Pedro viola o princípio da diferença, já que ele está disposto a permitir que seus talentos, que se devem em parte a fatores moralmente arbitrários, assegurem-lhe uma renda superior à de outros. O motivo de Maria para permanecer jardineira é muito diferente e, à primeira vista ao menos, não viola a ideia fundamental segundo a qual diferenças na distribuição não podem ser justificadas por dons inatos.[23]

Quero enunciar agora a tese central deste trabalho, segundo a qual o comportamento de Maria (e a sua motivação) está de acordo com o princípio da diferença e é, portanto, compatível com a ideia de uma sociedade justa (nos termos de Rawls) governada por esse princípio, de modo que cidadãos que atuam em conformidade com um *ethos* derivado do princípio da diferença não estão moralmente compelidos a trabalhar da maneira socialmente mais útil possível. Em lugar de vulnerável à objeção de violar a liberdade ocupacional, a sociedade justa defendida por Cohen em sua crítica ao rawlsianismo é atacável sob o ponto de vista da eficiência. Ela é paretianamente dominada por uma sociedade na qual haja incentivos para um aumento da produção que beneficie a todos e em que, devido à ausência de um *ethos* igualitário, os cidadãos talentosos respondam a esses incentivos em suas decisões a respeito da ocupação.

V. Objeções

Passo a examinar agora possíveis objeções à tese enunciada ao final da seção anterior. Uma delas é a que expressarei a seguir, valendo-me uma vez mais da voz do agente de consciência que tenta persuadir Maria a trabalhar como médica:

AC: Eu entendo, Maria, que os seus atos e motivações atuais estão em total conformidade com o princípio da diferença. Você não apenas ganha o mesmo que os demais como está irresolutamente disposta a rejeitar qualquer vantagem desigual para explorar seus talentos moralmente arbitrários. Seu motivo para continuar jardineira, está claro agora para mim, nada tem a ver com a falta de incentivo para trabalhar como médica. O fato, todavia, é que em uma sociedade regida pela versão tradicional do princípio da diferença, na qual incentivos fossem admitidos e os cidadãos estivessem moralmente livres

[23] SHIFFRIN, "Incentives, motives, and talents", p. 129: "*Acceptance that talents are morally arbitrary limits what reasons a citizen may act upon, as opposed to requiring that the citizen positively advance a particular end, namely the maximal benefit of the least well off.*" Discordo de Shiffrin, todavia, quando ela afirma que "*on Cohen's account, there is a prima facie problem with declining the job that better serves the least well off because it is inconsistent with the internalization of the Difference Principle.*" Ver SHIFFRIN, "Incentives, motives, and talents", p. 129-130.

para atuar de acordo com um *ethos* diferente daquele que obedecem agora, você provavelmente aceitaria o incentivo que lhe seria oferecido para trabalhar como médica, e não jardineira. O que eu quero, pois, é que você replique nas circunstâncias atuais a decisão quanto à ocupação que tomaria sob as condições recém descritas, sem, evidentemente, requerer qualquer benefício adicional para tanto.

Embora o ponto central da resposta à objeção levantada agora pelo agente de consciência não tem a ver com a dificuldade que Maria enfrentaria para seguir a instrução que recebeu, vale observar que essa dificuldade não é desprezível. Uma cidadã de uma sociedade justa como Maria pode não saber o quão incentivada seria a explorar um certo talento em uma sociedade na qual tais incentivos fossem tolerados. Além disso, ainda que ela receba essa informação do agente de consciência (isto é, a informação sobre quanto mais ganharia para trabalhar como médica), pode ser difícil para Maria definir como reagiria. Perguntas assim são às vezes difíceis de responder para quem vive em uma sociedade desigual e toma decisões sobre o trabalho autointeressadamente (você saberia determinar com exatidão o incentivo de que precisaria para abandonar o trabalho atual por outro que aprecie menos?). Que dizer, então, de alguém como Maria, que pode ter sempre vivido em uma sociedade justa na qual aprendeu desde cedo a repudiar práticas violadoras da igualdade?

