

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANDRÉ BAKKER DA SILVEIRA

A CRÍTICA MORAL E A ARTICULAÇÃO POLÍTICA DO MÉRITO NA TEORIA DA
JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

CURITIBA

2021

ANDRÉ BAKKER DA SILVEIRA

A CRÍTICA MORAL E A ARTICULAÇÃO POLÍTICA DO MÉRITO NA TEORIA DA
JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e política

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Foroni Consani

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Silveira, André Bakker da

A crítica moral e a articulação política do mérito na teoria da justiça de John Rawls. / André Bakker da Silveira. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Profª. Drª Cristina Foroni Consani

1. Rawls, John, 1921-2002 – Crítica e interpretação. 2. Meritocracia.
3. Solidariedade. 4. Justiça distributiva. I. Consani, Cristina Foroni, 1978-
II. Título.

CDD – 303.372



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de ANDRÉ BAKKER DA SILVEIRA intitulada: **A crítica moral e a articulação política do mérito na teoria da justiça de John Rawls.**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 30 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 11:34:02.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 11:34:32.0

JOEL THIAGO KLEIN

Avallador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 13:04:37.0

DENILSON LUIS WERLE

Avallador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Rua Dr. Falve, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 104141

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 104141



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº302/2021

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE Mestrado PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

No dia trinta de julho de dois mil e vinte e um às 09:30 horas, na sala Sala virtual - Google Meet ou Microsoft Teams, Curitiba/PR, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando ANDRÉ BAKKER DA SILVEIRA, intitulada: *A crítica moral e a articulação política do mérito na teoria da justiça de John Rawls*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: CRISTINA FORONI CONSANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), DENILSON LUIS WERLE (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA), JOEL THIAGO KLEIN (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, CRISTINA FORONI CONSANI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca avaliou o trabalho como bem estruturado, bem fundamentado, com um ótimo debate com a literatura primária e secundária e, finalmente, apresentando uma leitura original acerca do papel do mérito na obra de John Rawls. A banca considerou que o trabalho possui méritos para concorrer internamente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR a indicação para os prêmios CAPES e ANPOF.

CURITIBA, 30 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 11:34:02.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 13:04:37.0

DENILSON LUIS WERLE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

02/08/2021 11:34:32.0

JOEL THIAGO KLEIN

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Falve, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgflos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 104141

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 104141

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Cristina Foroni Consani por ter tornado não apenas a escrita desta dissertação, mas todo o meu período de mestrado muito enriquecedor. Este trabalho contou com duas cabeças: sem seu olhar atento para com a estrutura e sugestões de referências e conceitos, não haveria aqui muito mais do que um amontoado de ideias pouco conexas. Sou grato, também, pela compreensão, paciência e motivação. Para alguém que trilha os primeiros passos na filosofia, com incertezas e inseguranças, ser acolhido e ter admiração por quem lhe orienta é um privilégio. Obrigado por ser um exemplo como filósofa e professora.

Agradeço: ao professor Joel Klein, duplamente, por suas valiosas considerações em minha banca de qualificação e por ter aceitado visitar novamente meu trabalho na banca de defesa; à professora Julia Sichieri Moura, pela cuidadosa leitura de meu trabalho e por sua participação em minha qualificação – suas observações e sugestões foram de grande contribuição; e ao professor Denilson Werle, por aceitar participar em minha banca de defesa e, sobretudo, pelas contribuições com o desenvolvimento da teoria rawlsiana.

Agradeço às colegas e amigas do grupo de estudo Ana, Thais, Rosana, Bruna e Diogo e, especialmente, à Egyle e Lorena, cuja amizade tornou o processo muito mais leve e alegre. É impossível quantificar o quanto nossos encontros e debates contribuíram com minha formação.

Agradeço à Marcela por compartilhar comigo os desafios da pesquisa e da vida acadêmica e que não só me apoiou de forma incondicional, como me aturou todas as vezes que eu quis debater a tal “normatividade”. À minha família por todo o suporte que é, certamente, imensurável. Às minhas colegas do Instituto Aurora, pela compreensão e apoio nos momentos em que precisei me ausentar. A todos os meus amigos e amigas que sempre me acolheram e motivaram.

Por fim, agradeço à equipe de servidoras/es e professoras/es da pós-graduação que, mesmo indiretamente, contribuíram para a existência deste trabalho e expressei minha gratidão a toda a estrutura da UFPR, sem a qual não teria tido a oportunidade de escrever esta dissertação. Reconheço e sou grato à existência de todo esse contexto.

“Pois cada um de nós merece tudo, cada luxo empilhado nos túmulos dos reis mortos, e cada um de nós não merece nada, nem um pedaço de pão quando se está com fome. Nós não comemos enquanto outros morriam de fome? Vão nos punir por isso? Vão nos recompensar pela virtude de termos passado fome enquanto outros comiam? Nenhum homem merece castigo, nenhum homem merece recompensa. Libertem a mente da ideia de *merecer*, da ideia de *ganhar*, e serão capazes de pensar”

Ursula K. Le Guin, *Os despossuídos*

RESUMO

O objetivo desta dissertação é realizar uma análise da obra de John Rawls tendo como chave de leitura a noção de mérito. Se em uma primeira aproximação da teoria tem-se a impressão de que há uma forte rejeição do mérito como um critério de justiça, uma leitura mais aprofundada parece mostrar que a crítica de Rawls não o exclui de maneira absoluta. O autor rejeita o mérito moral como um princípio de justiça, mas não nega o valor dos talentos e esforços dos indivíduos na busca pela realização de seus objetivos pessoais, o que dá margem a alguma ideia de mérito em sua teoria. Unindo a rejeição do mérito como critério de distribuição com a valorização do mérito como uma forma de incentivar os talentos, Rawls dá coesão a sua concepção de sociedade como um sistema de cooperação, distribuindo o resultado dos talentos entre as pessoas e dando especial atenção aos menos privilegiados. Dessa forma o autor acaba por institucionalizar a solidariedade. Será defendida a ideia de que, ao mesmo tempo em que elabora uma crítica do ponto de vista moral ao mérito, Rawls o articula em um sentido político criando uma espécie de mérito solidário.

Palavras-chave: Mérito. Meritocracia. Solidariedade. John Rawls. Justiça distributiva.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to carry out an analysis of John Rawls's work having the notion of merit as a key concept. If in a first approximation, the impression that there is a strong rejection of merit as a criterion of justice in the theory stands out. Nevertheless, further reading seems to show that Rawls' criticism does not exclude merit in absolute terms. The author rejects moral desert as a principle of justice, but does not deny the value of the talents and efforts of individuals in the pursuit of their personal goals, which gives rise to some idea of merit in his theory. Combining the rejection of merit as a distribution criterion with the valorization of merit as a way to encourage talents, Rawls gives cohesion to his conception of society as a system of cooperation, distributing the result of talents among people and paying special attention to the least well off. Thus, the author ends up institutionalizing solidarity. The idea is to defend that, at the same time that he elaborates a critique from the moral point of view to merit, Rawls articulates it in a political sense creating a kind of solidary merit.

Keywords: Merit. Meritocracy. Solidarity. John Rawls. Distributive justice.

LISTA DE ABREVIATURAS

- GMS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)
Fundamentação da metafísica dos costumes
- JCE - *Justiça como equidade: uma reformulação*
- LP - *O liberalismo político*
- PO - Posição Original
- TJ - *Uma teoria da justiça*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: CONCEITOS FUNDAMENTAIS.....	16
2.1 A CRIAÇÃO DE UM CONTRATO SOCIAL JUSTO: A POSIÇÃO ORIGINAL, AS CIRCUNSTÂNCIAS DA JUSTIÇA E A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA.....	17
2.2 A APLICAÇÃO DO CONTRATO: A JUSTIÇA PROCEDIMENTAL PURA E A ESTRUTURA BÁSICA DA SOCIEDADE	23
2.3 A ELABORAÇÃO DOS PRINCÍPIOS: OS BENS PRIMÁRIOS, O EQUILÍBRIO REFLEXIVO E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	26
2.4 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: O FATO DO PLURALISMO, O CONSENSO SOBREPOSTO E A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM.....	35
2.5 RAWLS E O DEBATE SOBRE MÉRITO E MERECIMENTO	40
2.5.1 Justiça distributiva, mérito e meritocracia.....	43
3 A CRÍTICA DO PONTO DE VISTA MORAL: A NEGAÇÃO DO MÉRITO COMO UM VALOR ABSOLUTO.....	49
3.1 A JUSTIFICAÇÃO DA IGUALDADE A PARTIR DO NÃO MERECIMENTO	52
3.1.1 As interpretações do segundo princípio de justiça	56
3.1.2 Esfera pública, esfera privada e meritocracia <i>maximin</i> :.....	61
3.2 O DEBATE ENTRE RAWLS E NOZICK POR UMA PERSPECTIVA DO MÉRITO ..	68
3.2.1 A teoria da titularidade de Nozick.....	70
3.2.2 O mérito como motivação para as trocas voluntárias.....	74
3.2.3 As interpretações kantianas de Rawls e Nozick e as consequências sobre o mérito.....	81
4 A ARTICULAÇÃO DO PONTO DE VISTA POLÍTICO: A ACEITAÇÃO DO MÉRITO COMO UM VALOR RELATIVO	90
4.1 A ANTROPOLOGIA LIBERAL E A QUESTÃO DOS INCENTIVOS	91
4.2 A IDEIA DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA SOLIDARIEDADE	104
4.2.1 Os usos e os sentidos da solidariedade	107
4.3 SOLIDARIEDADE E MÉRITO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	115
4.3.1 A incompatibilidade da meritocracia com as bases sociais do autorrespeito	120
5 CONCLUSÃO.....	128
REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

“*A minha vida é justa, pois meu pai se esforçou para que eu tivesse tudo o que tenho*”. “*Eu nunca fiz nada para merecer tudo o que eu tenho*”. “*Não é justo ganhar ou perder em razão de um sorteio*”. Essas foram conclusões de três jovens de diferentes contextos após participarem de atividades sobre desigualdades e privilégios. Cada uma dessas frases contém certa concepção do que é justo no que diz respeito à distribuição de oportunidades, posições sociais, bens e riquezas. A primeira tem tons de uma aristocracia hereditária; as outras duas consideram a sorte e o contexto como fatores que influenciam as oportunidades de vida. Indubitavelmente, estas últimas apresentam uma constatação crítica: ter ou receber algo por acaso nada tem a ver com merecer.

Atualmente, debates sobre mérito e meritocracia têm se tornado cada vez mais comuns em diversos espaços sociais. De maneira geral, esse tema é disputado em duas frentes: de um lado há quem defenda a meritocracia como único modelo justo de definir a quem cabe o quê – sempre se levando em conta o esforço pessoal para alcançar objetivos; e, do outro lado, há quem argumente ser inviável avaliar e quantificar quanto uma pessoa se esforçou e quanto dependeu de talentos ou outros fatores imerecidos para alcançar êxito. O que ambos os lados compartilham, como princípio, é que a hereditariedade não pode ser um critério para se definir o status social e que a igualdade de oportunidades deve ser a regra.

Contudo, as frentes divergem quanto à percepção do sujeito que detém o mérito. Poder-se-ia dizer, ainda de forma bastante simplista, que os primeiros concebem as pessoas como seres autônomos, plenamente responsáveis por suas vidas e escolhas individuais. Já os segundos, de certa forma, entendem as pessoas como participantes de um complexo esquema de influências sociais, culturais e econômicas, de maneira que, o simples fato de nascerem em um determinado local, família e tempo, já é suficiente para definir fatores que facilitam ou dificultam o sucesso das pretensões individuais. Para estes, a verdadeira igualdade de oportunidades, ainda que desejável, é impraticável.

O principal referencial teórico desse trabalho é o filósofo John Rawls. Ele talvez seja quem tratou de forma mais inovadora a questão do merecimento no âmbito da ética e da filosofia política no século XX. Em *Uma teoria da justiça*, de 1971, ele põe em evidência o debate exposto acima, e o faz partindo do pressuposto de que “[...] ninguém merece seu lugar na distribuição dos talentos naturais, assim como ninguém merece o seu ponto de partida na sociedade” (2016, §48, p. 387). Rawls ainda complementa essa ideia, pois considera que “mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar, e assim, ser merecedor [...], depende de

circunstâncias sociais e familiares afortunadas” (2016, §12, p. 89). Portanto, o filósofo serve como apoio teórico para quem subscreve à segunda posição descrita nos parágrafos anteriores, de acordo com a qual as pessoas são formadas pelos seus contextos específicos e o merecimento, quando derivado do acaso, é simplesmente arbitrário.

As afirmações de Rawls são de difícil contestação. Segundo Schmitz (2009, p. 48, nota 1), mesmos autores liberais e libertários como Hayek, Gauthier e Nozick consideram essa asserção incontroversa. Ainda que existam argumentos que questionem essa proposta (sobretudo quanto aos efeitos políticos distributivos dela), parece bastante razoável aceitar que a sorte não justifica o merecimento, ao menos do ponto de vista moral, e se não justifica o merecimento, é intuitivo imaginar que também não poderá justificar a ideia de mérito.

Mas qual é o real papel do mérito nas sociedades contemporâneas? E qual a função de constatar a existência ou não do mérito? Para adeptos de uma lógica meritocrática, ou para aqueles que não a rejeitam, esse seria um bom critério para distribuir riquezas, posições e outras vantagens sociais. O mérito, nesses casos, atestaria o esforço e a capacidade de alguém e, por isso, justificaria uma recompensa ou retribuição por parte da sociedade. Em outras palavras, mérito geraria merecimento.

Rawls coloca em xeque o papel do merecimento como fator distributivo e, com isso, parece questionar, também, o valor do mérito como fonte de merecimento. Diferentemente do que ocorreria em uma meritocracia, para Rawls, o mérito não tem papel preponderante, fundamental ou absoluto na distribuição das vantagens derivadas da vida em sociedade. Argumentar-se-á que Rawls relativiza o mérito, não o excluindo totalmente de sua teoria enquanto fator distributivo, mas adequando-o ao que é razoável esperar a partir dele. Rawls teria elaborado uma justificativa para o mérito, por meio do *princípio da diferença*, motivado pela ideia de que a sociedade é “um empreendimento cooperativo para o benefício de todos” (TJ, 2016, §14, p. 102). Como explica Álvaro de Vita:

a idéia fundamental não é a da auto-suficiência individual [...] e sim a de que o indivíduo - o indivíduo autônomo, capaz de escolher seus próprios fins, das sociedades ocidentais - só pode desenvolver suas capacidades especificamente humanas em cooperação com outros e em certo tipo de sociedade, de cultura e instituições políticas. (VITA, 1992, p. 23).

Acontece que essa visão das pessoas como seres cooperativos não é meramente um pressuposto de Rawls, mas um objetivo que quer alcançar. Na base de sua teoria, na *posição original*, as partes são seres desinteressados mutuamente, que buscam satisfazer apenas seus objetivos individuais e que não teriam motivo para se esforçar em prol da coletividade caso

isso não resultasse em vantagens para si mesmas. Para Kukathas e Pettit (1995), há um caráter individualista na teoria de Rawls, pois o autor adere a uma espécie de individualismo moral focado no bem *para* os indivíduos. Visualizar um sujeito assim talvez leve a imaginação a conceber uma sociedade altamente competitiva, em que cada um vive para si. Mas é justamente por partir desse sujeito autointeressado que Rawls consegue construir um modelo de sociedade estável, plural, democrática, solidária e cooperativa.

O objetivo desta dissertação é realizar uma análise da obra de Rawls tendo como chave de leitura a noção de mérito. Se, em uma primeira aproximação da teoria, tem-se a impressão de que há uma forte rejeição do mérito como um critério de justiça, uma leitura mais aprofundada parece mostrar que a crítica de Rawls ao merecimento não exclui de maneira absoluta o mérito como critério de distribuição social. Essa aparente controvérsia da teoria é o ponto de partida desse trabalho. Se, por um lado, o autor rejeita o mérito como um princípio de justiça, isto é, como um critério de distribuição de vantagens e riquezas na sociedade, por outro lado ele não nega o valor dos talentos e esforços dos indivíduos na busca de realizarem seus objetivos. Unindo a rejeição do mérito como critério de distribuição com a valorização do mérito como uma forma de incentivar os talentos, Rawls dá coesão a sua concepção de sociedade como um sistema de cooperação, distribuindo o resultado desses talentos entre as pessoas e dando especial atenção aos menos privilegiados.

Defende-se, então, a existência de duas formas de conceber o mérito na justiça como equidade, uma moral e outra política. A primeira deriva de uma teoria negativa do merecimento (STEINBERGER, 1982) e a segunda aponta para o *princípio da diferença*. Da teoria do merecimento desdobra-se a crítica ao mérito de um ponto de vista moral; do *princípio da diferença* surge a possibilidade de usar o mérito como forma de incentivar os talentos. Da junção dessas duas concepções emergiria uma função solidária para o mérito.

Na sequência desta introdução, portanto, no segundo capítulo, são apresentados alguns dos conceitos fundamentais da teoria de John Rawls sem os quais a análise pretendida neste trabalho ficaria incompleta. Optou-se por uma introdução à teoria da justiça como equidade como um todo e não de forma cronológica. Isto é, mesmo que a principal e mais influente obra de Rawls tenha sido *Uma teoria da justiça*, de 1971, o seu pensamento será tratado de forma conjunta, considerando-se a obra *O liberalismo político*, de 1993, e a versão final e compilada de suas ideias presente em *Justiça como equidade: uma reformulação*, de 2001. Ao final desse capítulo, será feita uma introdução a respeito do mérito e do merecimento no pensamento rawlsiano para contextualizar o debate subsequente.

No terceiro capítulo, mérito e merecimento serão abordados principalmente em seus aspectos morais, a partir da crítica de Rawls a esse critério de justiça. Tratar-se-á do que neste trabalho está se chamando de negação do mérito em um sentido absoluto. Nessa etapa se mostrará que Rawls rejeita uma noção pré-institucional de merecimento para justificar a igualdade como fundamento básico da justiça como equidade. Em seguida, serão cotejadas as diferentes interpretações do segundo princípio de justiça para corroborar que apenas a interpretação de acordo com a igualdade democrática não está sujeita a uma ordem social meritocrática em termos de distribuição de riquezas. Por outro lado, tentar-se-á demonstrar que os esquemas de recompensas em Rawls podem se valer de um núcleo meritocrático, contanto que de acordo com a regra *maximin*.

A partir disso, serão colocadas lado a lado as teorias da justiça de Rawls e Robert Nozick sob o olhar específico do mérito e da meritocracia. Pretende-se demonstrar que a teoria da titularidade de Nozick é compatível com uma meritocracia mesmo que o autor não se valha de um princípio padronizado do tipo “a cada um de acordo com seu mérito”, pois essa seria uma tendência dos sistemas de liberdade natural. Essa argumentação apontará para a disputa entre os dois filósofos a respeito de sua filiação à tradição kantiana e os efeitos do valor social do mérito sobre as ideias de autonomia e dignidade. Lê-se a teoria de Nozick como um modelo que compreende a crítica ao mérito do ponto de vista moral, mas que não propõe a regulação dos efeitos materiais e políticos do mérito, ao passo que Rawls articula essa mesma crítica de forma a usar o mérito em prol da sociedade, o que parece ser mais condizente com a segunda formulação do imperativo categórico de Kant.

No quarto capítulo o mérito é abordado a partir de sua articulação política, isto é, pela forma como Rawls faz uso de uma possível necessidade humana de autodesenvolvimento para incentivar as pessoas a contribuírem com a sociedade. A hipótese por trás dessa ideia é que há uma antropologia liberal implícita na teoria, a qual levaria a uma tensão entre a natureza social humana e o ímpeto por autoaprimoramento. Em razão disso, Rawls conceberia uma estrutura social que incorpora um uso solidário dos talentos e, conseqüentemente, dos méritos para que aqueles sejam treinados e usados em prol da coletividade, sem com isso ter que avançar sobre a autonomia e as liberdades individuais. Nesse último capítulo será apresentada ainda outra hipótese: a de que Rawls institucionaliza a ideia de solidariedade e acaba criando uma espécie de mérito solidário. Por fim, essas leituras da obra de Rawls serão colocadas em oposição às recentes percepções de Michael Sandel sobre o mérito (2020), demonstrando-se que a teoria de Rawls é perfeitamente capaz de lidar com os problemas apresentados por Sandel.

