

JUSTIÇA E INCLUSÃO SOCIAL

Fabio Alves Gomes de Oliveira*

Jacqueline de Souza Gomes**

Leonardo Diniz do Couto***

RESUMO: O presente trabalho busca analisar de que forma uma melhor compreensão acerca do que seja a inclusão social fortifica uma defesa em torno de um conceito de justiça. Para tal, o aspecto em torno da defesa da inclusão social perpassa três categorias previamente destacadas como indispensável para esta investigação, a saber, as bases morais do discurso dos direitos humanos, a teoria das capacidades de Amartya Sen e o Comunitarismo. Com isso, pretendemos ser capazes de oferecer uma compreensão mais ampla do que compreendemos por inclusão social para que, com isso, possamos vislumbrar um melhor caminho para alcançar uma sociedade mais justa e igualitária.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça, Inclusão Social, Direitos Humanos, Capacidades, Comunitarismo.

ABSTRACT: This paper attempts to examine how a better understanding about what is social inclusion strengthens a defense around a concept of justice. To this end, the look around the defense of social inclusion involves three categories previously highlighted as essential to this research, the moral foundation of the discourse of human rights, the capabilities approach of Amartya Sen and the Comunitarism. Therefore, we want to be able to offer a broader understanding of what we understand by social inclusion that can promote a better way to achieve a fairer and more egalitarian society.

KEYWORDS: Justice, Social Inclusion, Human Rights, Capabilities approach, Comunitarism.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em Administração e em Filosofia. Pesquisador do Núcleo de Inclusão Social. Bolsista CAPES.

** Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduada em Direito e Filosofia. Pesquisadora do Núcleo de Inclusão Social. Bolsista CNPQ.

*** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em Filosofia. Pesquisador do Núcleo de Inclusão Social. Bolsista CNPQ.

INTRODUÇÃO

Propor e defender uma teoria social significa, no mínimo, estabelecer duas formas de se compreender o próprio conceito de justiça, que se pretende no âmbito moral e político¹. Desta forma, valores específicos de uma determinada conjuntura ou da própria formação identitária participam do discurso e da defesa de um procedimento adequado para se construir uma sociedade justa. O processo democrático surge como o exemplo paradigmático que aparece como o concorrente mais adequado para se chegar ao modelo de justiça que abarque cidadãos assegurados de direitos e deveres dentro de uma comunidade política. Além disso, a democracia parece emergir como a melhor concepção, capaz de articular os impasses e dissensos encontrados entre as sociedades plurais que compõem o mundo global atual. Muitos são os filósofos que garantem e apostam na democracia como a única forma de assegurar valores básicos para uma convivência pacífica entre sociedades. No entanto, como criar um vínculo estreito e necessário entre esses valores, justiça e inclusão?

A apresentação do melhor procedimento que salvguarde o valor que compõe a idéia de sociedade inclusiva e que garanta a participação e o respeito às diversas formas e concepções de bem deve exigir um debate junto a nossa própria compreensão de justiça. Ainda que possamos divergir em nossas considerações sobre o que sejam ações justas ou injustas, é praticamente consensual a identificação do conceito de justiça como expressão do próprio contentamento de se viver em uma sociedade democrática. Sendo assim, a democracia é compreendida como a conquista de uma sociedade justa e, por isso, a melhor construção de sociedade possível. Ainda assim, devemos verificar em que bases se constroem o conceito de democracia que costumamos defender. Para tanto, analisaremos aspectos da justiça e da inclusão à luz da teoria dos direitos humanos, da teoria das capacidades e do comunitarismo.

A análise de um conceito fundamental no âmbito político, ou seja, o próprio conceito de democracia já formulado e endossado por muitas sociedades, nos faz pensar se, de fato o processo democrático por si só não se compromete com valores específicos de uma determinada comunidade moral. Se de alguma forma identificarmos princípios morais que forneçam a base do discurso democrático, nos comprometendo com a própria aplicabilidade dele, até que ponto a democracia continua sendo entendida como um valor que vislumbra o melhor caminho de

¹ Para uma discussão entre essas duas perspectivas concorrentes, ver Cohen (1993).

sociedade justa? A idéia é abrir espaço para o debate entre sociedade justa e a inclusão social. Afinal, até que ponto, o conceito de inclusão social é uma exigência moral de uma concepção de justiça específica?

INCLUSÃO E DIGNIDADE: CONSIDERAÇÕES À LUZ DA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

Ao falarmos em direitos humanos nos remetemos à idéia de uma categoria básica que perpassa a todos. Aqui, entendemos por “todos”, todos os seres humanos. Logo, defender direitos humanos, em última instância, é defender e afirmar a necessidade da dignidade humana como pressuposto mínimo para a realização de uma vida plena, nas palavras de Amartya Sen, do desenvolvimento das capacidades de um indivíduo. Por isso, ao discutirmos qualquer dinâmica social a partir da idealização de políticas públicas de inclusão, reparação ou medidas provisórias vinculamos a este debate a promoção dos direitos humanos como ponto de partida fundamentalmente necessário.

Promover justiça no âmbito de uma sociedade democrática e plural significa, em último caso, permitir que uma concepção politicamente interessante desemboque em uma idéia de justiça comprometida com a realidade e contingências da diversidade e dissenso de um determinado espaço e tempo. Isto significa que o conceito de justiça – o conceito aqui defendido – deve reconhecer e considerar os diversos níveis existentes do mundo globalizado e multicultural. E, neste sentido, promover um ideal de justiça que assegure a importância do valor substantivo não somente é importante para uma análise antropológica da sociedade, mas, sobretudo, para uma discussão filosófica sobre o que defendemos quando exigimos justiça e, mais que isso, até que ponto os direitos humanos participam do conteúdo dessa exigência.

Diante deste primeiro impasse nos deparamos, imediatamente, com a questão da moralidade e sua função no discurso acerca da justiça. A moralidade, no que diz respeito aos direitos humanos, pode ser o ponto de partida fundamental para a discussão em torno da visão que identifica um bem supremo² e, neste caso, o que é fundamental, para identificar uma concepção específica de vida boa. Uma abordagem perfeccionista, por exemplo, garantiria uma proposta de ser humano racional capaz de reconhecer o que deve orientar suas escolhas e regras da justiça que possam erigir na

² A eudaimonia ou a divina providência.

base compartilhada de uma sociedade pluralista moderna.³ No entanto, parece razoável que, apesar de garantir uma instância de convergência, dificilmente, uma proposta moral que exige uma concepção particular do *modus vivendi*, ou seja, de princípios e valores específicos em que esses são os que devem ser alcançados, permite uma variável ampla de diferentes formas de vida e identidade.