Penso, de qualquer modo, que a falha principal da objeção apresentada pelo agente de consciência não reside na dificuldade de Maria para fazer o que ele pede. A falha principal consiste na falta de uma razão para concluir que, fazendo o que o agente lhe pede, Maria estará sendo mais fiel ao princípio que diz professar do que ao seguir com seu trabalho de jardineira. Por que a igualdade exigiria que a decisão sobre o trabalho a exercer se baseie na pergunta contrafática do agente? Mesmo aceitando, uma vez mais, que a igualdade governe não apenas os atos, mas também as motivações dos cidadãos talentosos, é difícil ver por que Maria estaria contrariando a igualdade caso admitisse que um incentivo a levaria a trabalhar como médica nas condições hipotéticas do agente e continuasse, não obstante, trabalhando como jardineira nas condições presentes. Pois o fato é que o motivo atual de Maria para ser jardineira não tem a ver com a falta de incentivo para o exercício de outra profissão, porque, tal como está hoje motivada, Maria não abandonaria a jardinagem por incentivo algum, e não apenas porque gosta de ser jardineira, mas também porque incentivos lhe são repugnantes. Para aceitar a objeção do agente de consciência, portanto, teríamos que aceitar algo mais do que a afirmação de que é parte da definição de uma sociedade justa que os atos e motivações dos cidadãos se conformem aos princípios da justiça. Seria preciso aceitar que a justiça exige dos cidadãos que tomem certas decisões replicando o que fariam em uma sociedade injusta na qual estivessem injustamente motivados, e é difícil imaginar que razões poderíamos ter para aceitar essa afirmação adicional.

O agente de consciência volta à carga, desta vez com o seguinte:

AC: Deixemos de lado perguntas contrafáticas difíceis. O ponto, Maria, é que se aceitarmos a conclusão de que a justiça a deixa livre para ser jardineira ao invés de se dedicar a um ofício socialmente mais útil, você estará em vantagem em relação a muitos dos seus concidadãos, o que é algo que você abomina. Você estará em vantagem, em primeiro lugar, por ter a faculdade de escolher com o que trabalhar. Você é atualmente jardineira, mas seria muito bem-vinda caso decidisse trabalhar como médica, de modo que as duas ocupações (e talvez outras) são elegíveis para você, enquanto para outros não há escolha. Segundo, você também estará em vantagem porque ama a jardinagem, e nem todos têm a chance de trabalhar com algo de que gostam tanto.

A nova objeção do agente de consciência tem, como se vê, duas partes. Na primeira, ele afirma que a decisão de Maria sobre o trabalho viola a justiça porque a põe em vantagem em relação a outros cidadãos no que respeita à liberdade ocupacional. Na segunda, Maria está em vantagem porque trabalha com o que gosta. As duas partes da objeção são, vale notar, independentes. É possível ter mais liberdade ocupacional do que outros, no sentido de ter mais profissões entre as quais escolher, e, ainda assim, não ter a chance de trabalhar com o que realmente se gosta. Por outro lado, mesmo aquele que se vê privado de escolha pode ter a sorte de que o trabalho que lhe cabe lhe seja agradável. Considerando isso, examinarei as duas partes da objeção separadamente.

No que se refere à liberdade ocupacional[24], é preciso, antes de mais nada, tratar da afirmação feita pelo agente de consciência de que "para outros não há escolha". Poderíamos conceber uma sociedade igualitária como uma na qual todos (exceto crianças e inválidos) trabalham mas são igualmente livres para escolher em que trabalham. Em uma sociedade assim, Maria não estaria em vantagem ao poder escolher entre os trabalhos de jardineira e médica, porque todos poderiam escolher entre essas e quaisquer outras ocupações. A objeção do agente quanto à liberdade ocupacional somente faz sentido, pois, se supusermos que esse não é o caso. Isso, porém, leva à questão: por que não supor que a sociedade igualitária é uma na qual os cidadãos (todos eles) possuem a faculdade de escolher com o que trabalham?