Os diferenciais desta pesquisa são a abordagem da teoria de Rawls com foco na questão do mérito, a relação deste conceito com a solidariedade e a tentativa de apresentar e discutir as interpretações mais recentes acerca desses temas diante da teoria rawlsiana. Por isso, buscou-se reunir uma bibliografia que trata do mérito e da solidariedade em Rawls, pouco comuns, e talvez essa venha a ser uma das contribuições desta dissertação.

Nos últimos anos a meritocracia tem sido tema de estudos com certo apelo popular¹ e parece ser de amplo interesse dentro e fora da academia. O mito do *self-made man* é constantemente questionado, mas mantém-se firme enquanto ideologia. Porém, é cada vez mais difícil ignorar – e a pandemia de 2020 escancarou essa situação – as mazelas sociais e econômicas em diversas sociedades, especialmente na brasileira, e as implicações de se ver o ser humano como um ente material e economicamente dependente apenas de si. O próprio contexto sanitário revelou a necessidade de se balancear a vida individual com o bem comum, priorizando-se o razoável sobre o racional. A importância da solidariedade ficou evidente e cabe agora melhor conceituá-la. Se durante os séculos XVII e XVIII a liberdade foi o conceito político central e nos séculos XIX e XX a igualdade assumiu o foco do debate, acredita-se que o momento demanda atenção à fraternidade como princípio político de destaque. Acredita-se que cabe à solidariedade assumir esse papel contemporaneamente. Espera-se que este trabalho contribua, também, com este ponto.

Segundo Michael Sandel, “quanto mais consideramos nossas conquistas frutos do mérito próprio, menos responsabilidade sentiremos em relação aos que ficam para trás” (2016, p. 221). Essa é uma posição aqui defendida e com a qual, acredita-se, Rawls também concordaria. Compreender os efeitos morais e políticos da noção de mérito e da ideia de meritocracia para, então, rejeitá-la ou ressignificá-la, parece ser um dos caminhos necessários para uma sociedade mais solidária.

¹ Como os livros *A tirania do mérito*, de Sandel (2020), *The Meritocracy trap*, de Daniel Markovits (2019) e *Capitalismo sem rivais*, de Branco Milanovic (2019, sobretudo em seu primeiro capítulo) para citar os de maior sucesso comercial

2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

O debate sobre o mérito na teoria de Rawls exige a apresentação de alguns dos conceitos fundamentais de sua obra e uma visão geral de como ela é estruturada. A partir desta introdução, será possível entender como o autor define os elementos que compõem uma sociedade justa para, então, abordar como a questão do mérito é articulada nessa sociedade. Por isso, a elaboração deste capítulo se pretende didática e introdutória. Ainda assim, realizar a tarefa de apresentar a teoria da justiça como equidade não é simples, pois a sua interconexão dificulta a explicação de um conceito sem que se recorra a outros conceitos que também devem ser pormenorizados. Em razão disso, a repetição² de alguns termos e ideias se faz necessária e, na tentativa de facilitar a compreensão da teoria, optou-se pela utilização de vários exemplos ao longo do texto.

Uma vez que a literatura introdutória à teoria rawlsiana é vasta, não se pretende simplesmente repetir a fórmula ou concorrer com trabalhos mais competentes. Tampouco cabe a este capítulo inicial realizar uma linha do tempo das críticas que Rawls recebeu e das alterações em seu pensamento ao longo de 30 anos (Rawls faleceu em 2002 e se manteve ativo no debate de sua teoria quase até o fim da vida). Esta apresentação perpassa apenas os conceitos mais relevantes para a discussão subsequente, tomando-se o cuidado de não descaracterizar o trabalho de Rawls.

De início, é importante saber que existem algumas ideias fundamentais a partir das quais Rawls formula a questão que tenta responder. Primeiramente, a sociedade deve ser entendida como um sistema justo de cooperação; em segundo lugar, a sociedade deve ser *bem-ordenada*; e, em terceiro lugar, cidadãos e cidadãos³ devem ser considerados pessoas morais, livres e iguais. Com isso em mente, Rawls questiona:

qual é a concepção política de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos vistos como livres e iguais e a um só tempo razoáveis e racionais, e (agregamos) como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida, geração após geração. (JCE, 2003, §2.3, p. 10, grifos nossos).

² Para facilitar a leitura todos os conceitos aparecem pela primeira vez com destaque em itálico e permanecem assim até que sejam explicados.

³ Por uma questão de fluidez textual os substantivos plurais são utilizados apenas no masculino em grande parte do trabalho. Porém, sempre que se usar termos como cidadão, por exemplo, refere-se às pessoas de todos os gêneros.

A pretensão deste capítulo, portanto, é percorrer o complexo edifício teórico construído por Rawls em *Uma teoria da justiça* (doravante TJ), *O Liberalismo político* (LP) e *Justiça como equidade: uma reformulação* (JCE).

2.1 A CRIAÇÃO DE UM CONTRATO SOCIAL JUSTO: A POSIÇÃO ORIGINAL, AS CIRCUNSTÂNCIAS DA JUSTIÇA E A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA

Na primeira parte de TJ, Rawls recorre a uma elaboração teórica que simula o estabelecimento de um acordo originador de uma sociedade. A *posição original* (PO)⁴, como é denominada, é uma situação ideal construída para que o ponto de vista moral das partes que estabelecem o acordo assegure a criação de uma sociedade justa. Por meio dessa ideia, Rawls busca descobrir qual seria o resultado alcançado se representantes da sociedade se reunissem para definir quais os melhores princípios norteadores da mesma. A PO é um “artifício de representação”⁵ (LP, 2000b, §4, p.67), uma elaboração hipotética e a-histórica, cuja função é criar as condições necessárias para se alcançar um acordo justo. A justiça desse acordo se dá por não depender de uma visão de mundo parcial e por garantir que os participantes estarão em posições absolutamente iguais em termos de capacidade de escolha. Assim, a PO é definida por circunstâncias específicas e por um modelo de pessoa igualmente específico.

Os participantes da PO são representantes de partes interessadas em fundar uma sociedade. Não se trata de uma representação no sentido de uma democracia representativa, tampouco se pressupõe uma reunião ou assembleia com a participação de todos os membros de uma sociedade. Rawls imagina a PO como uma situação em que pessoas (por exemplo, chefes de famílias) estão preocupadas em representar os interesses de seus pais, filhos e demais descendentes (TJ, 2016, §22). O que é preciso destacar é que “raciocinando de acordo com as restrições apropriadas” (TJ, 2016, §24, p. 168), a qualquer tempo, quem se dispuser a

⁴ Em certo sentido, a PO se assemelha a um experimento mental. Os experimentos mentais são comuns em ética e filosofia política e, de maneira geral, servem para produzir um argumento a partir da representação de uma situação ideal. “Experimentos mentais tendem a ser invenções não realísticas em que um teórico imagina uma situação na qual a aplicação de um princípio tem uma consequência inaceitável, ou em que dois julgamentos que se pensava serem consistentes entram em conflito” (BRIGHOUSE, 2004, p. 14, tradução nossa). Um exemplo clássico de experimento mental é o dilema do bonde, proposto pela filósofa Philippa Foot em 1967 no artigo *The problem of abortion and the doctrine of the double effect*. A autora descreve uma situação em que um indivíduo com o controle da direção de um bonde deve escolher entre seguir no trilho em que cinco homens estão trabalhando e atropelá-los ou mudar a direção para um trilho em que há apenas um homem para atropelar. Muitas são as variações e resultados derivados desta situação hipotética.

⁵ O que significa que ser ou não factível não afeta a teoria de Rawls, assim como o dilema do trem não precisa acontecer de verdade para que se possa refletir sobre a moralidade de uma escolha.

realizar o que propõe o experimento, escolherá os mesmos princípios de justiça que qualquer outra pessoa escolheria (TJ, 2016, §24).

Para que o experimento tenha sucesso é preciso posicionar equitativamente todos os representantes durante o momento de estruturação do contrato. A forma de garantir essa disposição equitativa é outro artifício criado por Rawls, o *véu da ignorância*, que serve para “[...] anular as consequências de contingências específicas que geram discórdia entre os homens, tentando-os a explorar as circunstâncias sociais e naturais em benefício próprio” (TJ, 2016, §24, p. 166). É preciso pensar o véu como um elemento que torna as pessoas cegas para suas características individuais e para alguns fatos do mundo externo. A intenção do filósofo com esse recurso é bastante direta e não exige maiores explicações. O que precisa ser mais bem analisado, por outro lado, é o que será encoberto pelo véu e o que não será.

No que tange aos atributos pessoais, o véu cega as partes a respeito: de seu lugar na sociedade, classe, status social; de seus talentos e dotes naturais, inteligência e força; de sua *concepção de bem* (por ora entendida como projeto de vida); de suas características psicológicas (otimismo, pessimismo e aversão à riscos); e da geração à qual pertencem. Com relação ao mundo em que vivem as partes são ignorantes quanto: à posição econômica e política de sua sociedade e às peculiaridades em termos de civilização e cultura (TJ, 2016, §24, p. 166).

Sobre o que fica visível sob o véu da ignorância, há dois grupos de coisas, “os fatos genéricos acerca da sociedade humana” (TJ, 2016, §24, p. 167) e as *circunstâncias da justiça*. Os primeiros são: assuntos políticos, princípios da teoria econômica, as bases da organização social, as leis da psicologia humana e quaisquer fatos que afetem a escolha de princípios de justiça (TJ, 2016, §24, p. 167).

As chamadas *circunstâncias da justiça* merecem atenção especial, pois definem as “condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” (TJ, 2016, p. 153). A ideia de cooperação é fundamental na teoria rawlsiana. Na visão do autor, a sociedade é um sistema em que cidadãos cooperam entre si, mas em que a distribuição dos frutos desta cooperação é feita de forma desigual, podendo essa desigualdade ser justa ou injusta.

Para explicar como essas circunstâncias afetam as partes na PO Rawls as divide em circunstâncias objetivas (resumidas na ideia de *escassez moderada*) e subjetivas (as quais geram os *conflitos de interesses*) (TJ, 2016, §22). As primeiras são: a coexistência de pessoas em um mesmo tempo e espaço geográfico; a semelhança entre suas capacidades de modo que não conseguem subjugar uns aos outros; a sua vulnerabilidade diante de agressões e conluios

contra si; e uma condição de *escassez moderada* – ou seja, existem recursos para todos, mas não em um montante que possam usar a seu bel-prazer. Já as circunstâncias subjetivas são as características das próprias pessoas que compartilham o espaço cooperativo. São elas: necessidades e interesses semelhantes e/ou complementares; projetos de vida pessoais (*concepções de bem*); e a incompletude de saberes ou limitação dos conhecimentos humanos (característica que merece destaque, pois é a razão dos conflitos sociais). Sobre esta última circunstância da justiça Rawls escreve:

seu saber é necessariamente incompleto, suas faculdades de raciocínio, memória e atenção são sempre limitadas e é provável que seus juízos sejam distorcidos por preconceitos, ansiedade e preocupação com seus próprios problemas. Alguns desses defeitos provêm de falhas morais, do egoísmo e da negligência; mas em grande medida, simplesmente fazem parte da condição humana natural. **Em consequência disso, os indivíduos não só têm projetos de vida diferentes, mas também existe uma diversidade de convicções religiosas e filosóficas e de doutrinas políticas e sociais.** (TJ, 2016, §22, p. 155, grifos nossos).

As circunstâncias garantem verossimilhança à PO e sua ligação com a realidade, pois onde não há algum nível de escassez talvez não haja necessidade de cooperação e a ausência de conflito de interesses implica uma sociedade autoritária ou de santos. Em síntese “se essas circunstâncias não existissem, não haveria oportunidade para a virtude da justiça [...]” (TJ, 2016, §22, p. 155).

Essas circunstâncias podem ser facilmente visualizadas imaginando-se a divisão de tarefas domésticas em uma família. Os filhos ou filhas que realizam mais afazeres poderiam sentir-se tentados a exigir dos pais mais recompensas (uma maior mesada, por exemplo), alegando que uma recompensa igual para todos os irmãos seria injusta dada a menor contribuição daqueles que passam mais tempo brincando. A necessidade de cooperação e o conflito derivado dela se justificam. Existem certas condições que levam a isso e essas são as circunstâncias da justiça. No caso da família, poder-se-ia dizer que os cuidados com a casa são obrigações às quais não se pode escapar e que o montante disponível para as mesadas é limitado. Sendo assim, se não houver trabalho conjunto (cooperativo) para a limpeza do lar o espaço se tornará inabitável, e se alguns filhos tiverem que fazer todo o trabalho enquanto os demais brincam os conflitos serão constantes. A inevitabilidade de se ter que limpar a casa e a escassez de recursos para mesada representam, nesse exemplo, as circunstâncias da justiça.

Em síntese, com o véu da ignorância Rawls busca neutralizar os efeitos das diferenças pré-existentes entre as pessoas para que todas as partes estejam equidistantes entre si. O filósofo cega os indivíduos para suas características subjetivas para que possam avaliar de

maneira imparcial se esses interesses são válidos a toda a sociedade. Com isso, ele separa o que seria desejável pessoalmente daquilo que seria elegível socialmente (KUKATHAS; PETTIT, 1995). Uma vez que as diferenças naturais entre as pessoas são uma fonte de desigualdades sociais, Rawls as afasta de início para assegurar maior igualdade.

Essa concepção de pessoa supostamente descolada da realidade é tema de controvérsias. A forma como Rawls as descreve pode levar a crer que ele tem uma visão da natureza humana inverossímil, que trata de um indivíduo inexistente. Em razão de críticas derivadas dessa interpretação, Rawls dedicou algum tempo à explicação de que “a justiça como equidade parte da ideia de que a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação, e adota uma concepção de pessoa adequada a essa ideia” (RAWLS, 1992, p. 37). A questão pode ser resumida da seguinte forma: as instituições de uma sociedade justa devem tratar seus membros (os cidadãos e cidadãs) de maneira igual sem tirar-lhes suas liberdades. Isso é um ideal político: a coexistência da liberdade e da igualdade. Ao afirmar que as pessoas são livres e iguais, Rawls está assumindo uma *concepção política de pessoa*. Podem existir outras maneiras de concebê-las e a sociedade pode tratá-las desigualmente, mas nesses casos não se estaria falando de uma sociedade justa em termos rawlsianos. Como membros cooperativos de uma sociedade, todas as pessoas são livres e iguais. Essa é a *ideia de pessoa* para Rawls.

O central aqui não é fazer uma descrição da natureza humana, uma observação sobre como a pessoa é em sua essência ou como é efetivamente tratada pelas instituições de sociedades reais, mas indicar como deveriam ser e como deveriam ser tratadas em uma sociedade justa. É, por isso, uma *concepção política e normativa de pessoa*. Segundo Nythamar de Oliveira: “essa concepção política da pessoa deve, portanto, ser distinguida de um relato da natureza humana (nas ciências naturais e empíricas, bem como na teoria social), precisamente porque se mostra mais adequada para a base da cidadania democrática” (2007, p. 173). A preocupação do autor é como o sujeito participará da vida pública. Em última análise, a pessoa descrita por Rawls é um cidadão em uma sociedade idealmente justa.

A concepção política de pessoa imagina que as partes teriam *duas faculdades morais* e seriam vistas pelas instituições, por si mesmas e umas pelas outras, como *pessoas livres e iguais*. Uma das faculdades morais é a capacidade de formular uma *concepção de bem*. Isso significa que as pessoas, enquanto indivíduos, têm vontades e desejos próprios; objetivos pessoais e projetos para a sua vida; e que têm a intenção verdadeira de realizar esses planos.

A outra faculdade moral é a capacidade de ter um *senso de justiça*. Em comparação com a anterior, dir-se-ia que as pessoas, enquanto cidadãs, têm um desejo igualmente sincero

de que a sociedade persista ao longo do tempo; sabem que há uma diferença entre o que é bom para suas vidas e o que é bom para os outros e respeitam esse fato, sendo capazes de agir em conformidade com essa noção.

Na PO, por causa do véu da ignorância, essas faculdades existem enquanto capacidades, isso é, todos têm potencial para formar um *sensu de justiça* e todos sabem que podem ter uma *concepção de bem*, ainda que desconheçam os conteúdos dessas capacidades. Essas são características necessárias para que uma pessoa possa fazer parte de um sistema de cooperação. Ainda nesse sentido, Rawls diria que as partes são pessoas *racionais e razoáveis*. *Racionais* porque possuem um projeto pessoal de vida e sabem fazer escolhas que as levem a concretização desses projetos (ou seja, a capacidade de formular uma concepção de bem); *razoáveis* porque são capazes de distinguir os seus projetos dos de outras pessoas e estão dispostas a estabelecer um acordo para que todos possam ser realizados, contanto que isso não implique o autossacrifício ou a desistência de seu projeto pessoal (ou seja, possuem um senso de justiça).

Nota-se que na busca pela realização de suas concepções de bem as partes são *mutuamente desinteressadas* ou apenas *autointeressadas*: “não estão dispostas a sacrificar seus interesses em benefício dos outros” (TJ, 2016, §22, p. 157). Isso significa que se trata de pessoas “[...] que não se movem por nenhum sentimento de benevolência ou altruísmo” (WERLE, 2008, p. 53) e, dessa forma, Rawls garante que a concepção de justiça não depende de laços entre as pessoas ou de algum grau de afetividade entre as partes, ainda que possa se beneficiar deles. Em outras palavras: cada um fará o que é melhor para si, o que não significa que tentariam prejudicar deliberadamente uns aos outros, apenas que são indiferentes a isso. Harry Brighouse explica a razão desse desinteresse: “se as partes são altruístas, pode ser muito fácil chegar a um acordo. Se chegarmos a um acordo quando são autointeressadas, deverá ser mais alcançável quando elas não são” (2004, p. 41). Em outros termos, se desse contexto desfavorável for possível chegar à cooperação, então ela funcionará em qualquer outro contexto melhor.

É preciso, ainda, entender em que sentido os cidadãos são *pessoas livres e iguais* (JCE, 2003, §7, p. 26). São iguais porque se pressupõe que todos têm as duas faculdades morais em grau suficiente para que participem da sociedade (compreendam os princípios de justiça, aceitem o impacto dele nas instituições e ajam publicamente de acordo com esses princípios). E são livres porque, apesar de possuírem uma concepção de bem, essa concepção não os define perante a sociedade. Sendo assim, a qualquer tempo podem mudar de planos, repensar suas convicções e se desligar de uma religião, associação ou outra comunidade, sem

que essa desassociação modifique seus status de cidadãs. A alteração de suas identidades pessoais (não-institucionais ou, ainda, não públicas) não afeta suas identidades públicas⁶ (JCE, 2003, §7.4, p. 30). Uma segunda razão pela qual as pessoas são vistas como cidadãos livres é porque são por si mesmas fontes de reivindicações legítimas. Essa condição é mais bem compreendida a partir do próprio autor:

para tomar um exemplo extremo, escravos são seres humanos que não são tratados como fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres ou obrigações sociais, porque não se considera que sejam capazes de ter deveres ou obrigações. Leis que proibem maltratar e explorar escravos não se fundamentam em reivindicações feitas por escravos em benefício próprio, mas em reivindicações oriundas quer de senhores de escravos ou dos interesses gerais da sociedade (que não incluem os escravos). Escravos são, por assim dizer, indivíduos socialmente mortos: não são de modo algum reconhecidos como pessoas. (JCE, 2003, §7.5, p. 33).

Rawls se utiliza dessa ideia de concepção política de pessoa, pois “elas são apenas as criaturas artificiais que povoam nosso dispositivo de representação” (LP, 2000b, §4, p. 71) que é a posição original. Nesse sentido, Rawls está preocupado em caracterizar indivíduos capazes de chegar aos princípios de justiça, ou seja, pessoas que sirvam a um experimento que deve alcançar sempre resultados justos.

É preciso reforçar que todos os elementos apresentados até aqui dizem respeito à situação específica da PO. Como dito, a PO é um artifício de representação que possibilita que as partes formulem uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria (uma concepção *freestanding*, como diz Rawls em LP), isto é, uma posição que pode ser acessada por todas as partes e que independe de certos valores pessoais. Com a PO, Rawls não teve a pretensão de estabelecer uma justificação para as instituições reais e para a prática política cotidiana. A função desse recurso teórico é fundar uma teoria específica de justiça que, quando tomada como um todo, forma uma concepção política de justiça que pode, aí então, ser avaliada pelas pessoas e instituições reais⁷ em oposição a outras teorias da justiça.