O problema dos direitos humanos surge justamente dentro desta questão paradigmática: como lançar mão de um princípio moral específico e, ainda assim, encontrar um sistema de vantagem mútua ao qual aderimos não porque ele expressa nossas autopercepções mais profundas, e sim pela razão mais prudencial de que ele é útil a nossos outros valores? Em meio a esse desacordo, segundo Álvaro de Vita, um sistema dessas bases iria assegurar nossa visão específica do bem e, devido à variedade que permite, enriquece a própria percepção que temos do valor dos direitos humanos. Em outras palavras, a pretensão é esclarecer que, apesar das dificuldades, a idéia de identidades morais específicas e suas concepções particulares de boa vida podem se acomodar e fazer parte constitutiva de uma ordem da moral universalista dos direitos humanos.

Primeiramente, para que esse resgate seja possível, devemos perceber que qualquer princípio moral ou regra de ouro, de forma nenhuma é imparcial, sendo, portanto, fruto de valores específicos de uma comunidade ou de qualquer análise empírica temporal e espacial. Desta forma, a própria concepção do que seja fundamental pode, muitas vezes, desvincular-se de alguns princípios que, para nós, são considerados legítimos. Ainda que isso aconteça, é importante perceber a fragilidade existente em uma concepção fechada do que seja fundamental.

Neste sentido, a moralidade relacionada aos direitos humanos passa a ocupar um papel importante, não em ditar regras morais ou vínculos específicos com uma determinada regra de ouro, mas no que diz respeito à criação de um terreno capaz de acomodar as mais diversas formas de identidade e vínculos culturais. Sendo assim, os indivíduos morais devem ser livres e capazes, não somente de desenvolver suas capacidades, mas também de respeitar e aceitar que, certos funcionamentos são específicos de determinado grupo, minoritário ou não, e que isso pode ser compreendido como parte integrante de uma identidade.

Levar em conta o mundo e sua dinâmica, sobretudo, os problemas referentes à

³ Liberalismo Hobbesiano e liberalismo Kantiano (Vita 1993).

exclusão de gênero, social, econômica, sexual e étnica devem fazer parte da base da discussão em torno dos direitos humanos e da elasticidade do que compreendemos por fundamental. O respeito aos direitos humanos deve considerar as diferentes realidades enfrentadas pelos mais diversos grupos para que não acabe por ser compreendido como mera retórica vazia⁴. Muito embora a discussão referente à fundamentação dos direitos humanos tenha por pretensão assegurar a dignidade humana, os aspectos religiosos, culturais e jurídicos de uma determinada sociedade dificultam a justificação e, com isso, a validade universal dos direitos humanos.

Falar da eficácia dos mecanismos que possam justificar, legitimar e garantir os direitos humanos é falar, em primeira instância, sobre que natureza e validade universais estamos pautados. Investigar para que tipo de reivindicação devemos apelar para justificar os direitos humanos, em alguma instância básica que perpassa por cada indivíduo de toda e qualquer cultura, parece ser uma tarefa que, mesmo em confronto com os ideais levantados pelos filósofos do relativismo, pode existir. Sendo assim, além de um discurso a partir do âmbito da moralidade, existe uma preocupação política constitucional que garante a idéia de direitos humanos como implementação.

Se a declaração dos direitos humanos, elaborada em 1948⁵, não possuía a pretensão universal de fundamentação, sua ineficácia frente à efetividade na proteção desses direitos nas décadas que se seguiram, passou a ocupar o bojo das discussões sobre os fundamentos partilhados por cada ser humano enquanto seres humanos dotados de direitos. O problema central do debate sobre direitos humanos e sua fundamentação, enquanto mecanismo prático, encontra-se na possibilidade da existência de uma categoria básica partilhada por todos⁶. Obviamente que encontrar

⁴ Adiante será apresentada uma análise pautada nas considerações empíricas, ou seja, nas demandas sócias por certos direitos básicos para a construção de uma vida minimamente satisfatória. No entanto, essa forma de interpretar os direitos humanos com base nas demandas sociais pode, e muitas vezes levam, a uma interpretação equivocada do tema. O relativismo enxerga nessa perspectiva interpretativa uma forma de se apropriar da interpretação dos direitos humanos. Apresentarei essa perspectiva e suas críticas no decorrer deste trabalho.

⁵ A evolução da declaração universal dos direitos humanos contribuiu para a diminuição de certas imprecisões e imperfeições, passando a focar na necessidade de organismos de controle que pudessem, de alguma forma, fazer com que todos os Estados passassem a respeitar efetivamente os direitos declarados. Apesar de os direitos humanos terem por alvo sua implementação política e jurídica, nem todos adquirem força jurídica positiva. Os direitos civis, políticos, sociais e econômicos arrolados na Declaração Universal dos direitos humanos de 1948 foram, posteriormente, normatizados em duas convenções distintas, assumindo obrigatoriedade como instrumentos jurídicos para os povos concernidos. Essas convenções foram: o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos aprovados em 1966 e em vigência desde 1976.

⁶ Aqui, todos são todos os seres racionais.

um fundamento para os direitos humanos é uma tarefa complicada, sobretudo, devido a possibilidade que essa investigação abre para a introdução de aspectos de justificações próprias. No entanto, se assumirmos que um princípio moral por si só já é comprometido com um determinado recorte, o que precisamos encontrar são argumentos plausíveis e racionais que possam, de alguma maneira, validar os direitos humanos que pretendemos defender universalmente.

Encontrar aquela categoria de direitos que atribuímos uns aos outros sem que precisemos recorrer a sanções legais pode ser uma das possibilidades. Contudo, também podemos defender sua fundamentação como um direito que não é nem pessoal nem tampouco legal, mas como direitos que possam ser verificados pelo ato da promessa ou da lei promulgada. Logo, a tentativa de estabelecer um reconhecimento universal parece ser uma tarefa bastante complicada, principalmente, quando pretendemos que essa categoria esteja para além dos chamados direitos particulares. Todavia, ainda que consigamos estabelecer argumentos que distancie a idéia de direitos humanos do discurso que submete essa defesa em prol de uma comunidade moral específica, a própria concepção de direitos humanos ligados à estrutura social, econômica e cultural desemboca em muitas críticas, principalmente da vertente relativista.⁷

A alternativa é encontrar um meio que se comprometa com a idéia de direitos humanos vinculado a um conceito de justiça substantiva. Para isso, igualdade, liberdade e a própria reivindicação moral do respeito às diversas concepções de bem passariam a ocupar um posicionamento importante e indispensável para uma perspectiva que se distancia da imparcialidade e, ainda assim, se compromete com uma percepção mais ampla do que seja justo.