Parece haver duas opções no que diz respeito à relação entre igualdade e liberdade ocupacional. Pode-se, primeiro, afirmar que a liberdade ocupacional é irrelevante para a

[24] SHIFFRIN, "Incentives, motives, and talents", p. 129 mostra-se sensível à objeção do agente de consciência no que se refere à liberdade ocupacional. Ela defende que a adesão a um *ethos* igualitário é compatível com que pessoas como Maria recusem mudar para um trabalho com valor social superior ao atual, mas apenas se atendida a condição de que todos disponham de um comparável leque de escolhas quanto à ocupação. Como ela própria reconhece (SHIFFRIN, "Incentives, motives, and talents", p. 135), isso supõe uma "*expansion of the primary goods metric to include sensitivity to the range of choice of occupations*". Graças a essa expansão, os cidadãos talentosos que de fato se aproveitam de um leque de escolhas superior ao de outros aceitam para si uma vantagem ao mesmo tempo relevante em termos distributivos e moralmente injustificada.

igualdade, isto é, que essa liberdade não está entre os bens cuja distribuição deve ser igual. Se a liberdade ocupacional for irrelevante para a igualdade e para a justiça em geral, uma sociedade justa não precisa garantir a mesma liberdade ocupacional a todos, e a oferta de postos de trabalho pode obedecer a algum outro interesse que não o da justiça. Em uma sociedade assim, é provável que nem todos tenham a chance de trabalhar como jardineiros ou médicos por não possuírem as aptidões tidas como suficientes para uma profissão e outra. O problema é que, se a liberdade ocupacional for irrelevante para a justiça, a objeção do agente perde sentido, porque a faculdade de escolher entre a jardinagem e a medicina não deixará Maria em uma posição de vantagem moralmente relevante frente a outros cidadãos.

A segunda opção é tratar a liberdade ocupacional como parte dos bens que, em uma sociedade justa, são igualmente distribuídos. Nesse caso, de duas uma: ou a liberdade ocupacional é comensurável com os demais bens relevantes para a distribuição (por exemplo, renda e ônus do trabalho), ou não é. Se ela for incomensurável, de maneira que a justiça requeira igual liberdade ocupacional independentemente da distribuição dos outros bens, a pergunta que fica é: por que não supor que uma sociedade igualitária seja uma na qual não apenas Maria, mas todos os demais estão moralmente livres para trabalhar como queiram? Uma sociedade na qual todos gozam de total liberdade ocupacional é tão igual, no que se refere à distribuição dessa liberdade, como uma na qual ninguém disponha dessa liberdade.[25] Por outro lado, se a liberdade ocupacional for comensurável com outros bens, como a renda, então a acusação de que Maria está em vantagem sobre os demais tem uma resposta que mantém Maria livre para trabalhar como jardineira, porque então a vantagem que Maria possui quanto à liberdade pode ser compensada por uma desvantagem em renda. Maria permaneceria, em outras palavras, livre para trabalhar como jardineira, contanto que aceitasse receber uma renda inferior à dos demais a fim de compensar a liberdade ocupacional de que dispõe.

Passemos agora à segunda parte da objeção, a que se refere ao fato de Maria estar em vantagem em relação aos demais por trabalhar com o que adora. De novo aqui, a objeção do agente de consciência só faz sentido se supusermos que Maria está, quanto a isso, em posição diferente da de outros, que não exercem ou tiveram a chance de exercer um trabalho que lhes agrade tanto quanto a jardinagem a Maria. Podemos presumir que a sociedade de que estamos falando é uma na qual tanto jardineiros como médicos são selecionados de acordo com suas aptidões, e que nem todos os que amariam trabalhar como jardineiros ou médicos têm talentos suficientes para tanto.

[25] Por razões de eficiência, é sem dúvida preferível uma sociedade na qual ninguém seja livre para escolher sua ocupação a uma em que todos sejam livres. Mas se, sensível a isso, Maria decidir trabalhar como médica, sua decisão não será mais exclusivamente de atribuir a um *ethos* igualitário.