⁶ Um exemplo pode facilitar o entendimento desse ponto. Uma sociedade que aceita apenas o casamento civil heterossexual ataca a igualdade e a liberdade das pessoas não heterossexuais. Caso uma pessoa casada com alguém do sexo oposto decida se separar e casar com alguém do mesmo sexo, esse cidadão ou cidadã teria sua liberdade como indivíduo afetada, pois teria restringido um direito que possuía anteriormente. Uma sociedade desse tipo seria injusta, portanto.

⁷ Em *O liberalismo* político, Rawls faz questão de diferenciar três pontos de vista sobre a PO (LP, conferência I, §4): o das partes que compõem a PO, o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada (a sociedade que emerge de sua teoria) e o das pessoas que estão formulando e lendo a teoria – as pessoas que estão com o livro nas mãos, por assim dizer.

2.2 A APLICAÇÃO DO CONTRATO: A JUSTIÇA PROCEDIMENTAL PURA E A ESTRUTURA BÁSICA DA SOCIEDADE

Como demonstrado, Rawls adere ao modelo de contrato social moderno e o renova com sua ideia de posição original. Por meio da PO, Rawls demonstra como, diante de certas condições específicas, seres racionais, livres e iguais podem ser capazes de chegar a definições de como a sociedade deve ser para que seja justa. O objetivo é definir uma situação de mediação de interesses em que as partes possam chegar a acordos que não são exclusivamente baseados em desejos de certos indivíduos ou grupos buscando vantagens pessoais. Nessa situação, todos os desejos e interesses podem ser colocados em pauta para estruturar a sociedade, mas apenas aqueles que resistirem às escolhas na PO farão parte do que é considerado justo para todas as pessoas. Mas há aqui um ponto importante a destacar, a negociação é mais interna, pessoal, do que externa. Trata-se da escolha que um indivíduo teria que fazer ao ser confrontado com várias possibilidades e não da disputa entre diferentes partes na qual os melhores argumentos saem vencedores. “Rawls concebe o contrato como não interativo. Encara as partes como se cada uma decidisse sobre a escolha a fazer sem necessidade de negociarem umas com as outras” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 49).

Uma vez que as partes na PO possuem as mesmas faculdades morais, são autointeressadas, encontram-se sob o véu da ignorância e sobre as circunstâncias da justiça, as condições necessárias estão satisfeitas e um procedimento ideal é alcançado, o que Rawls denomina de *justiça procedimental pura*. Rawls considera essa ideia como um “fundamento da teoria” (TJ, 2016, §24, p. 165), pois garante que não importa qual seja o resultado extraído de um processo, negociação ou escolha, ele será sempre justo se seguir o devido procedimento⁸.

Um exemplo de justiça procedimental pura são as apostas. Se pessoas absolutamente iguais realizassem uma série de apostas consensuais, todas dispendo do mesmo valor, e cujos resultados apenas aumentariam a riqueza dos vencedores, sem alterar a condição de vida dos perdedores, dir-se-ia que o resultado seria justo todas as vezes, seja qual fosse. Enquanto

⁸ Rawls explica essa ideia comparado-a com duas alternativas, a *justiça procedimental perfeita* e a *imperfeita*. A primeira é o que ocorre quando se sabe de antemão qual é o resultado justo que se almeja e qual é o método que o garantirá. O exemplo aqui é o da divisão de um bolo: caso todos os interessados queiram comer a mesma quantidade, o procedimento que assegurará isso é fazer com que a pessoa que corta os pedaços seja a última a se servir. Já a justiça procedimental imperfeita é aquela em que o resultado justo é conhecido, mas a forma de atingi-lo não. Isso se dá em processos criminais, pois se quer que o culpado seja condenado e o inocente não, mas nada assegura que o contrário não ocorrerá (TJ, §14).

procedimento, esse é o panorama que Rawls tenta recriar em seu experimento, definindo previamente a situação de igualdade entre as partes.

Estabelecido o procedimento puro, Rawls prossegue verificando quais seriam os acordos extraídos dessa situação, pois, quaisquer que sejam, serão justos e poderão servir de parâmetro para organizar a sociedade. Ao executar seu experimento mental, Rawls garante que as partes chegarão a dois *princípios de justiça* para a sociedade, um que garanta a liberdade e outro a igualdade. A PO não definirá, diretamente, normas ou produzirá uma constituição, tampouco gerará um manual de procedimentos para casos específicos em que possa haver divergências sobre qual a melhor forma de agir. O que será sintetizado nesse procedimento são os princípios morais gerais (KUKATHAS; PETTIT, 1995), dentre várias possibilidades, que pautarão a forma como as instituições organizarão a sociedade.

Estes princípios serão aplicados ao que Rawls chama de *estrutura básica da sociedade*, que é compreendida pelo ordenamento jurídico de um país, pelas formas de propriedade reconhecidas, pela estrutura econômica, pelo desenho parlamentar, pelo judiciário e pela família enquanto instituição (RAWLS, 2000a)⁹. São essas instituições, portanto, que deverão ser pautadas pelos princípios, pois são elas que “consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição de vantagens resultante da cooperação social” (RAWLS, 2000a, p. 3). Igrejas, associações e famílias isoladamente¹⁰ não fazem parte da estrutura básica, pois o foco desta são as instituições públicas e não a vida privada – o que não significa que esta não sofra restrições daquelas.

Rawls diferencia três âmbitos em que concepções de justiça são aplicadas. O âmbito da justiça doméstica é o foco de sua maior preocupação. É neste nível, em que se situa a estrutura básica da sociedade, que a concepção de justiça como equidade deve ser aplicada. Não se trata da forma como se constituem as relações familiares (entre pais e filhos, por exemplo), mas das questões internas de um Estado nacional. A justiça doméstica contrapõe-se a um âmbito global de justiça, este voltada ao direito internacional – do qual Rawls trata em *O direito dos povos*, de 1999. O terceiro âmbito de aplicação de concepções de justiça é o

⁹ Uma possível forma simplificada de explicar o significado de estrutura básica da sociedade é através do que genericamente se denomina de “sistema”. No senso comum fala-se em “sistema injusto”, “sistema opressor”, “sistema que promove desigualdades”. Por sistema, nesses casos, entende-se que está contida a economia, as leis, a burocracia estatal etc. Ou seja, a estrutura institucional do Estado.

¹⁰ “A família é parte da estrutura básica, visto que um dos seus papéis principais é ser a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade e da sua cultura de uma geração para outra” (RAWLS, 2019, p. 206). O que se entende a respeito da presença da ideia de família na estrutura básica é que o fato de as pessoas geralmente constituírem grupos familiares e que esses grupos coexistem é o que importa. As particularidades de cada família determinadas pela religião, etnia, orientação sexual e outros valores não é objeto de análise nesse momento. Isso significa que há uma concepção pública de família na base da sociedade, mas não a definição de como deve ser uma família.

âmbito de justiça local. Este sim se refere às associações e instituições não públicas, por exemplo, igrejas, famílias e organizações privadas. Como mencionado há pouco, os “[...] princípios da estrutura básica coagem (ou limitam), mas não determinam por si sós os princípios adequados de justiça local” (JCE, 2003, §4.2, p. 16).

Recorre-se a outro exemplo para ilustrar o funcionamento da estrutura básica. Compara-se a forma como o ordenamento jurídico de um país lida com a licença parental. Se esse direito se restringir apenas às pessoas que engravidam ou, pelo contrário, se for ampliado a todas as pessoas que formam uma família, os efeitos na empregabilidade entre os gêneros pode sofrer alterações. Essa compreensão faz parte da estrutura básica, pois tem relação com a forma como uma determinada sociedade entende os papéis de gênero, os direitos trabalhistas, a importância da família, as escolhas individuais etc. Outro exemplo é dado por Harry Brighouse:

quão bem alguém se sai na vida depende em grande parte do lugar na Estrutura Básica e da maneira como a Estrutura Básica é regulada. A maneira mais fácil de ver isso é comparando os ganhos das pessoas nas sociedades. Nos Estados Unidos, por exemplo, se você nasceu em uma família situada na menor faixa de renda, é menos provável que sobreviva até a idade adulta do que se tivesse nascido em uma família na menor faixa de renda na Noruega ou na Alemanha. Da mesma forma, se você nasceu na Noruega, é muito menos provável que você passe uma parte substancial de sua vida na pobreza absoluta [...] do que se você nascer na faixa de renda mais rica nos Estados Unidos. Isso não ocorre porque os noruegueses pobres são mais trabalhadores ou mais talentosos do que os americanos pobres; é porque a Estrutura Básica é arranjada de maneira diferente. (2004. p. 37, tradução nossa).

Esses exemplos demonstram como a estrutura básica é determinante para as relações entre as pessoas em uma sociedade e na forma como cada indivíduo definirá sua vida. A maneira como essas instituições se organizarão afetam diretamente as escolhas e aspirações das pessoas (FREEMAN, 2003). Retomando o primeiro exemplo, a depender de como as instituições lidam com a licença parental, uma pessoa poderá optar por não constituir família por medo de não ser empregada ou, pelo contrário, pode fazê-lo com a tranquilidade de que isso não afetará a qualidade de sua vida. Tudo isso altera os projetos individuais e, portanto, as relações interpessoais.

Por aplicar os princípios à estrutura básica, Rawls pretende que esta seja o objeto da justiça. Sendo assim, a justiça passa a ser entendida como a principal virtude das instituições sociais e não das pessoas (TJ, 2016, §1). Retoma-se o exemplo da licença parental. Em uma sociedade em que apenas mulheres têm direito à licença, a visão de mundo sexista de um empregador poderá afetar a vida de várias mulheres concorrendo a um cargo. Já em um país em que não há essa distinção legal, os efeitos de uma concepção pessoal sexista têm seu

impacto mitigado, pois o ordenamento jurídico (que é parte da estrutura básica) não daria espaço para um tratamento desigual entre as pessoas. O segundo caso aproxima-se mais da efetiva igualdade de oportunidades. Por isso, “uma sociedade é justa quando essas instituições são organizadas de acordo com os princípios corretos” (BRIGHOUSE, 2004, p. 36).

2.3 A ELABORAÇÃO DOS PRINCÍPIOS: OS BENS PRIMÁRIOS, O EQUILÍBRIO REFLEXIVO E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Para motivar a escolha dos princípios, Rawls pressupõe que as partes querem atender a certos desejos, isto é, suas concepções de bem, que são as motivações de suas vidas, seus objetivos pessoais e planos para alcançá-los. Ocorre que o véu da ignorância torna todos ignorantes sobre quais são efetivamente esses desejos e, por conseguinte, quais os recursos exigidos para realizá-los. As partes sabem apenas que possuem alguma concepção de bem, mas não seu conteúdo. Por isso, Rawls elenca uma lista de *bens primários* que seriam úteis para suprir as necessidades abstratas de todas as pessoas e, portanto, seriam desejados por todos os membros de uma sociedade. Esses bens são “[...] coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena” (JCE, §17, p. 81). Os bens primários, como apresentados em JCE (2003, §17.2, p. 82-83), são: direitos e liberdades básicas, oportunidade de usufruir das liberdades de movimento e de escolha, poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade, renda e riqueza e as *bases sociais do autorrespeito*. Diferentemente de bens naturais, tais quais a saúde, a inteligência e a disposição, cuja distribuição depende em grande parte do acaso, os bens primários são sociais e sua distribuição depende de como a estrutura básica é organizada. Em outras palavras, ter direitos, oportunidades e recursos materiais mínimos não pode depender da sorte.

Dentre todos os bens primários, Rawls destaca as *bases sociais do autorrespeito* (ou autoestima) como o mais importante. Sobre isso, as palavras do filósofo são bastante explicativas:

[...] essa ideia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida. [...] O autorrespeito implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções. Quando achamos que nossos planos têm pouco valor, não podemos realizá-los com prazer nem nos deleitar com sua execução. Nem podemos continuar nossos esforços quando somos assolados pelo fracasso e pela insegurança. Está claro, então, o motivo por que o autorrespeito é um bem primário. Sem ele, parece que não vale a pena fazer nada, ou, se alguma coisa tem valor para nós, falta-nos a disposição para

lutar por ela. Todos os desejos e todas as atividades se tornam vazios e fúteis, e naufragamos na apatia e no ceticismo. (TJ, 2016, §67, p. 544).

O autorrespeito representa o apreço que os indivíduos têm por si mesmos e a consciência de que seus projetos de vida são bons, importantes e realizáveis. Essa consciência não é mera crença ou esperança de que um plano pode ser realizado, é um dado baseado na materialidade social. Não é uma ideologia do tipo que fundamenta a ideia de *self-made man* meritocrática, mas a consciência de que a estrutura básica da sociedade é verdadeiramente compatível com um plano de vida contanto que este seja coerente com a concepção de justiça. A ideia de que cada indivíduo é plenamente responsável por sua posição na sociedade, que desconsidera a influência dos fatores contingências da vida das pessoas, faz da possibilidade de realização de uma concepção de bem algo meramente formal. Por outro lado, poder-se-ia questionar se é possível a distribuição de algo tão subjetivo quanto o autorrespeito. No entanto, a perspectiva de Rawls é de que os outros bens primários afetam o desenvolvimento da autoestima, razão pela qual ele se preocupa com a distribuição destes outros bens que fazem parte das bases sociais do autorrespeito. Em outros termos, é possível que subjetivamente uma pessoa seja incapaz de desenvolver o autorrespeito, por questões emocionais ou psicológicas, mas os fatores sociais e materiais objetivos (as bases sob as quais a autoestima pode se desenvolver) devem ser garantidos.

Em uma sociedade em que a ascensão social é rara, em que vagas públicas e cargos e posições de destaque não estão de fato abertos a todos, em que determinadas profissões e pretensões são desvalorizadas, em que as pessoas dependem em grande parte da sorte para terem reconhecimento social, é difícil que alguém possa seguir livremente e com confiança seu plano de vida. Como explica Philippe Van Parijs:

a igualdade equitativa de oportunidades [...] não pode se reduzir à possibilidade puramente formal de qualquer um ter acesso a qualquer função na sociedade. Ela exige que a origem social não afete em nada as oportunidades de acesso às diversas funções e requer, pois, a existência de instituições que impeçam uma concentração excessiva de riquezas e, *a talentos e capacidade iguais*, assegurem aos indivíduos saídos de todos os grupos sociais as mesmas oportunidades de acesso aos diversos níveis de educação. (1997, p. 71, grifos do autor).

A ausência de bases sociais para o autorrespeito torna a sociedade bastante fragilizada o que trará consequências para a estabilidade e permanência da harmonia social. Esse é um ponto de vital importância para se pensar a estrutura básica da sociedade, pois um critério de distribuição de riquezas e vantagens como o mérito, por exemplo, é bastante problemática ao desenvolvimento do autorrespeito. A meritocracia é um sistema que premia poucos e deixa

muitos sonhando com uma oportunidade que raramente se concretiza. Como escreveu Michael Young na obra satírica em que cunhou o termo meritocracia: “se elas [as pessoas comuns] se julgam inferiores, se pensam que merecem por mérito ter menos bens e menos poder do que uma seleta minoria, elas poderão ter sua própria autoestima prejudicadas”¹¹ (2017, p. XVI). Talvez, valendo-se da mesma lógica, Rawls entenda a sociedade como um sistema de cooperação e não de competição.

Na PO as partes chegarão a dois princípios que conduzirão a estrutura básica na distribuição dos bens primários: um princípio que garante as liberdades básicas e outro que rege as desigualdades. A escolha dos princípios é feita diante de uma série de possibilidades, como se fosse apresentado às partes um *menu* de princípios que poderiam reger a vida social. Para compreender como as partes chegam aos princípios de justiça e como tomam conhecimento de que aqueles são princípios justos é preciso apresentar a ideia de *equilíbrio reflexivo*. Esse é um conceito que aparece logo no início de TJ, no §4. Basicamente, o *equilíbrio reflexivo*, é uma maneira de deliberar sobre convicções pessoais e concepções morais e filosóficas, sopesando-as com o intuito de determinar qual é a forma mais adequada (no caso justa) de abordar uma determinada situação.

Quem se engaja nesse método deverá colocar lado a lado suas intuições sobre o que é correto fazer em certas situações e avaliar se elas são coerentes entre si, descartando as ideias que pareçam enviesadas (baseadas em interesses próprios, por exemplo); em seguida, deverá listar os princípios que considera serem adequados para lidar com esses casos, excluindo novamente aqueles que pareçam enviesados. Por fim, colocam-se em oposição as intuições e os princípios escolhidos e analisa-se se são coerentes entre si ou se existem inconsistências¹². Caso existam, há duas opções: desistir da intuição ou dos princípios, e retomar o processo de reflexão¹³.

¹¹ A curiosa criação do termo meritocracia já foi bastante explorada, mas a referência a sua origem é sempre importante. Na ficção *Rise of the meritocracy* (de 1958), Young descreve uma sociedade em que a educação e, em consequência, o trabalho e as posições sociais são definidas a partir das capacidades individuais e do mérito pessoal, aferidos em testes de QI realizados desde a infância. A intenção de Young era apresentar de forma satírica e crítica o futuro que seria construído caso o modelo educacional vigente na Grã-Bretanha em 1944 se mantivesse no decorrer dos cem anos seguintes. O próprio Rawls faz referência a essa obra em TJ (Cf. §17, n. 21).

¹² O método do equilíbrio reflexivo pode ser mais bem compreendido quando aplicado a um experimento mental (e não é à toa que Rawls associa esse método à sua posição original). O clássico dilema do bonde é bastante didático nesse sentido. Quando alguém se depara com uma situação em que se deve escolher entre o bem de uma pessoa ou o bem de várias pessoas é comum que penda para a segunda opção. Tal convicção é coerente com uma concepção utilitária de justiça. Porém, quando o bem de várias pessoas é associado a causar o mal para uma pessoa, a convicção vacila e é recorrente que se opte por não interferir na situação. Nesse caso, a defesa de uma concepção de justiça utilitarista se torna incompatível com a intuição de não causar mal a um para causar bem a vários. O que antes parecia justificável deixa de ser.

¹³ Essa explicação é inspirada em Brighouse (2004) e Weithman (2019).

O equilíbrio reflexivo é alcançado quando moralidade e comportamentos são adequados a princípios justificáveis. Nos termos de Rawls “esse estado é aquele ao qual a pessoa chega depois de ponderar as diversas concepções propostas e de ter ou bem reconsiderado os próprios juízos para que se adaptem a uma delas, ou bem se apegado a suas convicções iniciais” (TJ, 2016, §9, p. 58-59). O ponto de Rawls é que, na PO, a reflexão leva as partes a escolherem os seus princípios de justiça em detrimento de princípios utilitários, intuicionistas ou perfeccionistas¹⁴, por exemplo. Em JCE, Rawls torna mais acessível sua explicação sobre o equilíbrio reflexivo. Esse estado é

alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam. Mais exatamente, essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica [...] e pesou a força das diversas razões filosóficas e não-filosóficas que as sustentam. Nesse caso, supomos que as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa estão alinhados. (2003, §10.3, p. 43).

Levando isso em consideração, percebe-se que o resultado final da PO é um equilíbrio reflexivo que aponta para os princípios da justiça. Como mencionado, esses princípios garantirão a justa distribuição dos bens primários. A fórmula geral dos princípios é apresentada no §11 de TJ e conhecê-la facilita a compreensão do refinamento posterior dado à redação dos princípios. Esta fórmula é expressa da seguinte maneira:

todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos. (TJ, 2016, §11, p. 75).

Sendo essa a concepção de justiça geral, Rawls conclui que: “a injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos” (TJ, 2016, §11, p. 75). Note-se, ainda, que os bens primários estão elencados nessa concepção originária de justiça e é a partir dessa formulação que Rawls define os dois princípios. Eles passaram por reformulações e tiveram sua redação final em JCE. Nesse livro, Rawls os descreve da seguinte forma:

a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de

¹⁴ O utilitarismo, o intuicionismo e o perfeccionismo são concepções de justiça que, Rawls imagina, poderiam concorrer com a justiça como equidade na PO. Mostrar que sua teoria é superior a elas, e em especial ao utilitarismo, é uma das grandes tarefas da obra de Rawls (TJ, 2016, §9).

liberdades para todos; e b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença). (2003, §13.1, p. 60).

O primeiro princípio busca garantir as liberdades básicas de todos os cidadãos¹⁵, quais sejam: liberdade de pensamento e consciência, liberdades políticas e de associação, direitos e liberdades derivados da liberdade e integridade física e psicológica e os direitos e liberdades do estado de direito (JCE, 2003, §13.3, p. 62). É o princípio da igual liberdade. É importante destacar que existem alguns tipos de liberdade que não são abrangidas por esse princípio, ou seja, Rawls não as considera como liberdades fundamentais. Como exemplos o autor menciona a liberdade de propriedade dos meios de produção e a liberdade contratual segundo o capitalismo *laissez-faire*¹⁶ (TJ, 2016, §11, p. 75). Isso indica que a presença do Estado para garantir acordos de trabalho justos, por exemplo, é válida para Rawls, de modo que o autor não está vinculado a uma perspectiva que defende um Estado mínimo.