Uma proposta filosófica de ordenamento social e político que se comprometa com a justiça – aqui, leia-se: justiça liberal –, deve conceber seu agente racional, ou seja, sua concepção de pessoa baseada em sua identidade construída a partir de um conceito concreto que o forma. Isto significa dizer que, ao determinar uma perspectiva universalista da moralidade – no caso, os direitos humanos –, deve compreender que os concernidos deste sistema são formados e influenciados a partir de crenças e desejos construídos em determinado contexto. Desta forma, considerar a relevância

⁷ Os relativistas apostam que a tentativa de universalizar os direitos humanos acaba se tornando uma questão paradigmática no que diz respeito ao multiculturalismo, uma vez que, nesta perspectiva, fundamentar os direitos básicos como universais é sobrepor uma cultura à outra.

desse apego na construção da identidade de um indivíduo passa a fazer parte de uma moral universalista comprometida com os direitos humanos.

Se a garantia de expressão de certos elementos que constituem particularmente a identidade de um indivíduo passa a ser compreendida como parte integrante do conteúdo dos direitos humanos, construir espaços para que essas pessoas desenvolvam essas expressões é consequência imediata de um fórum democrático. E, com isso, poderíamos também concluir que o espaço para que a necessidade da inclusão social ocorra, passa também a constituir nossos anseios por direitos humanos adquiridos. Ainda que, algumas vezes, podemos conceber que o justo a ser feito é excluir um segmento do fórum – por exemplo, os nazistas –, proponho-me apenas em apresentar que, o recorte igualitarista acerca da justiça proposto por Amartya Sen, reivindica a criação de um campo onde os indivíduos possam implementar e desenvolver suas capacidades. Deste modo, o desenvolvimento a partir de uma determinada concepção de boa vida eleita pelo agente, deve ser garantido pela liberdade que este possui de participar ativamente do cenário social de modo a expressar aquilo que é fundamental para uma identidade sem privação.

Portanto, o pertencimento a determinados espaços sociais ou a determinados grupos minoritários contribui diretamente na formação dos indivíduos que participam deste sistema de interação. Deste modo, direitos humanos abarcariam a formação de uma identidade comprometida com valores que formam e preenchem o seu papel numa sociedade que revela suas diferentes formas do que é bom.

ANALISANDO A INCLUSÃO PELO PRISMA DA IGUALDADE: BREVE ANÁLISE DOS ARGUMENTOS SENIANOS

Dentre os conceitos da filosofia política identificamos que o de justiça é um dos mais difíceis de ser estudado, seja pela diversidade comum aos seres humanos, seja pela sua carga subjetiva. Como dito, no mundo atual, as teorias da justiça não podem, se quiserem ter alguma credibilidade, abandonar a igualdade em algum espaço. Assim, no tocante às diversas fórmulas de justiça, mesmo os contrários a um tipo de igualdade tendem a ser favoráveis a alguma outra manifestação de igualdade para sustentarem suas teorias. Um liberal, um igualitarista ou até um utilitarista baseia-se na igualdade em alguma medida.

Reconhecendo a indeterminação da idéia isolada de igualdade, há que se especificar de que igualdade nós trataremos. Não basta dizermos apenas “A é igual a B”. É indispensável dizermos que ‘A é igual a B relativamente a x’. Assim, se escolhermos a igualdade como esfera de aplicação da justiça, devemos especificar a medida de equiparação entre duas situações consideradas injustas ou desiguais. Um parâmetro de igualdade (Igualdade de quê?) é, pois, fundamental para amenizarmos as desigualdades que acarretam injustiças entre os indivíduos e, conseqüentemente, que geram a inacessibilidade destes a certos recursos (materiais ou imateriais).

Atentando para a complexidade da vida social e para a dificuldade em efetivar uma justa distribuição de bens numa determinada sociedade, insurge-se o fenômeno da desigualdade, gerador de inúmeras injustiças sociais – especialmente exclusão social. Assim, em algumas situações, pode ser necessário oferecer compensações para algumas pessoas. Norberto Bobbio, jurista e filósofo italiano, diz-nos ser relevante abordar a existência ou não da igualdade quando o problema se apresenta em termos de equivalência de coisas ou quando se apresenta em termos de equiparação de pessoas. Neste contexto, os critérios de distribuição permitirão, numa dada situação, estabelecer quando duas coisas ou pessoas serão consideradas iguais para que se aja de maneira justa em relação a elas.

O princípio da igualdade de oportunidades, por exemplo, se elevado a princípio geral, permitirá que todos os membros de uma comunidade participem da competição pela vida em igualdade de condições e posições. Será a hipótese de dar tratamento desigual aos desiguais a fim de proporcionar as *mesmas* condições iniciais a todos os indivíduos. Haveria respaldo, inclusive, para que os pobres tivessem tratamento diferenciado diante dos mais ricos. Bobbio aduz que o ponto de partida para uma definição de igualdade varia de sociedade para sociedade e não é irrelevante que se possa ter que favorecer os mais pobres em detrimento dos mais ricos para que sejam colocados todos indivíduos desiguais nas mesmas condições de partida.

Identificamos que a exclusão social é oriunda da desigualdade de determinadas condições. A expressão *exclusão social* abarca tanto problemas sociais quanto econômicos e a identificação dos excluídos não é tarefa das mais fáceis. Amartya Sen, ao investigar o alcance da exclusão social, busca saber se este contribui efetivamente para compreender a natureza da pobreza, suas causas e se influi no implemento de ações para combatê-la. Será que a exclusão social influi na compreensão da pobreza ou será que esta abordagem deve ser abandonada?

A principal importância da aproximação entre os conceitos de exclusão social e pobreza se deve ao fato de que o primeiro enfatiza as relações entre as diferentes manifestações de privações de capacidades e, com isto, se relaciona também às experiências de pobreza. Uma perspectiva da pobreza como privação de capacidades é multidimensional visto haver inúmeras possibilidades de capacidades e funcionamentos que os indivíduos têm razão para valorizar.