Dito isso, é possível que, em parte, a objeção do agente seja de rebater à luz das considerações de Cohen sobre o que é importante para a igualdade. Admitindo-se que uma distribuição igual seja sensível à renda e aos ônus do trabalho, o fato de o trabalho como jardineira ser prazeroso e, nesse sentido, pouco oneroso para Maria realmente a põe em vantagem sobre aqueles que não gostam tanto do trabalho que fazem caso a renda percebida por uma e outros seja a mesma. Porém, embora, tendo isso em vista, o agente de consciência esteja acerto ao acusar Maria de ficar em posição de vantagem sobre outros cidadãos, não se tira daí a conclusão de que a única maneira de Maria fazer com que essa vantagem desapareça é deixar a jardinagem pela medicina. Se a igualdade depende do pacote constituído por renda e ônus do trabalho, é suficiente para que Maria fique em posição igual à dos cidadãos cujo trabalho é menos atraente e, portanto, mais oneroso que a renda dela diminua o suficiente para compensar a baixa onerosidade da sua atual ocupação.

Há um outro sentido, entretanto, no qual um parâmetro de distribuição formado pela combinação de renda e ônus do trabalho não endossa a afirmação de que Maria está em vantagem em relação aos cidadãos que não gostam do seu trabalho. É que o fato de um trabalho ser apreciado não significa que a sua execução não seja onerosa ou até mesmo especialmente onerosa. Posso gostar do meu trabalho não porque seja fácil, mas sim porque, apesar de desafiante ou árduo (ou justamente porque desafiante ou árduo), ele faz com que me sinta realizado. Um atleta que dedica muitas horas diárias a treinamento e leva uma vida de privações pode ainda assim gostar enormemente do que faz, mas isso não quer dizer que seu trabalho não seja oneroso, ou até mais oneroso do que o trabalho da maioria. Pode ser que a jardinagem exija de Maria um sacrifício quase comparável ou até comparável ao de um atleta ou artista, de maneira que a preferência dela pelo trabalho de jardineira nada tenha a ver com a facilidade para executá-lo. Em tal hipótese, não haveria razão para reduzir a renda de Maria de maneira a compensar a falta de onerosidade do trabalho que ela atualmente faz. Por outro lado, se os únicos bens considerados forem a renda e os ônus do trabalho, tampouco se pode afirmar, como fez o agente, que Maria está em vantagem sobre outros cidadãos.

A afirmação de que Maria pode estar em vantagem apesar de seu trabalho ser tão (ou até mais) oneroso do que outro qualquer depende, como se pode notar, de que a concepção de igualdade que se tem em vista seja sensível a outros bens além da combinação de renda e ônus do trabalho. Uma possibilidade é tratar a autorrealização pelo trabalho como uma terceira espécie de bem relevante para a distribuição, de modo que a questão de saber se um cidadão está ou não em posição de vantagem moralmente relevante sobre os demais deva ser respondida mediante uma avaliação da renda, dos ônus e da

autorrealização pelo trabalho de cada um.[26] Novamente, entretanto, seria preciso optar entre tratar ou não o bem da autorrealização como comensurável em relação aos demais, e, em qualquer das hipóteses, a objeção do agente de consciência falharia na tentativa de persuadir Maria a abandonar a profissão de que gosta. Se o bem da autorrealização é incomensurável, a igualdade é indiferente entre uma sociedade na qual todos se autorrealizam pelo trabalho que fazem e outra na qual ninguém se autorrealiza. Para fazer desaparecer a diferença entre Maria e outros cidadãos, bastaria, assim, criar condições para que todos se autorrealizem com o trabalho que executam.[27] Se, por outro lado, o bem da autorrealização é comensurável com a renda e os ônus do trabalho, então a vantagem de que o agente de consciência acusa Maria pode ser suprimida mediante uma diminuição da renda ou ao se tornar o trabalho de jardineira mais oneroso para Maria do que atualmente é. Em qualquer dos casos, o ideal de igualdade que Maria professa e pelo qual pauta seu comportamento não a impeliria a abandonar a jardinagem em favor da medicina.

VI. Conclusão

Neste trabalho, argumentei que a crítica de Cohen ao rawlsianismo é compatível com um ideal de sociedade na qual todos gozam de liberdade ocupacional, e isso não simplesmente porque a lei não obriga ninguém a exercer determinado trabalho, mas também porque a justiça, apesar de governar as decisões e motivações dos cidadãos quanto ao trabalho, não requer que os cidadãos empreguem seus talentos de maneira a maximizar o valor social do que produzem. O que é incompatível com o *ethos* igualitário de Cohen é que os cidadãos aceitem incentivos ou se recusem a ter uma ocupação pela falta de incentivos para tanto. Cidadãos de uma sociedade justa governada pelo princípio da diferença (que atuam, pois, em conformidade com esse princípio), entretanto, são avessos a incentivos e, por isso, tomam suas decisões sobre a ocupação independentemente deles.