O segundo princípio é constituído de duas partes. A primeira se refere ao *princípio da igualdade equitativa de oportunidades*, cuja função é resguardar a possibilidade de todas as pessoas acessarem as mais variadas posições sociais, sejam empregos ou cargos políticos. Isto é, garantir que todos e todas terão as mesmas oportunidades de se autodeterminarem a partir de seus interesses e esforços. “Em todos os âmbitos da sociedade deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e realização para aqueles com motivação e dotes similares” (JCE, 2003, §13.2, p. 62).

A segunda parte é o *princípio da diferença*. É a partir dele que Rawls justifica a existência de desigualdades sociais e econômicas. Esse princípio exige que tais desigualdades sejam benéficas aos que poderiam ser prejudicados por elas. Com isso, “a estrutura básica da sociedade pode ser elaborada de forma que essas contingências trabalhem para o bem dos menos afortunados” (TJ, 2016, §17, p. 122). Isso significa que é injusta a obtenção de

¹⁵ Em JCE (§13.3, p. 62, n. 7), Rawls pressupõe que esse princípio deve ser precedido de um que satisfaça todas as necessidades exigidas para a compreensão e exercício das liberdades e direitos básicos. Rawls credita a Rodney G. Peffer a formulação deste que é um “princípio de piso mínimo” (PEFFER, 1990, p. 14, tradução nossa), mas, exceto por esta ressalva, não o integra a seus textos: “os direitos básicos de segurança e de subsistência de todos devem ser cumpridos: isto é, a integridade física de todos deve ser respeitada e deve ser garantido a todos um mínimo nível de bem-estar material, incluindo necessidades básicas, ou seja, as necessidades que devem ser atendidas para que se permaneça um ser humano funcional” (p. 14, tradução nossa).

¹⁶ A qual seria perfeitamente compatível com uma sociedade meritocrática.

vantagens em circunstâncias em que o benefício de uma pessoa depende do prejuízo de outra¹⁷.

Nesse momento é importante salientar algo que já foi comentando, mas ainda não totalmente explicado. Toda essa estruturação de elementos definidores de uma sociedade justa possui uma concepção de sociedade subjacente. Sob toda a obra de Rawls há o entendimento de que a sociedade deve ser concebida como um sistema de cooperação mútua em que todos os membros se beneficiam do fato de estarem nessa sociedade. Para Rawls, essa é “[...] a ideia organizadora central [...] para tentar desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático” (JCE, 2003, §2, p.7). Uma boa síntese dessa ideia aparece em TJ:

[...] embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque **a cooperação social viabiliza para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços**. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente com relação a como são distribuídos os maiores benefícios produzidos pela cooperação, pois, para perseguir seus objetivos, cada qual prefere uma fatia maior a uma fatia menor desses benefícios. Assim, precisamos de princípios para escolher dentre os diferentes arranjos sociais que definem essa divisão de vantagens e para que se firme um acordo no tocante às parcelas distributivas apropriadas. (TJ, 2016, §22, p. 153, grifos nossos).

Por sistema de cooperação social, Rawls quer dizer três coisas (JCE, 2003, §2). Primeiro: a sociedade não possui posições sociais hierárquicas fixas, como castas ou estamentos, nem é estruturada a partir de ordens de um comando central. Existem regras aceitas que organizam a liberdade de todos. Segundo: essas regras são acordadas de maneira recíproca, portanto só faz sentido acatá-las se todos o fizerem. Terceiro: a cooperação é boa para que cada pessoa, individualmente, possa realizar seus projetos de vida.

Junto à ideia de cooperação, Rawls imagina que seria interesse de todas as pessoas viverem em uma *sociedade bem-ordenada*. Para alcançar essa situação, Rawls entende ser necessária a existência de uma concepção de justiça pública e comum a todas as pessoas da sociedade. É um pressuposto de uma sociedade justa, no sentido proposto por Rawls, que os cidadãos conheçam, entendam e respeitem os princípios da estrutura básica e saibam que os demais cidadãos também os conhecem, entendem e respeitam. Além disso, outro fato que deve ser notoriamente reconhecido é que as instituições, ao intervirem no mundo social, pautam-se nesses mesmos princípios. Os cidadãos também devem ter um senso de justiça que serve para dirigir suas ações na sociedade, compreender quando as instituições e demais

¹⁷ Para esses casos, Rawls usa o conceito de jogo de soma zero, situação em que o ganho de uma pessoa implica necessariamente na perda de outra, como em uma partida de pôquer, por exemplo.

cidadãos agem de acordo com os princípios ou cobrá-los quando não o fazem. A síntese de Rawls é precisa:

numa sociedade bem-ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos. (JCE, 2003, §3.1, p. 12).

Ainda que sua construção teórica aponte para um sistema de cooperação, Rawls compreende que as vantagens e desvantagens derivadas desse sistema serão distribuídas desigualmente. Essa desigualdade se dá pelo fato de as pessoas terem talentos e capacidades diferentes. Mesmo que fosse possível eliminar as desigualdades sociais (culturais e materiais), as diferenças naturais (como os talentos) permaneceriam afetando as relações econômicas e sociais, gerando algum nível de desigualdade. Para Rawls, essa distribuição natural desigual não é injusta, é meramente um fato da natureza (TJ, 2016, §17). Porém, isso não significa que essas diferenças possam servir em benefício apenas dos indivíduos mais privilegiados pelo acaso. Há uma estreita relação entre o princípio da diferença e a cooperação.

Rawls se preocupa com a distribuição desigual dos resultados da cooperação social nos casos em que a desigualdade distributiva é atrelada às diferenças naturais. Seria injusta, portanto, a obtenção de vantagens derivadas da *loteria natural*, ou seja, de talentos e dotes naturais (como inteligência, saúde etc.) e sociais (como herança, local e família de nascimento etc.). Rawls não afirma que toda desigualdade é injusta. Pelo contrário, ele busca definir quais tipos de desigualdades são justificáveis, bastando, para tanto, que estejam de acordo com os princípios da justiça.

Em uma disputa entre duas partes para a obtenção de uma vantagem social (riqueza, por exemplo), sendo que ambas são igualmente autônomas, equidistantes e têm talentos similares, e que as instituições sociais não colocam obstáculos a uma das partes por conta de fatores como gênero e raça, por exemplo – isto é, satisfeita a igualdade equitativa de oportunidades – é possível que uma das partes seja vencedora sem que isso se configure em uma injustiça. Por outro lado, havendo obstáculos institucionais, sociais ou naturais a uma das partes, as desigualdades derivadas da vantagem obtida pela outra parte só podem ser consideradas justas caso tornem a situação inicial da parte menos privilegiada mais vantajosa. Assim sendo, fica cumprido o princípio da diferença e melhora-se a situação dos menos favorecidos.

Por menos favorecidos, Rawls se refere às pessoas que receberão um quinhão menor de bens primários. A estrutura básica não garante uma sociedade uniforme em termos de recursos, mas prevê restrições e condições para as desigualdades. Dadas as diferenças naturais e sociais entre as pessoas, bem como os diferentes projetos de vida (alguns podem querer enriquecer muito, outros podem querer ter mais tempo de lazer), as pessoas terão maior ou menor acesso aos diferentes tipos de bens primários. Para Rawls:

[n]uma sociedade bem-ordenada, em que todos os direitos e liberdades básicos e iguais dos cidadãos e suas oportunidades equitativas estão garantidas, os menos favorecidos são os que pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas. Dizer que as desigualdades de renda e riqueza têm de ser dispostas de modo que elevem ao máximo os benefícios para os menos favorecidos significa simplesmente que temos de comparar esquemas de cooperação e verificar a situação dos menos favorecidos em cada esquema, e em seguida escolher o esquema no qual os menos favorecidos estão em melhor situação do que em qualquer outro. (JCE, 2003, §17, p. 83-84).

Nesse ponto já se sabe que Rawls busca construir um procedimento que resulte sempre em um resultado justo e que, ao seguir esse procedimento, imagina que as partes chegarão aos dois princípios de justiça. Mas, afinal, qual é o critério que as partes usarão para chegar a esses princípios? As circunstâncias e as características das partes na PO estão postas, mas o que garante que elas não tentarão arriscar a sorte e escolher princípios que constituam uma sociedade profundamente desigual em termos de riqueza e poder? Rawls argumenta que a escolha seguiria a lógica ditada por um princípio da teoria econômica, denominado princípio ou regra *maximin* (regra do máximo mínimo).

A escolha da regra *maximin* como um critério para definição dos princípios pode ser considerada como outra das características das partes na PO. Ela é importante porque evita que os representantes decidam agir como apostadores e arrisquem propor uma sociedade em que há posições sociais nitidamente desiguais. Sem essa regra, é possível que optem por uma sociedade de castas, por exemplo, por considerarem que o risco de serem subalternos é válido frente à possibilidade de serem subjugadores. O risco de estar na base justificaria o valor de estar no topo. Como as pessoas devem ser livres e iguais, uma sociedade desse tipo não seria justa na visão de Rawls.

O princípio *maximin* é uma maneira de fazer escolhas em situações de incerteza¹⁸, exatamente o que ocorre na PO: “[...] devemos identificar o pior resultado de cada alternativa disponível e então adotar a alternativa cujo pior resultado é melhor do que os piores resultados

¹⁸ No Brasil, a linguagem coloquial oferece uma expressão bastante representativa da regra *maximin*: na dúvida, escolha o “menos pior”.

de todas as outras alternativas” (JCE, 2003, §28.1, p. 137). Se não há garantia de que o resultado será o melhor possível para uma das partes, ela deverá agir maximizando o seu mínimo, ou seja, escolhendo a melhor alternativa dentre as piores alternativas.

Imagina-se que no *menu* de princípios apresentados às partes estivessem duas possibilidades de escolha para reger as liberdades: uma é o princípio de Rawls que garante liberdades iguais, a outra é o princípio utilitarista de maximização da liberdade total. A regra de maximin levaria as partes a escolher a primeira opção. Isso ocorreria porque a maximização das liberdades totais permite, por exemplo, que um indivíduo tenha sua liberdade anulada para que outros tenham suas liberdades maximizadas. Essa é uma situação de incerteza em que não é racional apostar na melhor das opções. Por outro lado, se as liberdades básicas são iguais, ainda que representem menos liberdade em relação aos indivíduos com mais liberdade sob o princípio utilitarista, essa é uma opção melhor.

Essa explicação pode ser compreendida se representada com valores numéricos. Supõe-se que exista um índice que define as liberdades que vai de 0 (sem liberdade) a 2 (plena liberdade), sendo que 1 representa uma liberdade mínima. Seguindo o princípio utilitarista, é possível que uma pessoa tenha sua liberdade zerada para que outras duas tenham suas liberdades plenas, por exemplo. Assim sendo, ter-se-ia uma soma total de liberdades igual a 4 ($0+2+2$). Já o princípio rawlsiano garante liberdades mínimas iguais, todas valendo 1, e um valor máximo de, no mínimo, 3 ($1+1+1$). Dessa forma, a pior posição utilitarista é uma liberdade igual a 0 e a pior posição rawlsiana é uma liberdade igual a 1. Ainda que a soma total da primeira opção seja 4 e a da segunda seja 3, a regra de maximin diz que a escolha correta é a segunda opção, pois o pior resultado rawlsiano é melhor que o pior resultado utilitarista.

Um último fato importante a respeito dos princípios é que eles são estabelecidos em uma escala de prioridades (chamada *ordem lexical*, pois o primeiro deve ser atendido antes de se passar ao segundo e assim por diante), em que a liberdade tem preponderância sobre a igualdade equitativa de oportunidades e esta sobre o princípio da diferença. Isto significa que na PO: 1) havendo uma opção que iguala o nível de liberdade de todos e opções que reduzem a liberdade de alguns para aumentar de outros (um sistema escravocrata, por exemplo) ainda que aumente o valor total de liberdades (segundo o utilitarismo), a primeira opção descartaria as demais; 2) surgindo uma nova opção em que a liberdade geral não se reduz, mas há o aumento de liberdade para uma parcela das partes, essa opção pode ser escolhida contanto que a) não gere desigualdade de oportunidades e b) melhore a situação da parcela que não terá sua liberdade aumentada.

Todos os elementos apresentados até agora servem para que se chegue aos princípios corretos. Seguindo esse procedimento que coloca as partes equidistantes umas das outras o resultado seria um acordo justo. É uma concepção de justiça construída a partir de uma posição de equidade – ou como consequência da posição de equidade – e que, para o autor, levaria a escolha dos dois princípios de justiça. Por isso, a equidade nas circunstâncias do contrato possibilita a equidade dos princípios de justiça.

2.4 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: O FATO DO PLURALISMO, O CONSENSO SOBREPOSTO E A PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM

Foi explicado que as partes da PO buscam concretizar suas próprias concepções de bem e por isso agem partir do autointeresse. A busca por satisfazer pretensões pessoais na PO representa uma importante característica das sociedades para as quais Rawls dirigia sua teoria. Trata-se do *fato do pluralismo*. Esse fato, segundo o filósofo, deriva da coexistência de diversas *doutrinas morais abrangentes* – concepções religiosas e filosóficas pessoais e os valores morais e estéticos que os cidadãos almejam alcançar em suas vidas (JCE, 2003, §1.3) – em uma mesma sociedade. Sendo assim, diferentes grupos e pessoas, com diferentes religiões, moralidades e outras concepções de bem devem ser capazes de chegar a um acordo razoável sobre quais serão os princípios que regerão a sociedade. Para Rawls, uma das tarefas da filosofia política é a de aplacar os ânimos e reconciliar a sociedade (JCE, 2003, §1.3).

Essas doutrinas morais e filosóficas constituem concepções de bem particulares que certamente não podem ser impostas de uma pessoa a outra, de uma cultura a outra e, sobretudo, de um Estado a seus cidadãos. A preocupação de Rawls é conceber uma teoria da justiça que sirva às necessidades de democracias plurais. Por isso:

[é] forçoso constatar que, dado o fato do pluralismo razoável, não há como uma sociedade bem-ordenada em que todos os seus membros aceitem a mesma doutrina abrangente possa existir. Mas cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem-se pôr de acordo sobre concepções políticas de justiça. Segundo o liberalismo político, isso proporciona uma base de unidade social que não só é suficiente mas também é a mais razoável para nós como cidadãos de uma sociedade democrática. (JCE, 2003, §3.2, p. 13).

Note-se que, para Rawls, uma sociedade democrática não é o mesmo que uma comunidade. Estas representam “um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente” (JCE, 2003, §1.3, p. 4), de modo que a sociedade pode ser composta por várias comunidades – como uma união social de uniões sociais (TJ, 2016, §79) –, mas não é e nem

pode ser uma só comunidade. Esse é um dos motivos que gera o conflito de interesses como uma circunstância da justiça, pois se todas as pessoas concordassem com os princípios morais que devem reger suas vidas (isto é, se todos tivessem a mesma concepção de bem), não haveria porque pensar em uma teoria da justiça. Com isso em mente, Rawls:

[...] pensa que uma teoria da justiça aceitável não pode depender de fundamentos morais que são largamente disputados entre pessoas razoáveis. Então, por exemplo, a versão de John Stuart Mill do liberalismo está firmada na pressuposição de que o utilitarismo é uma verdade; mas o utilitarismo é tema de disputa entre pessoas razoáveis e, por isso, não pode ser a base de uma teoria da justiça que busca justificar instituições políticas para pessoas razoáveis. (BRIGHOUSE, 2014, p. 31).

Possivelmente, para alguém que professe uma determinada religião seria racional que todas as pessoas também a professassem e essa poderia ser uma opção escolhida na PO, porém haveria um conflito entre o que é racional, ou seja, o que representa uma concepção de bem, e o que é razoável, que deriva do senso de justiça.

Rawls lidou com essa questão mais detidamente em sua segunda grande obra, *O liberalismo político*, em que rediscute sua teoria após mais de 20 anos de críticas e debates. A defesa central é que a justiça como equidade não se trata de mais uma dentre outras concepções de bem, não é apenas outra *doutrina moral razoável*. A justiça como equidade é uma teoria dentro do espectro do liberalismo político, o que significa que busca agregar as diferentes concepções de bem dentro de si.

Voltando ao exemplo de uma pessoa religiosa, não seria racional que os representantes na PO escolhessem sua religião como o fundamento moral da sociedade, porque sequer saberiam qual é a religião que representam em razão do véu da ignorância. Sendo assim, a única escolha racional é que exista a liberdade religiosa e esta opção é passível de se tornar parte de um consenso.

Rawls se preocupa com a manutenção de diferentes concepções de bem em harmonia no espaço público. Para tanto, entende que o fato de coexistir em uma sociedade implica a existência de um consenso mínimo entre as doutrinas morais razoáveis, consenso esse representando pela noção de *justo*. Como já explicado, uma pessoa com senso de justiça entende e aceita a forma como as instituições atuam na esfera pública e isso não entra em conflito com sua vida privada. Ela entende, portanto, que há uma concepção pública de justiça que é diferente da concepção particular de bem e que, assim como esta, aquela também não é uma imposição (RAWLS, 2000a), mas o resultado do acordo feito no contrato original.

A ideia de um consenso passou a ter maior relevância nos escritos da década de 80 do autor. Em *The idea of an overlapping consensus*, de 1987¹⁹, Rawls se debruçou sobre o conceito de *consenso sobreposto* (também traduzido como justaposto), que apesar de não ter destaque na obra que inaugura seu pensamento, é central para entender sua teoria como um todo. Thomas Pogge resume a perspectiva vislumbrada por Rawls na construção desse conceito. Segundo ele:

A organização de um sistema social é necessariamente estabelecida de uma maneira ou de outra - uma ordem institucional pode ser projetada de apenas *uma* maneira a qualquer tempo dado. E seria bom, é claro, se todos os seus membros pudessem aceitar o projeto predominante como justo. Com relação à ética, estética e religião, por outro lado, é possível um pluralismo limitado e, de acordo com Rawls, mesmo desejável. Podemos viver juntos em harmonia apesar dos ideais conflitantes sobre o que é ser um bom ser humano, o que é viver bem, o que é o amor e a amizade, e sobre qual a melhor conduta ética e similares, contanto que saibamos que compartilhamos um compromisso moral com os princípios de nossa estrutura básica da sociedade. (2007, p. 34, tradução nossa, grifos do autor).

O *consenso sobreposto* é a maneira que Rawls encontra para lidar com o fato do pluralismo, pois, apesar das diferenças existentes entre as doutrinas morais de cada cultura ou indivíduo, é possível conceber uma concepção de justiça única para a sociedade. Por isso, há um consenso (sobre a concepção política de justiça) que se sobrepõe aos dissensos (doutrinas morais diversas). Evidentemente, para que isso ocorra, é preciso que as doutrinas morais da sociedade sejam razoáveis, isto é, aceitem “um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha” (RAWLS, 2019, p. 174).

O consenso sobreposto também é um fator chave para que a sociedade permaneça estável ao longo das gerações, o que tem relação com a defesa de Rawls de que a justiça como equidade não é apenas uma entre várias doutrinas morais, pois uma doutrina moral não é capaz de gerar estabilidade em democracias plurais. A teoria de Rawls busca uma estrutura básica que resista a qualquer tipo de apropriação do Estado por uma visão de mundo limitante, pois a interação social em democracias plurais só faz sentido se tiver um componente de tolerância (um dos pilares do liberalismo). Ainda que a relação entre pessoas de doutrinas morais diferentes possa ser distante e até conflituosa – dentro de limites que não prejudiquem as instituições sociais –, a relação entre cidadãos deve ser harmoniosa e democrática (o que não implica que haja qualquer afetividade, apenas respeito mútuo em

¹⁹ No Brasil, *A ideia de um consenso por justaposição*, inserido na coletânea *Justiça e democracia* (RAWLS, 2000a).

acordo com a ideia de pessoas livres e iguais). É por isso que a sociedade e, portanto, a cidadania, não é regida pela racionalidade, mas pela razoabilidade ou razão pública.