O primeiro ponto relevante na aproximação entre pobreza e exclusão social é considerar que as pessoas têm boas razões para não quererem ser excluídas da vida social. Os indivíduos vivem inescapavelmente uma vida em sociedade. Portanto, a exclusão social, sob este prisma, pode ser tomada como constitutiva da pobreza como privação de capacidades. Outro item importante da aproximação entre pobreza e exclusão social decorre da consideração de que os indivíduos excluídos das relações sociais tendem a sofrer outros tipos de privações que os limitarão nas oportunidades que lhes serão oferecidas.

É importante reconhecer a versatilidade e adaptabilidade do conceito de exclusão mantendo sempre o cuidado de não usarmos o termo indiscriminadamente. Devemos atentar para a significativa causalidade entre a privação e a exclusão. Este é o caso que ocorre quando damos como exemplo das causas da pobreza a fome (exclusão do acesso ao alimento). Pode ser um caso de fome por convenção religiosa ou outro fator não característico de pobreza. Há que se considerar, portanto, a liberdade que a pessoa tem para fazer suas escolhas. A referida diferenciação entre relevância constitutiva e importância instrumental é apenas uma das distinções possíveis para a compreensão do conceito e alcance da noção de exclusão social.

Segundo Amartya Sen, as teorias da justiça, em sua maioria, podem ser analisadas a partir de dois exercícios: a) ‘seleção de traços pessoais relevantes’; e b) ‘escolha de características combinatórias’. Ao fazermos o juízo avaliatório de uma informação, estaremos condicionados a verdade ou falsidade de outras informações. Há variedade das bases informacionais nas diversas teorias de justiça e esta se relaciona com o problema da pluralidade de variáveis focais levantado por Sen em *Desigualdade Reexaminada*.

Cada teoria da justiça parte da “escolha” de uma exigência particular de ‘igualdade basal’ que, por sua vez, influencia a escolha da variável focal para avaliar a desigualdade” (Sen 2001a, 127). Portanto, as pretensas noções de igualdade e justiça estarão intimamente conectadas. A base informacional de juízos de justiça, segundo

Sen, especifica as variáveis que estão diretamente envolvidas na avaliação da justiça de sistemas alternativos de ordenamentos. O exemplo que ele nos dá é da concepção utilitarista de justiça, que utiliza como base informacional as *utilidades individuais*.

Múltiplas são as variáveis possíveis para avaliar as vantagens ou desvantagens relativas das pessoas: renda, riquezas, utilidades, recursos, liberdades, direitos, qualidade de vida, etc. É exatamente pela heterogeneidade das pessoas que as diferenças de foco (escolha do espaço) são relevantes. Como nos diz Sen (2001a, 51): “Uma das conseqüências da ‘diversidade humana’ é que a igualdade num espaço tende a andar, de fato, com a desigualdade em outro”. Os principais problemas do igualitarismo tendem a se concentrar na fixação dos espaços de igualdade e uma ética da igualdade deve partir da heterogeneidade humana a fim de considerar as relações entre os diversos espaços.

A referida abordagem é estrategicamente importante para justificar a desigualdade pela igualdade, ou seja, defendendo a desigualdade em algum espaço relevante, teremos que assumir que esta desigualdade é conseqüência da igualdade num outro espaço, via de regra, até mais importante. Tal ‘consenso’ sobre a validade de se ter a igualdade na ‘base’ é relevante para desenvolver não apenas a questão ‘Igualdade de quê?’, mas também ‘Qual é o espaço correto para a igualdade basal?’. Neste momento, torna-se importante abordar a relação entre liberdade e igualdade.

Por mais que muitos teóricos tentem contrastar igualdade e liberdade, Sen defende que ambas são complementares. Não há, segundo ele, como defender uma proposta libertária sem considerar a distribuição de direitos entre os indivíduos participantes do processo, ou seja, se partimos da liberdade não podemos ignorar “a quem, quanta, distribuída como, quão igual?”. Daí, defender Sen uma espécie de ‘liberdade igual’. Sen procura demonstrar que a própria idéia de desenvolvimento deve ser vista como um processo das liberdades reais que as pessoas desfrutam, ou seja, o desenvolvimento deve ser encarado como a extirpação de privações de liberdade que impeçam o indivíduo de por si mesmo fazer escolhas e exercer a sua condição de agente.

Este enfoque nas liberdades substantivas contrasta com abordagens baseadas em liberdades instrumentais, como as alicerçadas no aumento de renda pessoal. Há inúmeros fatores determinantes para a expansão das liberdades substantivas (reais) de

uma pessoa e o aumento de renda pessoal é apenas um deles⁸. Nem sempre a privação de liberdades substantivas se relaciona apenas com a pobreza econômica, podendo, em outras situações, se relacionar com a carência de serviços públicos e assistência social ou até mesmo com a negação de liberdades políticas e civis.

Quando promovemos a igualdade, independentemente da distribuição, pode ser que esta conflite com a igualdade de outra variável, como a renda. Todavia, este é o caso, segundo Sen, de “um conflito entre concentrar-se na liberdade e nas rendas” e “um conflito entre um interesse por padrões distributivos e considerações agregativas não distributivas”, mas não propriamente de um conflito entre a liberdade e a igualdade. Ao passo que a liberdade pode estar entre as possibilidades dos ‘campos de aplicação’ da igualdade, a igualdade está entre as possibilidades dos ‘padrões de distribuição’ da liberdade. Não há, portanto, como deixarmos de lado a indagação ‘Igualdade de quê?’.

O enfoque de Sen está inclinado às múltiplas exigências de igualdade relativas tanto às *realizações* propriamente ditas quanto às *liberdades para realizar*. Esta aparente flexibilidade do conceito de igualdade foi duramente criticada por teóricos. Sen não postula que a tese que permite diversas interpretações de igualdade seja completamente vazia de conteúdo. Para ele, a escolha da igualdade num espaço é imprescindível, de forma que não configura uma exigência vazia. E, após a fixação do espaço, a igualdade se desdobrará num rol de padrões, ainda que sequer haja especificação sobre um índice de igualdade a ser adotado.