Ao invés de vulnerável à objeção da liberdade ocupacional, pois, o igualitarismo de Cohen fracassa em sua aspiração a superar o dilema entre igualdade e eficiência.

---

[26] Alguns autores têm argumentado no sentido de que a oportunidade para um trabalho significativo (entendido como trabalho interessante ou desafiante) ou que envolva participação nas decisões da empresa tem importância para uma distribuição segundo a teoria de Rawls porque é parte do bem primário social que Rawls designa como "as bases sociais do autorrespeito". Ver O'NEILL, "Three Rawlsian routes towards economic democracy"; MORIARTY, "Rawls, self-respect, and the opportunity for meaningful work". Sob essa ótica, o fato de que teve a oportunidade para trabalhar como jardineira pode deixar Maria em vantagem sobre outras pessoas no que se refere à distribuição do bem primário em questão.

[27] Ou, se a ideia de igualdade em questão parecer exageradamente sensível a considerações de bem-estar, poder-se-ia tomar como bem relevante para fins de distribuição a oportunidade para a autorrealização pelo trabalho e criar condições para que, assim como Maria, todos gozem dessa oportunidade.

Cohen parece pensar ter resolvido esse dilema ao supor, ao meu ver erroneamente, que os cidadãos de uma sociedade justa tal como ele a concebe replicariam as decisões sobre trabalho que estariam motivados a tomar em uma sociedade desigual na qual suas ações não estivessem submetidas ao *ethos* igualitário. As motivações dos cidadãos de uma sociedade justa, todavia, são outras, e não há nada que contrarie a ideia fundamental do princípio da diferença se uma cidadã de uma sociedade assim relega um trabalho para o qual está apta em favor de um outro menos útil socialmente. Essa liberdade ocupacional que a justiça de Cohen concede deixa margem, contudo, a que uma sociedade justa regulada pelo princípio da diferença seja paretianamente dominada por outra na qual incentivos e motivações egoístas permitam elevar o valor total da produção em benefício de todos.

COHEN'S CRITIQUE OF RAWLSIANISM AND THE PROBLEMS OF OCCUPATIONAL AUTONOMY AND EFFICIENCY

Abstract: this article addresses G. A. Cohen's critique of Rawlsianism. Departing from the usual view, I argue that Cohen's critique is compatible with an ideal of just society in which talented citizens enjoy occupational autonomy. The problem with an egalitarianism of Cohen's style is to conciliate equality and efficiency.
Keywords: Cohen; Rawls, justice, occupational freedom; efficiency

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASAL, Paula. "Occupational choice and the egalitarian ethos". *Economics and Philosophy*, v. 29, p. 3-20, 2013.

COHEN, G. A. *Rescuing justice and equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

MORIARTY, Jeffrey. "Rawls, self-respect, and the opportunity for meaningful work". *Social Theory and Practice*, v. 35, n. 3, p. 441-459, 2009.

O'NEILL, Martin. "Three Rawlsian routes towards economic democracy". *Revue de Philosophie Économique*, v. 8, n. 2, p. 29-55, 2008.

POGGE, Thomas W. "On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy. *Philosophy & Public Affairs*, v. 29, n. 2, p. 137-169, 2000.

RAWLS, John. *A theory of justice*. ed. rev. Cambridge: Belknap Press, 1999.

SHIFFRIN, Seana Valentine. "Incentives, motives, and talents". *Philosophy & Public Affairs*, v. 38, n. 2, p. 111-142, 2010.

TITELBAUM, Michael G. "What would a Rawlsian ethos of justice look like?". *Philosophy & Public Affairs*, v. 36, n. 3, p. 289-322, 2008.

WILLIAMS, Andrew. "Incentives, inequality, and publicity". *Philosophy & Public Affairs*, v. 27, n. 3, p. 225-247, 1998.