Dado que uma concepção de bem (como parte da razão não pública), precisa estar de acordo com a razão pública para fazer parte da sociedade, a teoria de Rawls aponta para a *prioridade do justo sobre o bem*. De acordo com essa prioridade, os cidadãos devem interagir, respeitando os princípios de justiça, apesar das diferenças entre suas doutrinas morais e, para isso, fazem uso da razão pública. Se dentro de uma comunidade específica pode prevalecer certa concepção de bem que se perpetuou através do tempo e está incorporada à cultura desta comunidade, em uma sociedade existe uma concepção do que é justo que foi definida pelas partes na PO e validada por um consenso sobreposto. Caso houvesse uniformidade da ideia de bem entre todas as pessoas que constituem uma sociedade, não haveria porque debater o que é justo, pois o bem e o justo seriam o mesmo. Sendo assim, a separação entre bem e justo só é necessária em democracias plurais²⁰.

Se a concepção de bem faz parte de uma esfera privada da vida (a religião, a etnia etc.) a noção de justo corresponde à esfera pública. Sendo, a um só tempo, pessoa livre e cidadão, cada indivíduo tem o direito de viver de acordo com sua concepção de bem (contanto que seja razoável) e de ser respeitado pelas instituições sociais. Tem, porém, o dever de respeitar o consenso sobre o justo. Na esfera pública, um cidadão não pode priorizar sua doutrina em detrimento de outras, assim como o Estado não pode fazê-lo (RAWLS, 2019). Por isso:

a Estrutura Básica pode permitir que igrejas excomunguem seguidores hereges, mas deverá proibi-las de queimá-los. Ela pode permitir que pais deixem seus filhos de castigo, mas deve proibi-los de abusar deles. Ela pode permitir que uma firma pague a seus executivos quinze vezes mais que ao trabalhador comum, mas depois taxá-la desproporcionalmente. A esfera privada não descreve um espaço geográfico ou pessoal em que as pessoas podem fazer o que quiserem. Pelo contrário, descreve uma variedade de decisões possíveis que devem ser deixadas livres de restrições [...]. (BRIGHOUSE, 2004, p. 37-38, tradução nossa).

A prioridade do justo pode colocar a questão da liberdade em uma espécie de contradição. Se a concepção de bem de uma pessoa é limitada pelo justo, como ela pode se definir como livre? Para responder a esse problema, é preciso compreender que para Rawls é um equívoco imaginar a sociedade como uma simples associação. Associações resultam de acordos voluntários entre duas ou mais pessoas. Já a entrada de um indivíduo em uma sociedade não se dá dessa forma, mas involuntariamente. Nasce-se dentro de uma sociedade e

²⁰ Para explicar a construção desse pensamento seria necessário retornar às origens do pluralismo religioso e do liberalismo político, a partir do século XVI. Não se aprofundará esse debate neste trabalho, mas vale apontar que Rawls apresenta essa elaboração na introdução de LP.

só se sai dela com a morte. Se não são livres para escolher fazer parte da sociedade, em que medida os cidadãos podem ser livres? Para Rawls, quando têm suas concepções de bem consideradas e respeitadas e a possibilidade de perseguir seus projetos de vida, mesmo que não tenham escolhido fazer parte de uma sociedade, pode-se dizer “em sã consciência que os cidadãos são de fato livres e iguais” (JCE, 2003, §1.3, p. 5). A liberdade é, portanto, limitada pela estrutura básica e quanto melhor ela conciliar as liberdades com a igualdade e o fato do pluralismo com a necessidade de cooperação, mais justa a sociedade será. A tentativa de aliar liberdades fundamentais com a igualdade insere a teoria de Rawls dentro do espectro do liberalismo igualitário.

A publicação de TJ inaugurou uma série de debates, críticas e análises sobre a metodologia utilizada na teoria, o conteúdo da sua concepção de justiça e as implicações políticas dela. Sendo uma concepção de justiça voltada à justiça social e preocupada com os efeitos das contingências sociais nas vidas das pessoas, alguns autores a consideram insuficientemente liberal, dado que justifica uma forte presença do Estado sobre as relações entre seus cidadãos. Robert Nozick é o mais célebre crítico dessa vertente à direita de Rawls, conhecida como libertarianismo – corrente moral e política que sustenta a economia neoliberal. Por outro lado, o filósofo é também acusado de ser pouco igualitário, de não romper de fato com as estruturas geradoras de desigualdades e de não lidar com questões de poder e ideologia (NIELSEN, 1980). São muitos os debatedores à esquerda de Rawls, não havendo apenas um nome que possa ser equiparado ao que representa Nozick do outro lado do espectro²¹. Nesse jogo de concepções teóricas, políticas e ideológicas Rawls é muitas vezes colocado em cima de um muro sobre o qual é atacado de ambos os lados. O fato de que Rawls parece “acreditar que seus princípios de justiça são neutros em relação ao capitalismo e ao socialismo” (NIELSEN, 1980, p. 76, tradução nossa) não facilitaria o posicionamento de sua teoria.

Um dos elementos que dá margem a essa controvérsia é a aceitação de Rawls de certos tipos de desigualdades econômicas na sociedade e a maneira como Rawls lida com elas por meio do princípio da diferença. A possibilidade de existência de desigualdades e a aparente falta de limitação ao tamanho delas causa desconforto aos teóricos igualitários. Já o condicionamento das desigualdades a certos fins sociais desagrade os teóricos libertários. Como se tentará demonstrar a partir de agora, a elaboração do princípio da diferença tem

²¹ Especula-se que o melhor candidato a esse posto seja G. A. Cohen, mas já em 1980, nove anos após a publicação de *Uma teoria da justiça*, Kai Nielsen catalogou dezenas de trabalhos que tecem críticas a Rawls de um ponto de vista à esquerda do espectro político, isto é, que dão destaque à igualdade (Cf. NIELSEN, Kai. *Rawls and the left: some left critiques of Rawls' principles of justice*).

como premissa uma complexa crítica do ponto de vista moral à noção de merecimento. Se não é possível calcular o quanto uma pessoa é responsável pelas suas conquistas (uma vez que a loteria natural é determinante na vida humana) qualquer critério que promova a distribuição de recursos sociais a partir de uma ideia de merecimento, ou de mérito individual, é um critério arbitrário. Talvez essa seja uma chave de leitura adequada para responder as críticas de ambos os espectros teóricos.

2.5 RAWLS E O DEBATE SOBRE MÉRITO E MERECIMENTO

Na concepção de justiça rawlsiana, atribuir mérito a partir de fatores contingências é moralmente questionável e “a ideia de recompensar o mérito [*desert*] é impraticável” (TJ, 2016, §48, p. 388). O autor rejeita o mérito moral como um critério justo para a distribuição de riquezas e posições na sociedade. Porém, ao mesmo tempo em que rejeita desigualdades imerecidas, o princípio da diferença permite que certas desigualdades sejam justificadas. Uma possível interpretação desse sistema poderia indicar que: para uma perspectiva liberal econômica (à direita), Rawls reduziria a possibilidade de uma competição livre entre indivíduos, em que esforço e valor produzido definem quem é mais merecedor de riquezas e posições, impossibilitando que uma sociedade seja de fato meritocrática; e para uma perspectiva igualitária (à esquerda), Rawls permitiria desigualdades que, na prática, perpetuam relações assimétricas de poder e riqueza, mantendo uma lógica meritocrática ainda que menos desigual. Ademais, essa estrutura poderia também possibilitar a existência de desigualdades extremas, contanto que satisfeito o princípio da diferença (STEINBERGER, 1982).

Para prosseguir com esta análise é imprescindível tecer considerações a respeito dos termos e da tradução empregada nesta discussão. Na obra original em língua inglesa, Rawls utiliza os termos *merit* e *desert*, os quais corresponderiam em português, em uma tradução literal, a mérito e merecimento, respectivamente. Considerando-se isso, a leitura de TJ gera alguma confusão. Logo no §2, tanto da edição original, quanto da revisada, Rawls escreve: “*an appeal to the notions of merit or desert*” (RAWLS, 1999, p. 7), ao passo que na versão traduzida o mesmo trecho diz: “recorrendo-se à ideia de mérito” (TJ, 2016, §2, p. 9). Outro exemplo aparece no §17, em que se lê “ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade” (TJ, 2016, §17 p. 121) e “*no one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society*” (RAWLS, 1999, p. 87). Novamente as expressões em inglês foram aglutinadas para o português na

palavra mérito. Mais a frente, em §48, a expressão que intitula a seção, *moral desert*, é traduzida como *mérito moral*. Para este trabalho a distinção entre mérito e merecimento, isto é, entre *merit* e *desert* tem importância, por isso, tentou-se, na medida do possível fazer a devida distinção entre os dois conceitos ao longo do texto²².

Como se verá, o mérito é uma dentre as possíveis “bases do merecimento” (*desert bases*) (FEINBERG, 1970) e este trabalho ocupa-se majoritariamente da questão do mérito (*merit*) e conseqüentemente da meritocracia. Apesar da expressa rejeição de Rawls de um sistema meritocrático e do mérito moral (*moral desert*) em TJ, §17 e §48, respectivamente, não é perfeitamente claro o papel do mérito (*merit*) em sua teoria. Se, como afirma Johnston “Rawls descarta o merecimento [*desert*] como algo fundamental para justiça social” (2018, p. 245), então isso implicaria que o mérito também é rejeitado como valor fundamental? Rejeitando-se o *moral desert*, o mérito também é desconsiderado? O que se defenderá é que o mérito é igualmente problematizado por Rawls, mas é integrado à teoria de maneira relativa. Esta questão será tratada considerando-se a rejeição do mérito (*merit*) enquanto um valor absoluto (ou fundamental) e sua aceitação como valor relativo.

Joel Feinberg, em *Doing and deserving* (1970), explica que merecer (*to deserve*) significa ser elegível, estar qualificado ou ter o valor necessário para receber algo. Dessa conceituação, deriva-se que uma teoria do mérito é parte de uma teoria do merecimento, ou, nos termos de Feinberg, é uma das “bases do merecimento” (1970, p. 58). Para o autor, todo merecimento depende de uma base. Ainda que não especifique exatamente o que quer dizer por base, parece acertado explicar o conceito de “base do merecimento” como condição que justifica o merecimento. Se essa proposta estiver correta, pode-se dizer que o mérito, a necessidade, a reciprocidade, a igualdade e mesmo o direito são bases do merecimento, ainda que isoladamente não sejam condições necessárias e/ou suficientes para justificar o merecimento. Exemplificando, ainda que possam ser proposições controversas, seria como dizer que: o mérito justifica o merecimento de uma posição de trabalho na disputa entre dois candidatos em condição de igualdade; a necessidade justifica o merecimento de alimentação de uma pessoa que passa fome por razões que fogem ao seu controle; a reciprocidade justifica o merecimento de gratidão diante de ato de gentileza ou de um favor em troca de outro favor; a igualdade justifica o merecimento de notas iguais para estudantes que acertam as mesmas questões de uma prova; e o direito justifica o merecimento de tudo aquilo que está previsto

²² Faz-se a ressalva, contudo, que foram vários os autores e traduções utilizadas e nem sempre foi evidente o sentido que cada uma dava aos termos. Todo eventual erro nesse sentido é de responsabilidade deste autor.

em uma norma legitimamente constituída. Todas essas proposições são coerentes com o esquema apresentado por Feinberg, segundo o qual:

[se] 'S merece X em virtude de F', em que S é uma pessoa, X um modo de tratamento, e F um fato sobre S, fica claro que o valor de F (as várias bases do merecimento) é determinado em parte pela natureza do X em questão. O que faz uma pessoa merecedora de uma boa nota em matemática não é idêntico ao que a faz merecedora de um seguro desemprego. (1970, p. 61, tradução nossa)

Isso, contudo, não define as bases do mérito (*merit*) ou qual é a justificativa para dizer que alguém tem mérito. Um ponto que parece relevante é que no âmbito de uma meritocracia a quantificação do mérito é sempre comparativa entre sujeitos. Merecer (*to deserve*) pode simplesmente se relacionar ao ser, como em uma regra do tipo *todas as pessoas que são A, devem receber B* (por exemplo, todos os idosos devem receber prioridade de atendimento). Merecer (*to deserve*) B é consequência de ser A. Depreende-se que o merecimento pode estar vinculado a outros critérios de justiça, tais quais a necessidade, a igualdade, a reciprocidade e o próprio mérito (SCHMIDTZ, 2009)²³. Mas o mérito (*to merit*) é para a meritocracia um critério de justiça independente e que opera comparativamente. Por oposição “quando nossa tarefa consiste em fazer justiça não-comparativa a cada um de um grande número de indivíduos, não os comparamos entre si, mas antes comparamos um de cada vez com um padrão objetivo e julgamos cada um ‘por seus próprios méritos’” (FEINBERG, 1974, p. 146).

É comum a existência de regras ou normas sob as quais todas as pessoas que realizam uma atividade P merecem receber X. O recebimento de X está atrelado ao fazer P, mas não a uma comparação entre quem faz P melhor. Nesse caso, nem P nem X são variáveis. Porém, a partir do momento que P e X se tornam variáveis em termos de quantidade ou qualidade, a ideia de mérito (*merit*) passa a reger os esquemas de distribuição. Imagina-se que para que P e X se tornem variáveis é necessário que haja algum nível de escassez (de insumos, de tempo, de recompensas). Sendo assim, aquele que realizar a atividade P em menor tempo ou de maneira mais eficiente merecerá (no sentido de *to merit*) receber mais X. O mérito da meritocracia realiza-se nesse segundo sentido.

Para a meritocracia o que importa é que os sujeitos A e B têm capacidades de realizar P diferentes e, portanto, merecem a quantidades diferentes de X. As diferentes capacidades

²³ A repetida referência a esses quatro critérios é uma escolha feita a partir da obra de David Schmitz, *Os elementos da justiça* (2009). O autor se refere à igualdade, necessidade, reciprocidade e merecimento (*desert*) como princípios que, isoladamente ou conjugados, constituem os elementos de uma teoria de justiça. No caso, entende-se que o mérito seria um elemento mais apropriado a essa lista do que o merecimento, pois a ideia de merecimento parece ser mais ampla e justificável através desses quatro critérios, como já explicado.

justificam diferentes retribuições, logo são base do mérito. Como se verá, essa lógica aponta para um critério *pré-institucional* de distribuição, o qual sugere algo como um direito natural, pré-político, a recompensas maiores quando se tem mais mérito. A meritocracia se vale desse sentido pré-institucional, o qual não é aceito por Rawls, já que na justiça como equidade o critério de distribuição é definido contratualmente, politicamente, é um critério institucionalizado.

Ainda segundo Feinberg (1974), mérito (*merit*), realização e esforço são princípios de justiça distributiva que operacionalizam a distribuição segundo o merecimento (*desert*). Para o autor, mérito pode ser tanto uma avaliação daquilo que uma pessoa é, correspondendo ao juízo sobre as “habilidades e virtudes” (1974, p. 166), quanto uma avaliação de ações meritórias, no caso o esforço e a realização (avaliações relativas às ações, àquilo que uma pessoa fez).

Na concepção de mérito proposta para esse trabalho entende-se que o mérito é uma categoria dentro do merecimento, como define Feinberg, e que esforço e a realização são fatores que compõem o mérito, isto é, não se trata de avaliar quem se é, mas o que se fez. Como afirma Rawls, se há um preceito que parece intuitivamente justo para recompensar o mérito moral [*moral desert*] este é o da distribuição de recompensas segundo o esforço consciencioso (TJ, 2016, §48)²⁴. Esse sentido parece muito mais próximo do que uma instituição verdadeiramente meritocrática utilizaria para recompensar seus membros. Instituições de ensino que exigem provas para a entrada ou empresas que avaliam a produtividade dos funcionários, por exemplo, fazem uso de critérios de esforço e realização ou conquistas para definirem a entrada na instituição ou uma promoção. Trata-se de sistemas que notadamente pretendem ser meritocráticos²⁵.

2.5.1 Justiça distributiva, mérito e meritocracia

Em *Investigações sobre o entendimento humano*, David Hume argumentou que a virtude da justiça é inútil em uma situação de completa abundância, pois todas as pessoas poderiam ter aquilo que desejassem e, por outro lado, na absoluta carência de recursos, a

²⁴ O que não significa que isso seja realizável, como afirma Rawls na sequência.

²⁵ A esse respeito, vale notar que o mérito e a capacidade individual são definidos como critérios de seleção para o ensino superior tanto na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 (artigo 26, inciso I) quanto na Constituição de 1988 (artigo, 208, inciso V) e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (artigo 4º, inciso V), já que a universalização da educação se limita ao ensino básico. Sendo assim, o número de vagas é limitado, um recurso escasso.

justiça se tornaria impraticável²⁶. Havendo, porém, uma situação de escassez moderada de recursos e de conflito de interesses, como ditam as circunstâncias da justiça pressupostas por Rawls, a vida em sociedade acaba por exigir algum critério que reja a distribuição desses recursos finitos. De maneira geral, as pessoas tendem a realizar juízos sobre distribuição quando se deparam com essas circunstâncias. São inúmeras as situações cotidianas em que pessoas e instituições da sociedade têm que sopesar critérios e definir a alocação de recursos e o tipo de critério escolhido dependerá do contexto em que ocorre o juízo. Como dito há pouco, igualdade, necessidade, reciprocidade e mérito são critérios comumente presentes nessas escolhas.

Uma das particularidades do mérito enquanto noção que rege uma escolha distributiva é que para ser um critério legítimo é necessário garantir a possibilidade de todas as pessoas envolvidas poderem disputar com igualdade de chances. Em uma teoria ideal, havendo igualdade de oportunidades, o mérito é um princípio facilmente aceito como justo para definir a quem cabe o quê (VITA, 2000), fato que leva a meritocracia a ser um sistema social bastante atraente. Segundo a antropóloga Livia Barbosa, a meritocracia pode ser entendida “no nível ideológico, como um conjunto de valores que postula que as posições dos indivíduos na sociedade devem ser consequência do mérito de cada um. Ou seja, do reconhecimento público da qualidade das realizações individuais [...]” (2001, p. 22). A autora prossegue:

do ponto de vista das representações, **a meritocracia é um consenso**. Todos veem nela um sistema sedutor, uma aristocracia dos talentos que parece fazer uma distinção radical ente as sociedades baseados no privilégio hereditário e as democracias atuais. Além disso, do ponto de vista histórico, ela é considerada, desde a Revolução Francesa, o critério fundamental em nome do qual se lutou contra todas as formas de discriminação social. (BARBOSA, 2001, p. 22, grifos nossos).

O consenso ao qual a autora se refere diz respeito a uma dimensão negativa da meritocracia, isto é, a negação de privilégios hereditários, o que denomina como meritocracia

²⁶ “Suponhamos que a natureza houvesse dotado a raça humana de uma tamanha *abundância* de todas as conveniências *exteriores* que, sem nenhuma incerteza quanto ao resultado final, sem nenhuma atenção ou dedicação de nossa parte, todo indivíduo se achasse completamente provido de tudo o que seus mais vorazes apetites pudessem necessitar, ou que sua faustosa imaginação pudesse pretender ou desejar [...]. Parece óbvio que, em uma condição tão afortunada, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais. Da cautelosa e desconfiada virtude da justiça, entretanto, ninguém jamais teria tido a menor ideia. [...] A justiça, sendo completamente *inútil* nessa situação, não passaria de um vão cerimonial e jamais poderia figurar no catálogo das virtudes. [...] Suponha-se que uma sociedade tombe em uma carência tão grande de todas as coisas comumente necessárias para se viver a ponto de o máximo esforço e frugalidade não serem capazes de impedir a morte da maioria das pessoas e a extrema miséria de todas elas. Numa tal emergência, creio que se admitirá prontamente que as leis estritas da justiça estarão suspensas, em favor dos motivos mais fortes da necessidade e da autopreservação” (HUME, 2004, p. 241-245, grifos do autor).

“enquanto *critério lógico de ordenação social*” (BARBOSA, 2001, p. 31, grifos da autora). Trata-se da transformação pela qual a sociedade moderna passou e que possibilitou a ascensão social por meio da manifestação da autonomia individual. Havendo a condição de escassez moderada, a igualdade de condições de disputa e tendo-se a autonomia como premissa, o mérito parece funcionar perfeitamente como princípio para a distribuição. Nessa situação ideal, cada pessoa merece aquilo que for capaz de conquistar. Essa condição de igualdade torna o mérito um critério difícil de criticar.