Ao avaliar, por exemplo, a justiça, o exercício de fixação do espaço não é meramente formal, mas sim de discriminação substantiva. Deste modo, mesmo escolhido o espaço, poder-se-á questionar as exigências da igualdade em cada contexto. E, ainda assim, Sen não acredita ser este um empecilho intransponível à delimitação do conceito. A pluralidade de espaços para consideração da igualdade é um reflexo da pluralidade de noções substantivas de vantagem individual em comparações sociais. Sen nos sugere que a delimitação da ‘igualdade basal’ é uma exigência da “classe de teorias normativas dos ordenamentos sociais” que nos é de interesse. E, como vimos, esta igualdade basal do sistema reflete nos padrões distributivos em outros espaços (igualdade num espaço e desigualdade noutros).

⁸ Outros podem ser dados como exemplos: crescimento do PIB, disposições sociais e econômicas, direitos civis, etc.

Mas a questão da diversidade não é a única na avaliação da igualdade. As exigências da igualdade variam na proporção em que os contextos exigem, ou seja, as “liberdades, direitos, utilidades, rendas, recursos, bens primários, satisfação de necessidades, etc, fornecem maneiras diferentes de ver as respectivas vidas de pessoas diferentes, e cada uma das perspectivas conduz a uma visão correspondente de igualdade” (Sen 2001a, 56). Na teoria dos ordenamentos sociais proposta por Sen, a posição de uma pessoa pode ser analisada a partir de duas perspectivas, como vimos: *realização* e *liberdade para realizar*. A liberdade para realizar corresponde à “*oportunidade real* que temos para fazer ou alcançar aquilo que valorizamos” e as realizações são aquilo que efetivamente “consequimos fazer ou alcançar” (Sen 2001a). Portanto, a desigualdade pode ser tomada num ou noutro plano, ainda que ambos venham a colidir.

Vários são os modos para procedermos ao julgamento da realização tais como “utilidade (prazeres obtidos ou desejos satisfeitos), opulência (rendas ganhas ou consumos usufruídos) ou qualidade de vida (medidas de padrões de vida)” (Sen 2001a, 69). A escolha de um espaço é, como vimos, fundamental, mas é também relevante, no tocante à caracterização da realização, indagarmos qual a diferença entre a ‘extensão da realização’ e a ‘liberdade para realizar’. Sen parte da reflexão sobre a fome endêmica para questionar a abordagem baseada nas *basic needs* e na renda como fundamentos para o bem-estar dos indivíduos. Esta análise se estende às suas observações sobre as desigualdades sociais e pobreza. Sen nos mostra que é a incapacidade de adquirir os bens (e não os bens em si mesmos) a principal responsável pela pobreza e pela fome (Sen 1999a).

A pobreza não é, portanto, apenas carência de necessidades básicas, mas o uso indevido (ou até o não uso) das capacidades para realizar certos funcionamentos essenciais. Trata-se de uma abordagem qualitativa que enfatiza não apenas a realização mas também a liberdade para realizar. Os chamados funcionamentos são, em linhas gerais, o modo como um indivíduo leva a vida, quais as capacidades que dispõe, que oportunidades lhes serão apresentadas e quais poderá efetivamente escolher.

A abordagem da pobreza como privação de capacidades passa, portanto, o plano da chamada igualdade das oportunidades, enfatizando as liberdades substantivas que as pessoas têm para viver. Esta concepção não despreza a baixa renda como uma

das causas da pobreza. A renda continua sendo um *meio* importante para a obtenção de capacidades. No entanto, é apenas um dos meios para ela.

Ao abordar a desigualdade pelo prisma das capacidades, Sen permite que as discussões em torno do confronto liberdade *versus* igualdades sejam superadas. Seu enfoque nos permite uma nova perspectiva para os problemas oriundos das questões sobre igualdade/desigualdade nas sociedades. Além disto, nos permite ampliar o enfoque econômico habitualmente enfatizado quando nos defrontamos com as questões do mundo globalizado. A expressão “capacidades” por si só não demanda grandes atrativos. Apenas quando a analisamos sob o prisma da desigualdade é que podemos empregá-la para uma análise sobre a pobreza (Sen 1999a). Desenvolver a capacidade humana⁹ é um pressuposto para que o indivíduo desfrute de uma vida digna, mais livre e menos desigual.

O principal benefício desta análise da pobreza em função das capacidades da pessoa é que com ela temos uma maior clareza para as naturezas e causas da pobreza e privação, deixando-nos de nos ater aos *meios* para centrarmos nossa atenção nos *fins* que as pessoas têm razão de buscar e, conseqüentemente, para as liberdades reais destas rumo ao alcance de tais fins (Sen 2000a). Em favor desta abordagem de pobreza (que chamaremos de “pobreza real”), Sen nos apresenta três argumentos:

- i) as privações são intrinsecamente importantes (ao passo que a renda baixa é apenas instrumentalmente importante);
- ii) a renda não é o único instrumento de geração de capacidades (e, portanto, de privação de capacidades);
- iii) o impacto da renda sobre as capacidades é contingente e condicional (variável entre comunidades, famílias e indivíduos). (Sen 2001a).

A noção básica desta perspectiva centrada na capacidade é, como vimos, a de *funcionamentos*. As capacidades são definidas a partir das mesmas variáveis focais

⁹ Ainda que os termos “capital humano” e “capacidade humana” se relacionem às habilidades adquiridas pelas pessoas, não podemos confundi-los. Como nos explica Sen: “*El primer concepto se concentra en el carácter de agentes [agency] de los seres humanos, que por medio de sus habilidades, conocimientos y esfuerzos, aumentan las posibilidades de producción y el segundo se centra en su habilidad para llevar el tipo de vida que consideran valiosa e incrementar sus posibilidades reales de elección*”. Deste modo, enquanto a expressão “capacidade humana” é mais ampla visto abarcar as conseqüências diretas ou não das habilidades humanas, a expressão “capital humano” é mais restrita, sendo englobada pela anterior.

dos funcionamentos. Deste modo, quanto ao espaço, tanto faz focalizarmos funcionamentos ou capacidades: “uma combinação de funcionamentos é um ponto em tal espaço, enquanto a capacidade é um conjunto de tais pontos” (Sen 2001a, 91). Podemos entender o termo funcionamentos como “as coisas que [uma pessoa] espera fazer ou ser ao viver”. A capacidade de uma pessoa é o que a permite, dentro de um conjunto de funcionamentos possíveis, escolher qual lhe proporcionará melhor qualidade de vida. Deste modo, os funcionamentos podem ser de ordem elementar, como estar bem nutrido, ou mais complexos, como alcançar a o reconhecimento pleno de sua dignidade.