Porém, na contemporaneidade, o critério meritocrático de ordenação social foi amplificado pela meritocracia “enquanto *ideologia*” (BARBOSA, 2001, p. 31, grifos da autora). A ideologia e a propaganda contribuíram fortemente com a disseminação da meritocracia. Como explica Barbosa, o neoliberalismo de Thatcher e Reagan – condensado na frase da ex-primeira-ministra “*there is no such thing as society. There are individual men and women and there are families*”²⁷ – acabou por enfatizar que as pessoas são exclusivamente responsáveis por seus destinos e aquilo que conquistarem será fruto direto de seus esforços e capacidades. A noção de *self-made man* tipicamente norte-americana é globalizada e, com isso, o mérito é propagado como um valor fundamental e a meritocracia como forma legítima e desejável de organização das sociedades ocidentais (BARBOSA, 2001). Nesse modelo de sociedade neoliberal ou libertária, a justa distribuição de bens, riquezas e posições é definida por um princípio segundo o qual cada um recebe aquilo que merece de acordo com seu mérito.

Diante disso, parece haver ao menos três críticas contundentes à meritocracia enquanto critério de ordenação e, conseqüentemente, enquanto ideologia. Em primeiro lugar, a constatação de que a igualdade de oportunidades plena é inatingível. Ainda que a igualdade equitativa de oportunidades possa validar o critério, ela não garante sua infalibilidade. Isso ocorre porque o nivelamento de oportunidades é dificilmente realizável. Para Rawls, “[...] é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes [...]” (TJ, 2016, §12, p. 89). Mesmo o acesso universal à educação não é capaz de garantir igualdade de oportunidades, pois não elimina os fatores contingenciais da competição por posições privilegiadas. Nascer em determinado meio atrela as pessoas a certos capitais sociais e culturais que são significativos para se ter talentos e capacidade de empenho. A igualdade de oportunidades sempre será imperfeita e por isso a meritocracia nunca poderá ser perfeitamente justa.

²⁷ “Não há sociedade. Há apenas homens e mulheres individuais e há famílias” (BARBOSA, 2001, p. 26, tradução nossa).

Em segundo lugar, muitos dos fatores que compõem o mérito têm componentes que independem da vontade dos indivíduos, pois possuem raízes naturais e sociais. Esses fatores – que podem ser chamados de talentos ou dotes naturais – são muitas vezes negligenciados pelas instituições, uma vez que, de acordo com Rawls, “mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar, e assim, ser merecedor [...], depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas” (TJ, 2016, §12, p. 89). Ao premiar ou recompensar os dotes naturais ou talentos a sociedade tende a gerar desigualdades imerecidas.

E, em terceiro lugar, a aferição do mérito sempre é, em algum nível, arbitrária. Esforço, talento, capacidade e contribuição só podem ser medidos objetivamente em situações predeterminadas. Como dito anteriormente, o mérito precisa ter suas bases definidas, podendo estar vinculado ao esforço, à realização, à capacidade, à contribuição ou outro fator relevante para quem estiver realizando uma avaliação de mérito. Ou seja, trata-se de um critério que precisa ser definido por outros critérios, de modo que pode ser livremente justificado. Dito de outro modo, enquanto um direito é definido previamente²⁸, o mérito pode ser definido posteriormente, bastando que a pessoa que faz jus ao mérito seja considerada merecedora em razão de seu mérito. E mesmo quando as regras que ditam o mérito são definidas previamente, inúmeras circunstâncias alheias ao indivíduo podem afetar suas capacidades de alcançá-lo. Em uma competição esportiva, por exemplo, as regras que definem o vencedor são predeterminadas, mas, ainda assim, existem fatores que estão fora do controle dos atletas e que impactam seu desempenho. Isto é, as regras do jogo, como o direito, definem previamente quem será o vencedor, mas o juízo sobre o mérito dos jogadores poderá variar de acordo com o desempenho ou conduta na atividade a partir de critérios que não foram previamente estabelecidos.

Acredita-se que esses são os elementos que levam Rawls a criticar o mérito do ponto de vista moral. Diante deles, a teoria da justiça como equidade desvincula-se de uma teoria do merecimento moral (*desert*) definindo uma teoria sobre direitos e expectativas legítimas (TJ, §48, p. 386) e remedia os efeitos das contingências sociais (loteria natural e social) através do princípio da diferença. Cada um desses temas será aprofundando nos capítulos 3 e 4, respectivamente.

Em se tratando de uma análise a respeito do mérito e da meritocracia, é evidente que Rawls não pode ser colocado ao lado de libertários e neoliberais defensores da ideia de que cada um é simplesmente responsável pelas suas escolhas e decisões e, portanto, por sua

²⁸ Por exemplo, como exige o princípio jurídico da legalidade.

posição na sociedade. Um princípio como “a cada um de acordo com seu esforço” (LEVINE, 1999, p. 413) não o contempla. E, ainda que esteja preocupado com a garantia de satisfação de necessidades humanas básicas²⁹, isso não leva Rawls a aderir ao princípio socialista “de cada um segundo suas capacidades, para cada um segundo suas necessidades”³⁰ (MARX, 1873, §1 apud RAWLS, JCE, 2003, §48, p. 223) ou a um princípio igualitário estrito do tipo “a cada um o mesmo” (LEVINE, 1999, p. 413).

Antes de Rawls, Marx também rejeitou o merecimento como base de distribuição, buscando a satisfação das necessidades humanas e a eliminação das desigualdades. Para ele, o princípio do merecimento era apenas “uma etapa necessária no caminho que levava ao surgimento do comunismo” (JOHNSTON, 2018, p. 223), tornando-se desnecessário quando se alcançasse esse ponto. Faz-se referência a Marx porque, ainda que o comunismo e a justiça como equidade trabalhem com a ideia de cooperação, na teoria de Rawls parece haver uma antropologia implícita³¹ que faz com que o mérito como motor de incentivos não deixe de ser útil à sociedade, bastando que ele seja um critério restrito a certas situações e limitado pelas instituições públicas. Nesse sentido, os incentivos e a cooperação fazem parte dos arranjos institucionais. Já Marx parecia acreditar que “[...] numa sociedade suficientemente humanitária, os seres humanos tratariam uns aos outros segundo o princípio de necessidade, sem serem obrigados a fazê-lo por meio de um Estado coercitivo” (JOHNSTON, 2018, p. 224). Se essa leitura for correta, a sociedade dependeria de um tipo de cooperação ligada à eticidade e não à moral³².

Ainda que Rawls conceba a existência de desigualdades justificáveis, essa noção é articulada com a proposta final de uma sociedade que é socialmente justa, qual seja: ser a melhor possível para todas as pessoas. Assim, para ser justa, a desigualdade deve ser benéfica para os menos privilegiados socialmente. Com isso, o que ocorre é que, na teoria rawlsiana, atribuir mérito a alguém serviria como um incentivo para que os talentos fossem utilizados em prol de todos³³, o que Sen (2000, p. 14) classifica como um “sistema de recompensar os méritos por motivos de incentivo” (tradução nossa).

²⁹ Como mencionado na nota 15.

³⁰ Rawls imagina que para isso seria necessário implementar um imposto *per capita* sobre os talentos naturais. Segundo o filósofo, porém há duas objeções que podem ser feitas a essa proposta: “pode não haver medidas de talentos naturais (em contraposição a talentos adquiridos) suficientemente precisa e confiável para que possamos justificar um imposto coercitivo destes. Além disso, uma vez estabelecido, o imposto é de conhecimento público e as pessoas se verão fortemente incentivadas a ocultar seus talentos, bem como a só realizá-los depois da idade em que a tributação é imposta” (JCE, 2003, §48, p. 223-224).

³¹ Esse assunto será retomado no capítulo 4.

³² Apesar de bastante interessante, a análise mais aprofundada desse tema não será objeto deste estudo. Faz-se essa comparação apenas para ilustrar os diferentes modelos de princípios de justiça distributiva.

³³ Essa questão será abordada em 4.1

Rawls parece criticar o mérito enquanto um critério ou princípio válido para a distribuição de vantagens sociais e riquezas, mas sem retirá-lo completamente da equação, pois é um importante fator de estímulo para os talentos. Assim, o princípio distributivo em Rawls é o resultado da articulação entre seus dois princípios: garantido o mínimo razoável de bens primários a distribuição pode ser desigual se tal desigualdade for benéfica para os menos privilegiados.

O que se pretende defender é que a concepção de justiça rawlsiana não se funda na ideia de mérito, mas também não a exclui. Nessa linha, a teoria do merecimento de Rawls é a um só tempo moral e política. É moral porque questiona o sentido, a origem e a arbitrariedade do mérito; e é política porque aplica à estrutura básica da sociedade uma concepção moral de mérito de maneira institucionalizada. Nos próximos capítulos será elaborada a ideia de que Rawls sublinha a importância da igualdade, rejeitando o mérito como um valor absoluto (e esse é o ponto de vista moral) e afastando-se da meritocracia e do libertarianismo, mas aceita o mérito como um valor relativo (e esse é o ponto de vista político), dando aval às desigualdades como forma de incentivar os talentos e, ao mesmo tempo garantindo e promovendo a solidariedade em uma forma institucional.

3 A CRÍTICA DO PONTO DE VISTA MORAL: A NEGAÇÃO DO MÉRITO COMO UM VALOR ABSOLUTO

Em termos históricos, as revoluções liberais da modernidade anunciaram uma mudança paradigmática para a relevância do mérito enquanto um critério de justiça no ocidente³⁴. De forma bastante simplificada, pode-se dizer que a oposição a um modelo de sociedade dividida em estamentos colocou os indivíduos no controle das possibilidades de suas vidas. As escolhas autônomas deveriam ser os fatores decisivos para a organização e distribuição de bens e riquezas, de modo que as sociedades organizadas pelo princípio da hereditariedade – ou “sistemas que justificam as distribuições em termos da loteria social-natural” (STEINBERGER, 1989, p.69) – fossem superadas. No então novo modelo de organização social, o foco passou a ser o indivíduo, seus direitos e liberdades e a sua capacidade de autodeterminação e perseguição de uma ideia de vida boa. Assim, trabalho, talento, esforço e contribuição tomaram o lugar da ancestralidade como meio de regulação das relações sociais, dando a possibilidade de ascensão social a qualquer pessoa que se dispusesse a concorrer por espaços privilegiados. Pode-se dizer que a ideia de “dar a cada um o que lhe é devido em razão de seu mérito” se torna predominante. Como explicou Michael Young:

Desde a revolução industrial, e na verdade mesmo antes dela, *la carrière ouvert aux talents* [a carreira aberta aos talentos] [...], tem sido um dos principais objetivos da reforma social, especialmente na administração dos serviços públicos, incluindo as forças armadas. O nepotismo teve que acabar, o suborno teve que acabar, a hereditariedade teve que acabar como formas de alcançar um cargo público. Eles não desapareceram, é claro, mas estabeleceu-se a crença de que seria errado permitir o nepotismo, o suborno ou a hereditariedade. O mérito individual deveria ser o único teste a ser aplicado. O surgimento da indústria e seu deslocamento da agricultura como alicerce da economia é o que fez a diferença. [...] Se o solo criava castas, as máquinas fabricaram as classes – classes às quais as pessoas podiam ser atribuídas por suas conquistas, e não por seu nascimento. Na medida em que isso aconteceu, a desigualdade social pode ser justificada [...]. (2017, p. XII-XIII, tradução nossa).

Nessa descrição de Young, pode-se notar a relação entre o aspecto moral do mérito – “seria errado permitir o nepotismo, o suborno ou a hereditariedade” – e o aspecto político – para a atribuição de classes e a distribuição da riqueza “o mérito individual deveria ser o único teste a ser aplicado”. Este capítulo tratará do mérito principalmente em seu sentido

³⁴ O panorama descrito aqui se refere ao mérito enquanto justificativa para a distribuição de bens, riquezas e posições de maneira ampla por toda a sociedade, especificamente na modernidade ocidental. Como demonstra Mulligan (2018), no sentido de justificação para a definição de governantes, mérito e virtude já eram defendidos em culturas orientais e ocidentais da antiguidade. Nessa mesma perspectiva, Barbosa (2001) menciona que um sistema de avaliação de desempenhos para a escolha de servidores públicos já podia ser encontrado na China por volta de 206 a.C.

moral e não político. Entende-se que é por meio da fundamentação moral que Rawls rejeita o mérito enquanto um critério absoluto e demonstra a importância da igualdade no momento em que são desenhadas as instituições básicas. Contudo, argumenta-se que Rawls não exclui o mérito de sua proposta, mas o articula de forma a relativizá-lo para que as desigualdades de recompensas sirvam como incentivo para o desenvolvimento e uso dos talentos. Sendo assim, seria possível notar em Rawls um “núcleo meritocrático” (DANIELS, 1996, p. 303). Para analisar essa proposta serão abordados: a negação do merecimento pré-institucional; a possibilidade de uma meritocracia maximin; e parte do debate entre Rawls e Nozick. Sobre este último ponto, tentar-se-á demonstrar que Nozick, apesar de defender esta ideia, não teria excluído de fato o princípio do mérito de sua teoria. A partir disso, serão apontados os problemas de uma defesa da meritocracia segundo Nozick, comparando sua teoria com a de Rawls.

Acredita-se que no libertarianismo de Nozick a distribuição de bens baseada no mérito é compatível com um modelo justo de sociedade, ao passo que em Rawls não é (ainda que alguma ideia de mérito esteja presente). E não apenas isso. Na prática, seria o mérito o valor por trás das motivações que levariam as trocas livres. Ainda que rejeitado na teoria, o mérito pode ser entendido como um valor absoluto em Nozick, bastando-se para isso que se assuma que as decisões subjetivas que definem a distribuição, sejam quais forem, estão ligadas a ideia de mérito. Em Nozick, a atividade realizada por uma pessoa a partir de sua condição de autonomia, segundo seu esforço consciencioso, pode ser convertida em riquezas, prestígio ou qualquer outro tipo de recompensa. O esforço despendido em uma atividade que é reconhecida como valiosa daria àquele que se aplicou nessa atividade legitimidade moral para demandar retribuição pelo seu trabalho. Ou, ainda, o fato de se empenhar em algo criaria no indivíduo a expectativa de ter seu esforço reconhecido e recompensado. Mas esse esforço só pode ser recompensando se for reconhecido como valor. Defende-se que na ideia de valor está contida a ideia de mérito.

Quando o objetivo da sociedade é respeitar apenas a individualidade, o mérito parece ser o critério de justiça mais adequado, sobretudo se comparado com outros critérios como a necessidade e a igualdade. Ao menos intuitivamente isso parece verdadeiro. Porém, um cenário meritocrático justo parece requerer ao menos dois fatores: uma situação de absoluta igualdade de oportunidades e a possibilidade de aferição exata do esforço e das capacidades individuais. Com isso, cada pessoa seria absolutamente responsável por si, efetivamente colhendo apenas os frutos de seu trabalho e não usufruindo do esforço alheio. Não haveria

preocupação com políticas redistributivas, pois qualquer tipo de cooperação entre indivíduos derivaria de acordos e trocas autonomamente estabelecidas (NOZICK, 2018).

Em um contexto como esse o mérito poderia ser um valor absoluto para organização da sociedade, havendo um Estado apenas para manter a ordem social em casos de violações à propriedade e de não cumprimento de acordos. Por valor absoluto, entende-se que nenhum outro critério seria tão relevante quanto o mérito para dar legitimidade moral às desigualdades, pois tudo o que é derivado das escolhas autônomas, respeitando-se o mérito individual, seria considerado justo. Evidentemente, essa é uma situação bastante extrema e pouco verossímil, pois:

uma “meritocracia equitativa” exigira a neutralização de todos os fatores ambientais que condicionam as oportunidades que cada um tem de adquirir as qualificações mais valorizadas. [...] Não seria impossível reduzir sensivelmente os desníveis na qualidade da escolarização oferecida pelas escolas de nível básico e secundário. Isso, entretanto, não seria suficiente para nivelar as oportunidades educacionais. (VITA, 2000, p. 248).

Crê-se que a ideia de uma meritocracia justa exigiria alguma dose de distopia para se tornar real: ou um controle excessivo sobre os corpos dos indivíduos, eliminando-se as diferenças para gerar igualdade de oportunidades, ou a presença permanente de um ente calculando o empenho e contribuição exata das pessoas, o que certamente atacaria a liberdade e a autonomia. Como defende Levine:

o problema com esta “solução” [de recompensar o esforço] é que raramente é viável adquirir dados confiáveis sobre o esforço e obter até mesmo uma estimativa aproximada do que seria necessário para recompensar as pessoas de acordo com os esforços que despendem quase sempre seria excessivamente intrusiva ou cara ou ambas as coisas. (LEVINE, 1999, p. 411, tradução nossa).

Neste cenário hipotético, se o esforço despendido em uma atividade fosse considerado valioso, a expectativa de reconhecimento e retribuição seria moralmente legítima. Percebe-se, contudo, que não há necessariamente um vínculo entre valor moral e direito ao recebimento de vantagens sociais. Em termos rawlsianos, dir-se-ia que as expectativas de ser recompensado não são legítimas ou não constituem direitos. A existência de expectativas legítimas em oposição ao valor moral do mérito é um tema de bastante relevância para Rawls e será pormenorizado mais à frente.

3.1 A JUSTIFICAÇÃO DA IGUALDADE A PARTIR DO NÃO MERECEMENTO

Em *Desert and justice in Rawls* (1982) e *A fallacy in Rawls's Theory of justice* (1989), Peter Steinberger investiga se há, qual é e qual a finalidade de uma teoria do merecimento (*desert*) em Rawls. A tese do autor é que existe uma teoria implícita sobre o merecimento em TJ, e que ela teria sido ignorada mesmo pelos críticos mais severos de Rawls. Dado que Rawls rejeita a ideia comumente aceita do papel do merecimento como fator distributivo, Steinberger argumenta que sua concepção de merecimento passa despercebida:

No que diz respeito à frase "teoria do merecimento", pode-se argumentar que Rawls apenas desconstrói tal teoria; portanto, ele não tem nenhuma própria. No entanto, sua visão de que o lugar de alguém na loteria natural e social não é merecido, e que os benefícios conferidos por esse lugar também não são merecidos, é claramente uma teoria do merecimento, embora seja afirmada apenas em termos negativos. (STEINBERGER, 1982, p. 983-984, tradução nossa).

Segundo Steinberger, Rawls não assume explicitamente uma teoria sobre o merecer, mas acaba por definir uma muito própria: a ideia de que não se merece nada que derive diretamente da loteria natural e social. Trata-se de uma teoria negativa do merecimento (STEINBERGER, 1982). Para Rawls, ao nascer em uma sociedade, ninguém merece aquilo que possui, tampouco merece ser quem é, justamente porque, de partida, ninguém escolhe, deseja ou age para possuir algo ou ser alguém. Para Steinberger, a posição original é elaborada a partir dessa teoria implícita do merecimento. Dito de outro modo, as arbitrariedades resultantes da loteria natural e a injustiça de recompensar indivíduos por fatores contingenciais são os motivadores de uma teoria moral do não merecimento. Na elaboração do contrato social não há merecimento algum, por isso dizer que não existe uma teoria do merecimento pré-institucional. E mais: a igualdade entre as pessoas também deriva da teoria negativa do merecimento. É por não merecerem ser quem são e ter o que têm que as partes na PO devem ser tratadas como iguais. E para que de fato ajam como iguais é preciso que vistam o véu da ignorância. O que define a posição igual de todas as pessoas é o fato de serem todas não merecedoras:

o ser físico, a posição social, a personalidade e o caráter de uma pessoa são todos imerecidos, e esta parece ser uma lista bastante abrangente do que torna um indivíduo um indivíduo. As implicações disso são, em termos de merecimento, radicalmente igualitárias. Uma vez que todos os traços distintivos de cada pessoa são imerecidos, ninguém pode merecer mais do que os outros. O merecer, portanto, exige igualdade. (STEINBERGER, 1989, p. 60, tradução nossa).

Ao considerar que as pessoas são não merecedoras no ponto de partida, Rawls estaria rejeitando a existência de um tipo pré-institucional de merecimento e, portanto, rejeitando também o mérito como um critério distributivo fundamental ou absoluto. Como dito anteriormente, a atribuição de mérito em uma meritocracia está sujeita a todo tipo de arbitrariedade: podem ser arbitrários os valores que caracterizam o mérito (esforço, contribuição, realização) e podem ser arbitrários os fatores que levam alguém a ser reconhecido como tendo mais mérito (maior capacidade de se esforçar, de contribuir e de realizar). Permitir que a sociedade distribísse os produtos da cooperação social de maneira livre, pautando-se apenas no mérito, seria coadunar com a possibilidade de criar desigualdades imerecidas. Ao não aceitar uma teoria do merecimento prévia ao contrato social, Rawls mantém contidas as arbitrariedades que regem um sistema meritocrático: “o merecimento [...] só se aplica depois de estabelecidas instituições com suas regras e regulamentos. O conceito de valor moral [...] não pode ser introduzido até que os princípios de justiça tenham sido reconhecidos” (LOGAR, 2013, p. 492). Se o mérito é uma das bases do merecimento, ao se limitar este, limita-se também o papel do mérito como critério distributivo.

Evidentemente, é preciso haver algum tipo de regra que defina a distribuição das vantagens da cooperação social. Para tanto, “como uma noção substituta ou sucessora da ideia de merecimento, Rawls propõe uma concepção de expectativas legítimas” (MANDLE, Jon; REIDY, David A., 2016, p. 428, tradução nossa). O filósofo está preocupado com a institucionalização política dos princípios da estrutura básica que coordenam a distribuição. Nesse sentido, se há merecimento ele deriva do direito e não o contrário. Rawls move a ideia de merecimento de uma esfera de arbitrariedade para uma esfera de justiça. Tudo o que é merecido a alguém e as razões pelas quais alguém se torna merecedor derivam da PO e, portanto, fazem parte da estrutura básica da sociedade. Não há merecimento para além desses pressupostos. A definição de mérito individual é regida por essa mesma lógica.

Assim como o arremesso de uma moeda pode representar uma situação de justiça procedimental pura, a atribuição do mérito também pode fazê-lo, bastando que seja definida previamente. Ao substituir o merecimento pela ideia de expectativas legítimas, Rawls determina que na justiça como equidade não vigora a regra de que cada um deve colher apenas aquilo o que plantou (LEVINE, 1999). As relações sociais são pautadas por princípios de cooperação pré-determinados e que se mantêm com o decorrer do tempo (TJ, 2016, §17). Ao trocar a noção de merecimento pela de expectativas legítimas, Rawls assumiria que:

[...] julgamentos baseados no mérito moral são impraticáveis, não confiáveis e potencialmente tendenciosos, portanto injustos e indefensáveis. Os resultados devem ser decididos apenas pela "estrutura básica" do jogo, uma estrutura que por si só é racional e que, como tal, é eticamente correta. Afastar-se disso seria convidar julgamentos baseados em preconceito ou ignorância e minar o "devido processo" que torna o jogo justo. Assim, uma vez que a estrutura básica do jogo esteja de acordo, é necessário apenas um árbitro que "cuide das jogadas" e some a pontuação. (STEINBERGER, 1982, p. 989, tradução nossa).

Uma das consequências disso é que, mesmo quando há merecimento do ponto de vista moral, pode acontecer que dele não decorra um direito específico. Merecimento e direito só se conectam quando há previsão institucional para isso, caso contrário, não se pode alegar uma virtude, talento ou capacidade específica para exigir algo. Note-se: não há atitude, virtude ou capacidade que possa servir de *justificação livre* para demandar um direito à recompensa. É por isso que certos tipos de contingências (sorte ou azar) podem não atingir o que se entenderia por mérito de alguém, mas podem afetar o direito à recompensa.

Um exemplo pode servir para ilustrar esse ponto. Em 2004, durante as olimpíadas de Atenas, o maratonista brasileiro Vanderlei Cordeiro de Lima foi atacado por um homem enquanto liderava a prova, o que fez com que perdesse sua posição e terminasse a corrida em terceiro lugar, enquanto o italiano Stefano Baldini conquistou a medalha de ouro. Foi consenso à época que Vanderlei Cordeiro de Lima merecia vencer a corrida e ganhar a medalha, pois o que determinou sua derrota foi o ato intencional de um terceiro. Lima merecia o prêmio, seu esforço e performance (que levariam a inevitável conquista não fosse o infortúnio que sofreu) tiveram mérito. Porém, a medalha de ouro era, por direito, em razão dos arranjos institucionais da competição, de Baldini. Apesar de não possuir mérito de uma perspectiva moral o desempenho de Baldini, influenciado pelo azar do atleta brasileiro, gerou-lhe o direito ao prêmio. Como explica Joel Feinberg:

se estamos dando um prêmio ao vencedor de uma corrida de cem jardas, temos que entregá-lo ao corredor que, após obedecer a todas as regras, cruzar a linha de chegada em primeiro lugar; o fato de que outro corredor tenha alcançado índices melhores anteriormente, ou tenha apresentando melhor forma, ou tenha tido má sorte, é totalmente "irrelevante". (1974, p. 152-153).

Ainda que as regras sejam evidentes, a situação gera desconforto e a sensação de que alguma injustiça ocorreu. Não à toa, Lima foi premiado por seu espírito esportivo e humildade com a medalha Barão de *Coubertin*, dada a pouquíssimos atletas na história. Esse caso revela um ponto importante e ilustra a lógica por trás da teoria negativa do merecimento de Rawls. Quando o efeito do acaso é visível é fácil dizer que não há mérito moral (é evidente para

qualquer um que Baldini venceu por sorte dele e azar de Vanderlei Cordeiro de Lima), mas quando o efeito do acaso está enraizado na história dos indivíduos ele se torna menos evidente. A sorte que Baldini teve é tão aleatória quanto a sorte de nascer geneticamente privilegiado para corridas de longas distâncias; e o azar que Lima sofreu é tão aleatório quanto o azar de nascer inapto para o esporte. O ponto é que, no momento da corrida, ninguém dirá que Baldini não tem mérito por ter uma genética privilegiada (se for esse o caso), mas é bastante razoável dizer que ele não tem mérito por Lima ter sido prejudicado. Trata-se de sorte em ambos os casos, então por que uma tem mais peso que a outra no julgamento do mérito? É de um problema como esse que Rawls tenta se esquivar, pois atribuir direitos a partir do mérito tende à injustiça. Para Schmidtz:

Rawls nega que o merecimento seja natural [...], mas reconhece a legitimidade das afirmações de merecimento como artefatos institucionais. Deste modo, os corredores mais rápidos merecem medalhas, de acordo com regras criadas com a finalidade explícita de conceder medalhas aos corredores mais rápidos. Aqueles que “tiverem realizado aquilo que o sistema anuncia que recompensará [por essa realização], adquiriram o direito de terem satisfeitas suas expectativas [...]” (RAWLS, 1999a, p. 89). A ideia é a de que, em determinado ponto, estaremos em posição de definir e depois reconhecer pretensões de merecimento, porém tais pretensões (1) **não terão lugar fora do contexto de regras institucionais particulares e, portanto, (2) não podem ter influência sobre que regras devemos adotar desde o princípio.** (2009, p. 94-95, grifos nossos).

Quando se diz que alguém merece algo em virtude de seus esforços, por seus méritos, via de regra há um componente moral nesse julgamento, pois, como já se observou o esforço consciencioso é dificilmente quantificável. Por outro lado, quando se diz que o vencedor de um jogo, de cara ou coroa merece dar início a uma partida esportiva, comer uma fatia maior ou qualquer outra vantagem, apenas se está afirmando que ele foi o escolhido de acordo com regras pré-definidas. Para Rawls:

quando indivíduos e grupos participam de arranjos justos, eles fazem exigências mútuas definidas pelas normas publicamente reconhecidas. Tendo feito várias coisas, que são encorajadas pelos arranjos existentes, esses indivíduos e grupos têm agora certos direitos, e parcelas distributivas justas honram essas reivindicações. Um sistema justo, portanto, determina aquilo a que as pessoas têm direito e satisfaz suas expectativas legítimas, que estão fundamentadas nas instituições sociais. Mas aquilo a que elas têm direito não é proporcional ao valor intrínseco de ninguém e nem depende dele. Os princípios da justiça que regem a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o mérito moral, e não há nenhuma tendência de as parcelas distributivas corresponderem a ele. (TJ, 2016, §48, p. 386).

Em síntese, Rawls substituiria uma teoria do merecimento (*desert*) por uma teoria sobre direitos e expectativas legítimas (TJ, §48, P. 386). Para isso, ele mostra como o merecimento, em termos morais, é falho e teria bases pré-institucionais. Nesse aspecto, Rawls parece seguir o caminho traçado por Feinberg (1970) ao dizer que é um erro tratar merecimento como um direito moral (*moral entitlement*). Para este autor, filósofos que recaem neste erro

[...] tomam as instituições jurídicas como seus modelos, conscientemente ou não, ao expelir conceitos morais enigmáticos e, então, obscurecem as distinções entre o moral e o legal (ou institucional) ao interpretar o primeiro como uma espécie excêntrica do segundo. No caso em questão, a distinção entre direito [*entitlement*] e merecimento é obscurecida por fazer do merecimento um *tipo* peculiar de direito, em vez de uma noção em contraste essencial com direitos. O merecimento confere direitos, diz essa teoria, mas não o tipo comum de direito do tipo que vencedores de competições e requerentes de recompensas têm, por exemplo, mas sim “direitos morais”, atribuídos por “regras morais”, que por sua vez são implicitamente tratados como regulamentos de uma “instituição moral” especial. (FEIBENRG, 1970, p. 85, tradução nossa).

Por último, poder-se-ia alegar que a noção de merecimento sequer faz parte da estrutura básica, pois tudo que alguém venha a receber na justiça como equidade não é derivado do merecimento mais do direito e, a partir do direito, pode-se criar padrões de mérito, o que não implica criar uma meritocracia. Recompensar o mérito é possível se isso estiver de acordo com o direito e com as expectativas legítimas. Mesmo em acordo com o princípio da diferença, se alguém recebe riqueza ou passa a ocupar uma posição social vantajosa, não é porque mereceu no sentido de simplesmente ter conquistado por suas virtudes e capacidades, mas porque ter a riqueza ou ocupar a posição é direito dela por trazer mais benefícios para os menos privilegiados do que outra situação traria (isto é, essa situação satisfaz o princípio da diferença).

3.1.1 As interpretações do segundo princípio de justiça

Para ilustrar a ideia de que Rawls não aceita um tipo de merecimento pré-institucional, recorre-se às interpretações que o autor faz do segundo princípio de justiça. Em TJ, §12, Rawls discute a forma como diferentes arranjos sociais lidam com a distribuição de bens e posições na sociedade. Os bens mencionados são tanto bens materiais que podem ser distribuídos (como renda, riqueza e oportunidades) quanto bens imateriais (como

conhecimento e autorrespeito)³⁵. A distribuição desses bens pode ser fortemente influenciada por duas espécies de fatores caso a estrutura básica permita: as contingências sociais (classe, capital econômico, capital cultural etc.) e o acaso natural (talentos, dotes, inteligência, saúde, sorte e azar etc.). Para Rawls, ambos os fatores são igualmente arbitrários de um ponto de vista moral no que diz respeito às desigualdades que podem gerar (MANDLE; REIDY, 2016).

Os arranjos propostos por Rawls partem de uma posição de igualdade formal entre todos os membros da sociedade e apresentam diferentes graus de intervenção da estrutura básica diante das desigualdades que podem vir a surgir em razão das diferenças naturais e sociais que certamente existirão. Para Rawls, as diferenças naturais e sociais entre indivíduos não são injustas, mas a forma como a estrutura básica lida com essas diferenças (que geram desigualdades de acesso a bens) pode ser ou não ser injusta – “essa estrutura favorece alguns pontos de partida em detrimento de outros na divisão dos benefícios da cooperação social. São essas desigualdades que os dois princípios devem regular” (TJ, 2016, §16, p. 114). Como já se sabe uma estrutura que não reconhece e age diante das diferenças naturais e sociais tende a ser injusta. Como sintetiza Álvaro de Vita: “[...] não são as diferenças naturais de talento que geram *desigualdade* [...]. Desigualdades são sempre geradas por instituições sociais” (2000, p. 253, grifos do autor).

Recorre-se novamente a um exemplo para tornar mais compreensível esse ponto. Imagina-se uma sociedade hipotética em que a principal atividade dos indivíduos é a caça. Nesse caso, as pessoas nascidas com uma visão privilegiada (algo que é fruto do acaso natural) terão mais aptidão para aquela atividade. Pessoas nascidas em famílias de exímios caçadores (o que decorre das contingências sociais) também tendem a ter mais chance de sucesso na caça. Sendo esses fatos da natureza e da sorte, não há nada de injusto nessas vantagens em si. Porém, se a forma como essa sociedade for estruturada der aos bons caçadores um status privilegiado excessivo e os recompensar de forma a prejudicar os maus caçadores, certamente existirá aí uma injustiça, pois as diferenças naturais e sociais se traduzirão em desigualdades. A injustiça desse caso, na perspectiva moral, advém do fato de que nenhum bom caçador escolheu ter bons olhos ou ser descendente de bons caçadores. Para Rawls, a sorte não pode ser um fator determinante na distribuição de bens em um sistema social.

Esse exemplo representa o sistema apresentado por Rawls como *liberdade natural*. Nele as posições sociais estarão abertas para quem se dispuser a pleiteá-las.

³⁵ Essa relação foi retirada de Vita (2000, p. 239).

Independentemente de quem venha a conquistar uma posição, o resultado da disputa será considerado justo. A única preocupação das instituições em um sistema de liberdade natural é garantir que a competição e a concorrência sejam de fato livres (que haja igualdade formal de oportunidades), ou seja: “um complexo institucional justo será aquele que combinar uma economia competitiva de mercado com uma igualdade *formal* (ou legal) de oportunidades” (VITA, 2000, p. 244, grifos do autor).

Na sociedade hipotética de caçadores todos aqueles dispostos a pleitear a posição de melhor caçador da sociedade podem fazê-lo. Não deve haver favoritismo ou auxílio para nenhum dos concorrentes. Como em um sistema de livre mercado, é a própria população da sociedade que julgará quem é o melhor caçador segundo suas habilidades (ou qualquer outro fator que considerar relevante). Isso significa, também, que nesse sistema a hereditariedade seria considerada um critério injusto para decidir o melhor caçador (o filho do melhor não teria prerrogativa alguma, por exemplo). Considera-se esse um ponto positivo desse sistema. Contudo, na liberdade natural não há preocupação com os fatores aleatórios que geram benefícios para os concorrentes. O mérito de um caçador provavelmente seria reconhecido pelo seu desempenho final, independentemente das vantagens que eventualmente tenha recebido por ser de uma classe privilegiada com mais acesso a treinamentos ou por ter nascido com uma aptidão física excepcional. Esse mérito [*merit*] que levará o caçador a merecer [*to deserve*] uma melhor posição ou vantagens nessa sociedade é fruto de contingências e arbitrariedades. Não há uma regra prévia que determine mérito ou merecimento. Evidentemente, Rawls rejeita essa interpretação. Segundo ele:

a distribuição existente de renda e riqueza, digamos, é o resultado cumulativo das distribuições anteriores dos dotes naturais – isto é, dos talentos e das capacidades naturais –, conforme foram cultivados ou deixados de lado, e seu uso foi favorecido ou preterido, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingenciais fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema da liberdade natural é permitir que as parcelas distributivas recebam uma influência indevida desses fatores tão arbitrários de um ponto de vista moral. (TJ, 2016, §12, p. 87).

Outra interpretação do segundo princípio leva ao sistema de *igualdade liberal*. A diferença deste para o anterior é que a estrutura básica passa a se preocupar em garantir a igualdade equitativa de oportunidades. Isso significa que a igualdade formal de acesso à carreiras e posições é somada à iniciativa de equilibrar as chances entre os concorrentes, para que as classes sociais não mais influenciem as oportunidades de desenvolvimento dos talentos. Diferentemente da liberdade natural, aqui são criadas condições para uma “meritocracia

equitativa” (VITA, 2000, p. 245), por meio de oportunidades educacionais e de acesso à saúde e moradia por exemplo. Em suma, a igualdade liberal pressupõe a garantia de direitos sociais básicos a todos.

[d]e forma simplificada, podemos considerar que a igualdade liberal [...] exclui como moralmente arbitrários todos os fatores *ambientais* que interferem nas perspectivas de vida de uma pessoa, tais como a classe social e *background* social e cultural. A classe social de uma pessoa não deveria determinar, em uma sociedade liberal justa, o quinhão que lhe cabe dos benefícios da cooperação social. (VITA, 2000, p. 245-246, grifos do autor).

Supondo que na sociedade de caçadores existam instituições responsáveis pelo treinamento de caça das pessoas, na igualdade liberal, todos os membros desse povo teriam direito a usufruir do treinamento dado por essas instituições, o que tornaria a competição mais equilibrada e elevaria a chance dos menos naturalmente talentosos. Nesse caso, há o entendimento de que os méritos não podem depender das posições sociais iniciais. “A interpretação liberal dos princípios procura, então, atenuar a influência das contingências sociais e da ação natural sobre as parcelas distributivas” (TJ, 2016, §12, p. 88). Apesar de avançar em relação ao primeiro sistema, Rawls entende que a igualdade liberal é insuficiente para a justiça como equidade. Mesmo se fosse possível neutralizar as influências sociais no desempenho dos indivíduos, a loteria natural ainda teria um papel relevante (os caçadores com melhor visão ou aptidão física permaneceriam tendo vantagens) e o uso dos dotes naturais não seria visto como um fator de desequilíbrio na disputa. Os talentos individuais seriam parte legítima da conquista do mérito. O problema dessa situação, como já mencionado outra vez é que “se algumas pessoas se saem melhor do que outras porque eles nascem com talentos naturais mais favoráveis ou em uma classe social superior então as vantagens estão sendo distribuídas de acordo com a sorte e isso é injusto” (MANDLE; REIDY, 2016, p. 555, tradução nossa).

O sistema efetivamente endossado por Rawls é a *igualdade democrática*. O que diferencia esse dos anteriores é o fato de ele unir a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Este último princípio atua tanto como um princípio de reciprocidade quanto como um princípio de fraternidade (TJ, 2016, §17). De reciprocidade porque dá à estrutura básica da sociedade o sentido de cooperação, isto é, retira os contornos individualistas da sociedade e considera-a como um sistema em que todos estão em melhor situação justamente por estarem dentro da sociedade. É também um princípio de fraternidade, pois impõe que as escolhas dos indivíduos em prol de si não sejam feitas de modo a

prejudicar os outros. Esse é um ponto bastante relevante e será mais explorado no capítulo seguinte.

Em síntese, a igualdade democrática é o sistema capaz de lidar tanto com as contingências sociais quanto com o acaso natural. É essa interpretação das diferenças e desigualdades que melhor articula os talentos individuais em prol de um sistema de cooperação. Como explica Rawls:

somos levados ao princípio da diferença se desejarmos configurar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido a seu lugar arbitrário na distribuição dos dotes naturais ou de sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca. Tendo em vista essas observações, podemos rejeitar o argumento de que a organização das instituições é sempre deficiente, porque a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essas injustiças devem inevitavelmente, transportar-se às instituições humanas. [...] O sistema social não é uma ordem imutável inacessível ao controle humano, porém um padrão de atividades humanas. Na justiça como equidade, os homens concordam em só se valer dos acidentes da natureza e das circunstâncias sociais quando fazê-lo resulta em benefício comum. Os dois princípios são um modo equitativo de enfrentar a arbitrariedade da sorte; e, por mais imperfeitas que possam ser em outros aspectos, as instituições que atendem a esses princípios são justas. (TJ, 2016, §17, p. 122).

Retomando mais uma vez o exemplo da sociedade de caçadores, o sistema de igualdade democrática a organizaria de maneira que os bons caçadores seriam incentivados a desenvolver seus talentos, independentemente de serem bons por questões naturais ou sociais. Esse incentivo poderia ser, por exemplo, uma maior quota das parcelas distributivas, mas não a ponto de torná-los senhores dos demais. Estaria justificado por ser mais benéfico para os maus caçadores que os bons cumpram sua função da melhor forma, trazendo mais alimento para toda a sociedade. É claro que para que esse sistema funcionasse seria necessário que toda a sociedade (ou representantes de todos os membros) decidisse previamente que os melhores caçadores poderiam ganhar mais, contanto que isso fosse bom para o todo. Os bons caçadores teriam direito a ganhar mais em virtude de suas habilidades (méritos), mas apenas enquanto essa distribuição desigual cumprisse a regra estipulada. E, sobretudo, não haveria espaço para que um caçador excepcional pleiteasse um ganho acima do razoável justificando que seus talentos são muito superiores aos dos demais, ou, ainda, por ser mais velho, mais alto, mais belo ou o que for. Ainda que todas essas qualidades sejam vistas como boas em si mesmas pela sociedade, elas não servem como justificção para um ganho maior.