A variação de funcionamentos é inerente à própria diversidade humana. Assim, deve haver uma ponderação na observância de funcionamentos e na valoração de vantagens individuais e sociais. A combinação de fatores como características pessoais, meio e circunstâncias econômicas (renda) influencia o modo como uma pessoa irá valorar determinado objeto de referência. Diz-nos Sen que o bem-estar de uma pessoa é dependente dos funcionamentos realizados: “Se uma pessoa é bem nutrida, está em boa saúde, etc, deve ser intrinsecamente importante a ‘bem-dade’ (*wellness*) do estado dessa pessoa” (Sen 2001a, 80). Mas, como os funcionamentos realizados se aproximam da idéia de bem-estar?

Primeiramente, sendo os funcionamentos realizados constitutivos do bem-estar de uma pessoa, a capacidade desta pessoa para realizar funcionamentos é a própria liberdade da pessoa para ter bem-estar (oportunidades reais). Outra possibilidade de relação entre bem-estar e capacidades reside no fato de o “bem-estar *realizado* depender da capacidade para realizar *funcionamentos*” e, com isto, a vida de uma pessoa pode ser mais afortunada de oportunidades de escolha refletida. Seja qual for o enfoque nas capacidades, este se distancia das abordagens tradicionais baseadas nos bens primários, recursos ou renda real, visto serem estes apenas meios para a liberdade.

Por fim, defendemos que um conceito multidimensional de pobreza relacionado com as noções complexas de exclusão social e vulnerabilidade social é uma urgência. Segmentos sociais permanecem excluídos em determinados contextos (econômicos, culturais, políticos, etc), ainda que estejam socialmente incluídos em outros aspectos. Somos, portanto, seres essencialmente vulneráveis, o que nos torna carentes de certos funcionamentos básicos e complexos.

De tal maneira, tanto medidas assistenciais emergenciais quanto outras, em longo prazo, voltadas especificamente ao atendimento dos pobres devem ser implementadas para amenizar e romper eficazmente com a exclusão. A avaliação adequada das dificuldades envolvidas na concepção e implementação de tais medidas pressupõe uma teoria normativa desenvolvida exemplarmente por Amartya Sen. Esta teoria vai muito além de considerações sobre renda econômica e, ao adotar um ponto de vista normativo, ela se confunde com uma ética social filosófica.

AUTO-RESPEITO E DIGNIDADE NO PROCESSO DE INCLUSÃO: A PERSPECTIVA COMUNITÁRIA

Pode-se dizer, ao falarmos da justiça nas sociedades democráticas liberais, que é uma exigência primordial a consideração dos indivíduos enquanto livres e iguais. Porém, se quanto a isso há algum consenso, não se pode dizer o mesmo do modo de efetivação de tal conceito. Para Dworkin, por exemplo, todos são tratados com justiça quando são “tratados como iguais”, que significa, quando são “tratados com igual respeito e consideração”; Habermas, de outro modo, considera que esse tratamento não basta, os indivíduos, para serem considerados com justiça, precisam ser vistos não só como “destinatários do direito” – ou seja, apenas como pessoas que necessitam de proteção contra possíveis injustiças, como talvez possa sugerir a fórmula de Dworkin –, mas também como “autores do direito”, isto é, como agentes ativos que criam as condições para a vida justa em sociedade.

Seja qual for a abordagem da justiça, o que é fundamental é não perder de vista que o contexto histórico e cultural no qual tal abordagem será feita não pode ser absolutamente ignorado. Não se pode, em nome do universalismo, descartar o que pensam, em que acreditam e quais valores compartilham os indivíduos e as sociedades concretas. Pois, afinal de contas, conceitos, como o de justiça, têm em seu bojo um histórico de significações controvertidas, por isso, para que adquiram um sentido determinado, eles carecem de uma interpretação que só pode ser dada, por aqueles que os discutem, no âmbito de seu debate.

Com base nesta compreensão, autores como o norte-americano Michael Walzer e o canadense Charles Taylor, entre outros, estruturaram toda uma teoria. Conforme esta teoria, as sociedades atuais, multiculturais ou pluralistas, têm como marca característica a presença em seu espaço de uma grande diversidade de

identidades sociais, culturais, religiosas e étnicas; diversidade esta que, por sua natureza, não pode fornecer respostas, quando se trata de problemas da associação política, que sejam únicas, verdadeiras e definitivas, mas sim que tenham um caráter parcial, incompleto e conflituoso. Não é por acaso, portanto, a grande preocupação de Walzer com o tema da tolerância, pois é ela que, segundo este autor, neutraliza o medo da perda dos valores grupais.

Porém, embora os comunitários endossem a tese de que a sociedade atual tem como marca a diversidade de comunidades e se comprometam com o particularismo histórico, eles não negam por completo a existência de uma moralidade mínima que perpassaria as várias comunidades. A respeito disso, Walzer diz que há dois tipos de moralidade: (1) a moralidade “densa”, que se refere aos valores de pessoas que compartilham uma história e uma cultura comuns e (2) a moralidade “delgada”, que se refere aos valores comuns aos seres humanos. A segunda, de acordo com ele, representa a justaposição de regras e princípios compartilhados por diferentes culturas em lugares distintos, isto é, compartilhados pelas moralidades “densas”.

Ao afirmar, nestes termos, uma moralidade mínima, que não possui um valor fundacional, Walzer reforça seus compromissos comunitários e revela o que, para ele, constitui-se como central na justiça (2003, 5):

que os [seus] (...) princípios são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e agentes diversos, e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural,

em outras palavras, que ela é aquilo que as pessoas assim definem em uma sociedade.

Esse entendimento de justiça evidencia que, para os comunitários, a soberania popular, isto é, a autodeterminação do povo, tem prioridade aos direitos fundamentais. Pois, como visto, a justiça não define, de antemão, um âmbito de direitos inalienáveis a todos os cidadãos, antes, ela é determinada pela vontade soberana de todos. Isso não quer dizer, contudo, que estes autores apóiem a violação de tais direitos em algumas circunstâncias. Segundo Walzer, a moralidade mínima, por permitir que as várias identidades humanas reconheçam valores comuns, fixa os limites que a soberania popular não pode passar. Isso significa que, embora acreditando que antes da definição do que é justo este autor creia que a comunidade já tenha determinado aquilo que para ela é o bem – a sua vida digna e realizada –, as sociedades

democráticas liberais não podem violar os direitos fundamentais, porque eles foram estabelecidos historicamente como fundamentais por elas próprias.

Mais uma vez o processo histórico aparece como central, mesmo na defesa dos direitos fundamentais. Isso porque, para esses autores, o pertencimento à comunidade é anterior ao processo de distribuição de direitos, sendo os direitos uma tradução dos valores compartilhados pela comunidade. Assim, antes de se estabelecer a justiça, tem de se considerar os indivíduos e a comunidade concreta na qual e para qual ela será estabelecida, ou seja, antes é preciso saber quais são as identidades que constituem a comunidade política e lhes garantir voz.

Conforme Taylor, depois da queda do antigo regime, no qual cada indivíduo tinha o seu reconhecimento público atrelado ao posto ocupado na hierarquia social, passou-se a exigir a consideração igualitária a todos. Pois, uma vez que, como diz este autor, o título de honra é substituído pela dignidade humana, que tem como premissa subjacente que todos a compartilham, passa a existir a necessidade de que todos sejam devidamente respeitados.

No entanto, essa exigência de igual consideração a todos não significa, no entender desses autores, igual reconhecimento público. Nas sociedades atuais, liberais e democráticas, os reconhecimentos públicos, favoráveis ou não, estão sempre à mercê de quem os conquiste, conquista esta que se dá frente aos concidadãos e que é fluida, pois em um momento se pode conquistar um reconhecimento positivo e logo no seguinte, um negativo, assim, uns podem ser mais louvados, estimados ou famosos do que outros. Além disso, a sua distribuição é complexa, uma vez que tal reconhecimento é concedido por motivos diversos e a pessoas distintas.

Deste modo, vê-se que embora o reconhecimento público possa ser diverso e desigual, precisamos ser igualmente respeitados. Isso porque, segundo a visão desses autores, o reconhecimento, ou ausência dele, é fundamental para a constituição das identidades. Pois, embora todo indivíduo constitua sua identidade, isto é, sua interpretação de quem se é e de suas características fundamentais, de dentro de si, é fundamental, para isso, o contato com os outros, visto que esta constituição se dá a partir do reconhecimento dos outros. E isso seja no plano íntimo ou no plano social.

Com base nesse entendimento, para saber quem somos, quais são os nossos desejos, aspirações e opiniões, o contato com o outro é essencial. Precisamos do outro, precisamos interagir com o outro, ou melhor, precisamos dialogar com o outro. Porque, como observa Gisele Cittadino (2005, 158), “para nos definirmos,

constituirmos e descobriremos, necessitamos de uma rede de reconhecimentos estruturada lingüisticamente”.

É por meio do diálogo, portanto, que constituímos nossa identidade, isto é, que somos reconhecidos e nos reconhecemos. Diálogo que pode ser aberto ou interno, ou seja, que pode ser realizado com pessoas concretas, aquelas que são importantes para nós; ou com pessoas abstratas, realizado a partir da internalização de expectativas de comportamentos, por conseguinte, a partir do contato com o “outro generalizado” (Cittadino 2005, 159) que se encontra dentro de mim.

Todavia, se conformamos nossa identidade através do reconhecimento público, quando um indivíduo não é reconhecido, ou devidamente reconhecido, sendo levado a estabelecer representações depreciativas de si mesmo, podemos dizer, utilizando o termo de Axel Honneth (Cittadino 2005, 156), que ele passa a não existir não no sentido físico, é claro, mas no sentido social, ou seja, que ele passa a ser “invisível” socialmente. Trata-se de uma violência dos que dominam, expressando sua superioridade social, aos dominados. Ao deixar evidente a um indivíduo ou grupo que ele não é perceptível, ou que ele não merece ser percebido, deixa-se claro que ele não é digno de consideração, que ele não é igual aos outros, que ele é menos importante do que os demais.

Com base nisso, o falso reconhecimento ou o não reconhecimento, na medida em que projeta sobre um indivíduo ou um grupo uma imagem deprimente e menosprezante de si mesmo, levando-o a introjetar tais signos de inferioridade, se mostra como uma forma de opressão, que aprisiona uma pessoa ou um grupo a uma maneira de ser falsa, deformada e reduzida. É importante ressaltar que esta opressão retira sua força da própria autodepreciação dos grupos e pessoas que sofrem de baixa estima. Porque aqueles que têm sua imagem associada à subalternidade e à inferioridade o têm não por acaso, mas por causa de uma violência, que, como diz Taylor, “não só mostra uma falta de respeito devido. Pode infligir uma ferida dolorosa, que causa a suas vítimas um mutilador ódio a si mesmas” (Taylor 1993, 44–45).

Tomando este entendimento como pressuposto, se queremos incluir alguém socialmente, temos, antes de simplesmente outorgar-lhe direitos, garantir que tal indivíduo seja reconhecido como digno de respeito. Em primeiro lugar, temos que considerá-lo nas decisões públicas, o que requer que a ele, ou a seu grupo, não seja associada nenhuma imagem depreciativa ou subalterna. E caso isso já tenha ocorrido,

precisamos desassociá-lo de tal imagem inferior, o que implica em medidas diversas tanto da sociedade civil quanto do Estado. É importante frisar que isso pode levar, muitas vezes, a medidas discriminatórias positivamente, como algumas ações afirmativas, o que demonstra que, às vezes, é necessário tratar diferentemente ou até mesmo, de certa forma, excluir para que a justiça seja estabelecida.

Desta forma, podemos dizer que se pensamos em concretizar a justiça, ou seja, em tornar nossa sociedade efetivamente justa, temos que, por meio de ações da própria sociedade e de cobrança ao Estado, restabelecer a dignidade daqueles que têm sua imagem depreciada. Temos que reconhecer a todos devidamente, tratando-os com o seu devido respeito, e, caso se faça necessário, às vezes, é claro, precisamos, de certo modo, excluir para incluir, diferenciar para igualar, discriminar para sermos justos.

CONCLUSÃO

Como vimos, os debates sobre o multiculturalismo fortaleceram e aprimoraram as investigações sobre os tipos de entendimento acerca de justiça e qual o melhor caminho que responde às novas demandas sociais. Por assim dizer, os problemas em torno das sociedades complexas e do mundo multicivilizacional (Huntington 1997, 41) desembocaram na busca por uma nova configuração das relações, levando em conta as novas estruturas e reivindicações. Para tal, a democracia pareceu vislumbrar a melhor maneira de se conquistar um ideal de sociedade. Uma sociedade que permite a pluralidade como fonte da própria existência saudável de um novo conceito de sociedade. Este valor desemboca numa nova ordem social pautada nas diferenças, transformada freqüentemente a partir da construção, solidificação e defesa do pluralismo e, paradoxalmente, diante da construção de uma unidade composta por igualdade e respeito mútuo apregoado pelos direitos humanos.

Diante desta nova conjuntura, novas formas de exclusão surgem e, para tal, novos modelos de se pensar em democracia e justiça. O processo em busca de uma sociedade inclusiva surge a partir dos novos anseios que se estabeleceram e os mais diversos interesses permitidos de maneira a possuir um mesmo peso. Desta forma, o processo em torno da inclusão passa a ser compreendido tanto como valor importante como essencial para se alcançar uma sociedade plural e, por assim dizer, justa. Neste

sentido, a idéia de democracia é compreendida como um valor pelo qual as sociedades que almejam um maior grau de justiça e igualdade deveriam apelar.

A diversidade cultural existente e a heterogeneidade dos mais diversos sistemas políticos dependem, dentro dessa perspectiva, da existência de um procedimento democrático para que ele possa ser estabelecido. Aqui, a democracia como mecanismo de justiça e inclusão é tida como o melhor caminho para que essas novas exigências de interesses e conflitos se construam, legitimem e, mais que isso, possam se aperfeiçoar continuamente. O paradigma do conflito, nesse âmbito é tido como um fator positivo, uma vez que alimenta e determina a própria concepção do dinamismo, deixando sempre em aberta a possibilidade de revisão dos princípios morais e políticos que atendam às reais demandas das comunidades, além de considerar a importância que este efeito traz para a própria formulação de pluralidade.

Ainda que passemos a identificar a democracia apenas como um meio pelo qual optamos chegar a um ideal de sociedade justa e inclusiva, isso não faz com que deixemos de utilizá-la para essa finalidade. Esta verificação filosófica apenas permite que haja a possibilidade de futuramente chegarmos à conclusão que uma concepção de sociedade que introduza ao seu conceito de justiça à idéia de inclusão social como um valor importante a ser buscado nos oferece melhores caminhos para o alcance de uma sociedade pautada em uma exigência moral e política de seu tempo. Neste sentido, a democracia de modo geral, passa a nos servir como um processo que atinge mais rapidamente valores substantivos que, para nós, são indispensáveis para a formação de uma sociedade igualitária e inclusiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Aristóteles. 1985. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB.

Benhabib, S., (org). 1996. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2002. *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Bobbio, N. 1998. *Liberalismo e Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense.

Cittadino, G. 2000. *Pluralismo, direito e justiça distributiva*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

- _____. 2005. Invisibilidade, Estado de Direito e Política de Reconhecimento. In *Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito*, orgs. A. C. Maia, C. C. Melo, G. Cittadino e T. Pogrebinski. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Cohen, J. 1993. Moral pluralism and political consensus. In *The idea of democracy*, eds. David Copp, Jean Hampton e John Roemer, 270–291. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dean, H. 2006. A agenda global de direitos humanos e a (im)possibilidade de um estado ético. In *A pobreza do Estado: reconsiderando o papel do Estado na luta contra a pobreza global*, Cimadamore, A., D. Hartley, e J. Siqueira. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires: CLACSO.
- Dias, M. 2004. *Os Direitos Sociais Básicos*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Dieterlen, P. 2003. *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. 2002. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2005a. *A Virtude Soberana*. Trad. Jussara Simões e rev. técnica Cícero Araújo e Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2005b. *Uma questão de princípio*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes.
- Esping-Andersen, G. 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2002. *Why we need a new welfare state?* Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, N. 2007. *Reconhecimento sem Ética?* Lua Nova (São Paulo) 70: 101–138.
- Gutmann, A. 2003. *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, A. e Thompson, D. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 2004. *Why Deliberative Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. 2002. *A Inclusão do Outro*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola.
- Hobsbawm, E. 1968. Poverty. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol 12. USA: Macmillan Company e Free Press.
- Humboldt, W. V. 2004. *Os Limites da Ação do Estado*. Trad. Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks.

- Klikberg, B. 1998. *Repensando o Estado para o Desenvolvimento Social: superando dogmas e convencionalismos*. Trad. Joaquim Ozório Pires da Silva. Brasília: UNESCO.
- Kretchmann, A. 2008. *Universalidade dos direitos humanos e diálogo na complexidade de um mundo multicivilizacional*. Curitiba: Juruá Editora.
- Sen, A. 1979. *Sobre la Desigualdad Económica*. Trad. Isabel Verdeja. Barcelona: Crítica.
- _____. 1992. *Sobre Conceptos y Medidas de Pobreza*. Comercio Exterior (México) 42 (4).
- _____. 1997. *Desigualdad y Desempleo en la Europa Contemporánea*. Organización Internacional del Trabajo, OIT.
- _____. 1998. *Entrevista al Nobel de Economía*. El País, 16 de octubre.
- _____. 1999a. *Pobreza e Fomes: um ensaio sobre direitos e privações*. Trad. Freitas e Silva. Lisboa: Terramar.
- _____. 1999b. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. 1999c. *El futuro de Estado del bienestar*. Factoria 8 (fevereiro).
- _____. 1999d. *Invertir en la Infancia: Su papel en el desarrollo*. BID, Conferência Magistral.
- _____. 2000a. *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. 2000b. *¿Qué impacto puede tener la ética?*. BID, Reunión Internacional.
- _____. 2000c. *Social Exclusion: concept, application and scrutiny*. Social Development Papers, nº 1, Office of Environment and Social Development.
- _____. 2001a. *Desigualdade Reexaminada*. Trad. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.
- _____. 2001b. *El mundo no puede ser fragmentado tan fácilmente*. New York Times, 24 de novembro.
- Schwartzman. 2004. *As Causas da Pobreza*. São Paulo: FGV.
- Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ensayo de Charles Taylor y comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. 1994. *La Ética de la Autenticidad*. Trad. Pablo Carbajosa Pérez. Introd. de Carlos Thiebaut. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Vita, Álvaro. 1993. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: moral arguments at home and abroad*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____. 2003. *Esferas da Justiça*. Trad. Jussara Simões e rev. técnica Cícero Romão Dias Araújo. São Paulo: Martins Fontes.
- Young, Iris M. 1990. *Justice and Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.