O que essa ilustração deixa de fora e é de vital importância, são todas as outras atividades que os bons caçadores não fazem e que são essenciais para a manutenção desta sociedade. Ao olhar apenas para os bons caçadores, esquece-se que sem uma sociedade que os

valorize, suas habilidades pouco valem. Isso significa que estes bons caçadores não possuíam prerrogativas prévias, naturais, a serem mais beneficiados. O benefício só ocorre porque fazem parte de um sistema social. São as atividades conjuntas de todos os membros que tornam a sociedade um sistema de cooperação, em que fazer parte é melhor do que não fazer parte, tanto para o bom quanto para o mau caçador.

Assim, os mais favorecidos, quando analisam o problema partindo de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória; reconhecem também que só podem esperar a cooperação voluntária de todos se as condições do esquema forem razoáveis. Portanto, consideram já compensados, por assim dizer, pelas vantagens às quais ninguém, (inclusive eles mesmos) tinham direito prévio. (TJ, 2016, §17, p. 123).

Reconhece-se que o exemplo da sociedade de caçadores é bastante simplificado e incompleto diante da teoria de Rawls, até mesmo porque ela é voltada pra democracias constitucionais e plurais. De todo modo, espera-se que essa simplificação tenha tornado mais compreensível a proposta do filósofo.

3.1.2 Esfera pública, esfera privada e meritocracia *maximin*:

Com exceção do que ocorre no sistema de igualdade democrática, talvez todas as expectativas pessoais sejam legítimas na igualdade liberal e na liberdade natural. Dentro do sistema de igualdade democrática, apenas as expectativas razoáveis, isto é, coerentes com o senso de justiça, são legítimas. De outro modo, seguindo o que propôs Rawls, tudo aquilo a que as pessoas têm direito não pode depender de fatores fortuitos, mas devem ser definidos por regras institucionais. As habilidades e talentos, o capital social e cultural a que uma pessoa foi exposta em sua infância e juventude são notadamente marcados pela loteria natural e social, portanto, fogem às responsabilidades individuais e não deveriam influenciar aquilo a que as pessoas têm direito:

ninguém pode merecer nada no sentido pré-institucional. Os direitos não devem servir como recompensas, mas sim como incentivos para cumprir o sistema que visa melhorar a situação dos que estão em pior situação. Isso significa que as pessoas colhem benefícios não por causa de algumas características moralmente superiores que possuem, mas simplesmente porque precisam ser motivadas a fim de ajudar os outros. (LOGAR, 2013, p. 393, tradução nossa).

Em Rawls, a maneira como os cidadãos vão se relacionar socialmente deriva da posição original e antes dela não há direitos inerentes aos indivíduos. Direitos, para ele, são frutos do contrato social e são definidos pelas instituições da sociedade. Da mesma forma, não há em Rawls mérito prévio ao contrato, pré-institucional, ou a possibilidade de demandar reconhecimento em razão de mérito para além do predeterminado. Assim como a ideia de direito, a noção de mérito está estritamente ligada às possibilidades definidas pela PO, sendo justos apenas os méritos razoáveis e condizentes com os princípios de justiça. Ao determinar que as partes na PO possuem as duas capacidades morais, Rawls estabelece uma diferenciação entre “pessoa ética” e “pessoa do direito” (FORST, 2010), isto é, entre indivíduo – sujeito portador de uma identidade marcada pela cultura (ou eticidade) – e cidadão – sujeito voltado para a vida pública em sociedade. Nessa dicotomia, o mérito enquanto critério de distribuição é legítimo na concepção de bem de uma pessoa, mas não é válido como critério de justiça para a sociedade.

Uma dada comunidade pode “recompensar ou destacar seus membros de acordo com sua contribuição para os valores e objetivos comuns” (JCE, 2003, §7.3, p. 28-29), ou escolher qualquer outro critério para fazê-lo. Nada impede que uma família ou uma empresa privada se valha de uma forma de meritocracia. O que não pode ocorrer é a validação desse sistema não-público na estrutura básica da sociedade, pois as contribuições

[...] são avaliadas com base nos objetivos específicos dos indivíduos e das associações; e com o que as pessoas contribuíram é algo influenciado em parte por seus esforços e realizações, em parte por contingências e circunstâncias sociais. As contribuições só podem ser definidas como contribuições a essa ou aquela associação, nessa ou naquela situação. [...] Essas contribuições não devem ser entendidas como contribuições para a sociedade propriamente dita, nem para o valor que os membros da sociedade, enquanto cidadãos, têm para ela. [...] De acordo com um ponto de vista kantiano, não existe lugar para a ideia da contribuição de um indivíduo à sociedade que corresponda à ideia da contribuição de um indivíduo para associações no interior da sociedade. Quando comparamos o valor dos cidadãos, o valor de cada qual numa sociedade justa e bem-ordenada é sempre igual. (LP, 2000b, p. 332-333).

Uma avaliação de mérito não ocorre sobre a identidade pública, mas apenas em relação à identidade privada (da pessoa ética, não da pessoa moral). Ou, ainda, no que diz respeito à justiça local (aquela que ocorre em famílias e associações) o mérito em seu sentido individualista³⁶ pode ser um critério adequado, mas no âmbito da justiça doméstica (da estrutura básica) não. O valor de um indivíduo enquanto cidadão, seu status de cidadão livre e

³⁶ Como se verá no capítulo 4, o mérito pode ter um caráter social ou solidário, este sim compatível com a esfera pública.

igual, permanece o mesmo. Já a avaliação que é feita de ações e qualidades dentro de uma associação privada pode ser feita em termos de mérito, mas isso não altera a qualidade da cidadania. Isso significa que os efeitos nocivos de uma meritocracia (as desigualdades injustas) são limitados aos espaços privados. Nesse ponto, faz-se importante a distinção entre os três sistemas sociais apresentados anteriormente. A liberdade natural e a igualdade liberal são incapazes de conter os malefícios de uma meritocracia, pois nesses sistemas, as esferas pública e privada se sobrepõem de maneira pouco controlável. Já na igualdade democrática, o princípio da diferença impõe limitações às desigualdades que porventura existam na esfera privada para que elas não contaminem a esfera pública. Para Rawls, a meritocracia:

segue o princípio de carreiras abertas aos talentos e usa a igualdade de oportunidades como modo de liberar as energias humanas na luta por prosperidade econômica e domínio político. Existe uma visível disparidade entre a classe mais alta e a mais baixa, tanto nos meios de vida quanto nos direitos e nos privilégios de autoridade organizacional. A cultura das camadas mais baixas é empobrecida, ao passo que a da elite tecnocrata e governante tem alicerces sólidos no serviço em prol dos objetivos nacionais de poder e riqueza. Igualdade de oportunidades significa igual possibilidade de deixar para trás os menos afortunados na busca pessoal de influência e posição social. **Assim, a sociedade meritocrática é um perigo para as outras interpretações dos princípios da justiça, mas não para a concepção democrática, pois, como acabamos de ver o princípio de diferença transforma os objetivos da sociedade em aspectos fundamentais.** (TJ, 2016, §17, p. 127-128, grifos nossos).

Como se tentou demonstrar, Rawls não gostaria de ter sua teoria incluída no rol de meritocracias, ao lado dos dois outros sistemas apresentados, e sua defesa é bastante satisfatória. Porém, o fato de a sociedade não ser meritocrática não significa que as associações e famílias não se regularão meritocraticamente ou que as pessoas não terão concepções de bem pautadas no mérito. Por isso, parece possível argumentar que o filósofo não exclui o mérito de sua proposta, mas o articula de forma a relativizá-lo para que as desigualdades de recompensas sirvam como incentivo para o desenvolvimento e uso dos talentos. Em razão disso, seria possível notar em Rawls um “núcleo meritocrático” (DANIELS, 1996, p. 303).

Colocar Rawls em um espectro meritocrático é uma proposição feita por Norman Daniels (1996) e para analisá-la é preciso considerar a ideia de meritocracia a partir de seus efeitos distributivos³⁷. Para tanto, consideram-se dois vieses (DANIELS, 1996): a distribuição das posições sociais e de trabalho e os esquemas de recompensas (*reward schedules*). Para

³⁷ Importante mencionar a ressalva de Daniels, pois se Rawls “[...] está preso com o rótulo de 'meritocrata' em meu esquema, ainda assim, ele não está necessariamente comprometido com nenhuma das características indesejáveis das meritocracias atacadas em Uma teoria da justiça. Ao mesmo tempo, o rótulo captura o fato de que ele compartilha com outros meritocratas certos princípios comuns” (1996, p. 313).

Daniels, é justamente o segundo viés o gerador de desigualdades sociais, isto porque é certo que as carreiras e posições dependerão em grande parte de fatores contingenciais e esse é um fato que extrapola a possibilidade de controle das instituições sociais. O que pode ser definido a partir dos princípios de justiça é a parcela de recompensas atrelada a cada posição. São as parcelas distributivas mais do que as posições as responsáveis pelas desigualdades que afetam as liberdades individuais e políticas (de poder e influência). A partir disso, Daniels concebe seis tipos de meritocracias:

(1) Meritocracia desenfreada. O esquema de recompensas permite qualquer recompensa que aqueles que alcançam posições de poder e prestígio possam adquirir para si mesmos. (2) Meritocracia de merecimento. O esquema de recompensas permite recompensas proporcionais à contribuição dos empregos (mas não limitado por considerações de eficiência como na meritocracia 3); alternativamente, a base do merecimento pode não ter nada a ver com produtividade - pode ser valor moral, por exemplo. (3) Meritocracia utilitarista. O esquema de recompensas permite desigualdades que atuam para maximizar a utilidade média ou total. (4) Meritocracia maximin. O esquema de recompensas permite desigualdades que atuam para maximizar o índice de bens sociais primários daqueles que estão em pior situação. (5) Meritocracia igualitária estrita. Não são permitidas desigualdades de recompensa. (6) Meritocracia socialista. O esquema de recompensas não permite desigualdades na satisfação das necessidades (básicas?). (1996, p. 311-312, tradução nossa).

Note-se que os três primeiros tipos são aqueles que sofrem mais críticas de teor igualitário, enquanto os tipos 4, 5 e 6 são mais sensíveis à igualdade (DANIELS, 1996). Esses três últimos tipos levam em consideração a importância dos fatores contingenciais nas vidas dos indivíduos e pressupõem a prioridade do coletivo sobre o individual. Rawls, evidentemente, está enquadrado no tipo 4, a meritocracia maximin. Mas como a meritocracia maximin se sairia sob o viés de definição de posições e cargos? Essa proposição é importante para este e o próximo capítulo, pois, como afirmado anteriormente, Rawls faz uso de alguma noção de mérito em sua teoria. Toma-se como exemplo uma situação descrita por Daniels:

Jack e Jill querem os empregos A e B e cada um prefere A a B. Jill pode fazer A ou B melhor do que Jack. Mas a situação S, em que Jill executa B e Jack A é mais produtiva do que Jack executando B e Jill A (S'), mesmo quando incluímos os efeitos da menor satisfação de Jill na produtividade. (1996, p. 305, tradução nossa).

Uma situação desse tipo não é facilmente respondida seguindo os princípios de Rawls. Em uma situação de igualdade de oportunidades ou no sistema de igualdade liberal, possivelmente o emprego A seria dado à Jill, uma vez que ela demonstra maior capacidade para realizá-lo. Nessa que seria uma meritocracia equitativa, Jack e Jill teriam tido acesso à mesma educação e possuiriam capacidades equivalentes, mas Jill, a partir de suas escolhas

autônomas, teria treinado melhor suas habilidades. Jill teria mais mérito, portanto seria justo dar-lhe o emprego.

Porém, no sistema de igualdade democrática soma-se à igualdade de oportunidades o princípio da diferença. Nesse caso, considerando-se que a maior produtividade mencionada por Daniels equivale a um maior número de bens primários para a sociedade como um todo (e em especial para os menos privilegiados), então seria mais justo que Jack ficasse com o emprego, mesmo que tenha menos méritos que Jill. Em uma situação como essa, poder-se-ia perguntar se há alguma noção de mérito envolvida. Adianta-se que sim, mas não se o mérito for pensando individualmente. Assim como os resultados dos talentos podem ser coletivizados, segundo Rawls, argumenta-se que o mérito também pode ser pensado coletivamente.

O que ocorre é que, no primeiro caso, a noção de mérito está atrelada à capacidade individual e, no segundo, à produtividade geral – ou microprodutividade e macroprodutividade, respectivamente (DANIELS, 1996). Começa-se a notar que o núcleo meritocrático rawlsiano não diz respeito apenas às capacidades e talentos dos indivíduos, mas, também, ao uso dos talentos para o bem dos menos privilegiados. Isso significa que a macroprodutividade é preferível e que as instituições sociais estão construídas de forma a priorizar esse critério. Assim se configura a meritocracia maximin. Essa constatação aponta para o sentido social da teoria de Rawls. A escolha pela configuração em que Jack fica em A e Jill em B justifica-se na ideia de sociedade como sistema de cooperação. É uma configuração que preza pela sociedade e não apenas pelo indivíduo. Em outros termos, é uma configuração mais solidária. Para Rawls,

[u]ma estrutura básica que satisfaça o princípio da diferença recompensa as pessoas, não por seu lugar na distribuição, mas por treinar e educar seus talentos e colocá-los em prática a fim de contribuir para o bem tanto dos outros como próprio. Quando as pessoas agem dessa maneira são merecedoras, como exige a ideia de expectativas legítimas. (JCE, 2003, §21.1, p. 106).

Daniels salienta que, a primeira vista, dar a posição a Jack pode despertar um sentimento de injustiça. Segundo o autor, isso ocorre porque comumente a macroprodutividade não é calculada ou é diretamente associada à microprodutividade³⁸. Soma-se a isso a sensação de que a escolha em favor de Jack ataca, de alguma maneira, a

³⁸ Além disso, acrescenta-se, parece haver certa intuição ou inclinação de muitas pessoas a considerar as capacidades individuais como o critério mais adequado para esse tipo de escolha. Supõe-se que essa tendência faça parte de uma mentalidade meritocrática presente no senso comum, mas essa afirmação é apenas especulativa.

liberdade de escolha de Jill. Mas tal percepção é falsa, pois: “sob esse arranjo, Jack tem o trabalho que prefere e a produtividade geral é aumentada. Se Jill tivesse o que queria, Jack não teria, e a macroprodutividade também sofreria. [...] B é um trabalho que Jill quer, ainda que não tanto quanto A” (DANIELS, 1996, p. 306, tradução nossa).

Poder-se-ia alegar, ainda em defesa de Jill, que o próprio Rawls define uma ordem de prioridade para os princípios que o leva a afirmar que a justiça tem prioridade sobre a eficiência (TJ, 2016, §13). A resposta a essa afirmação é similar a dada por Daniels no parágrafo anterior: seria injusto não dar a vaga à Jill e obrigá-la a ficar com B contra sua vontade, de forma que o primeiro princípio fosse violado. Mas, como apresentada, a situação S é ao mesmo tempo compatível com a justiça e com a eficiência, pois é uma situação em que o princípio da igual liberdade, a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença são satisfeitos. Assim:

segundo Rawls, não há nenhuma característica moral que nos faça merecedores de algo: nossas ações são determinadas exclusivamente por nossas contribuições sob um sistema de regras estabelecido, e não há compensação por quaisquer qualidades morais, como, por exemplo, a vontade de fazer esforço. Obviamente, isso está muito em desacordo com a concepção do senso comum de merecimento. (LOGAR, 2013, p. 492-493, tradução nossa).

Reconhece-se que a fragilidade do exemplo de Jack e Jill reside no fato de que é necessário imaginar que esses personagens fazem parte de um contexto social em que não existem desigualdades relacionadas ao gênero e raça. A macroprodutividade aqui teria que ver apenas com questões econômicas e a relevância social de se ter mulheres em cargos importantes, por exemplo, e toda a realidade desigual enfrentada por elas teria que ser desconsiderada. Daniels também faz essa ressalva:

outros fatores de macroprodutividade contam. Na verdade, se considerarmos algumas das considerações de macroprodutividade que podem resultar de uma melhor mistura de raças e sexos em certas posições, torna-se plausível que as considerações de microprodutividade por si só seriam enganosas. Uma melhor mistura de raça e sexo em profissões como direito, ensino e medicina pode muito bem pagar dividendos em termos de serviços prestados àqueles que não os teriam de outra forma, inspiração para motivação há muito suprimida, superação de estereótipos raciais e sexuais que são improdutivos de outras maneiras, e assim por diante. (DANIELS, 1996, p. 308, tradução nossa).

Por todo o exposto, parece plausível dizer que a situação em que Jill recebe o emprego por ter mais habilidades, mesmo que a macroprodutividade seja menor, é coerente com uma ideia de mérito pré-institucional. Simplificadamente, dir-se-ia que Jill tem mais méritos que

Jack, e em uma “meritocracia descontrolada” (DANIELS, 1996) o emprego deveria ser seu. Na ausência de um critério bem definido de atribuição de cargos o argumento de ter mais habilidades é forte. Novamente, tal noção remete ao sistema de liberdades naturais ou de igualdade liberal. Por outro lado, também é possível que o critério de distribuição de cargos seja justamente possuir mais habilidades. Caso esse fosse o critério institucionalizado, Jill teria expectativas legítimas para demandar sua colocação na vaga. Mas esse critério não passaria pelas exigências do sistema de igualdade democrática, já que o princípio da diferença impõe o respeito à melhoria de condição dos menos privilegiados, o que provavelmente estaria atrelado ao aumento da macroprodutividade. Sendo assim, crê-se que as expectativas legítimas em uma sociedade rawlsiana estariam a favor de Jack, pois o contrato instituído dá prioridade à situação em que Jack assume a posição. A demanda de Jill pode se fundamentar em um tipo pré-institucional de mérito, mas, como visto, não teria validade para a justiça como equidade. Ainda em termos rawlsianos, a microprodutividade seria compatível com uma concepção de bem, ao passo que a macroprodutividade alinhar-se-ia ao justo.

Em síntese, é possível colocar a teoria de Rawls em uma definição talvez controversa: não se trata da rejeição completa do mérito, tampouco se trata de uma meritocracia equitativa (como na igualdade liberal), mas uma meritocracia limitada pela ideia de justo, em conformidade com a razoabilidade. Dito de outra maneira é como se uma noção de bem comum³⁹ fizesse parte da ideia mérito. Se essa hipótese for coerente, a justiça como equidade parece estruturar uma meritocracia justa, pois, ao incorporar o princípio da diferença, vale-se dos méritos de forma igualitária, fraterna ou, ainda, solidária. Enfim:

suponha [...] que um esquema de recompensas permite que desigualdades significativas de recompensa sejam associadas a empregos diferentes. Então, as posses fortuitas de certas habilidades e características naturais tornam a pessoa beneficiária também de recompensas sociais significativas. Essa dupla recompensa por habilidades e características imerecidas parece ramificar fatos moralmente arbitrários em fatos de grande significado social. Essa objeção, é claro, é a base para o ataque de Rawls às meritocracias não maximin. [...] Para quem sente o poder desse argumento contra a arbitrariedade moral (e nem todo mundo sente, notadamente Nozick), o preço que o meritocrata deve pagar é a adoção de esquemas igualitários - ou razoavelmente igualitários (maximin). (DANIELS, 1996, p. 314, tradução nossa).

³⁹ Sobre a ideia de bem comum, Álvaro de Vita destacou um erro de tradução presente na capa da edição brasileira de *Uma teoria da justiça* (2016), em que se lê “Segundo John Rawls ‘cada pessoa é dona de uma inviolabilidade fundada na justiça, que nem o bem comum da sociedade pode ab-rogar’”. Para Vita, o termo original, *welfare*, não corresponde à ideia de bem comum. Uma tradução mais correta para a expressão, de acordo com ele, seria “bem estar subjetivamente definido” ou “satisfação de preferências individuais”. Para Vita, a teoria da justiça de Rawls é uma concepção “bastante forte e controversa” de bem comum (Cf. *Curso Introdutório a Rawls - Aula 1 - Álvaro de Vita - Uma Teoria da Justiça*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jZFMPOqHd2A>).

Resta saber se faz sentido chamar essa configuração (ou desconfiguração) de meritocracia. Para tanto, será abordado o debate entre Rawls e Nozick na tentativa de clarificar as diferenças entre uma meritocracia desenfreada e uma meritocracia maximin. Pelo que foi exposto até aqui, assume-se que os sistemas de liberdade natural e igualdade liberal são compatíveis com a ideia de meritocracia. Mais que isso, ambos enquadrar-se-iam na meritocracia desenfreada de Daniels. Recorre-se também a Álvaro de Vita para se afirmar que “o sistema de liberdade natural é o que mais se aproxima da visão de Nozick de uma sociedade liberal justa” (2000, p. 243). Sendo assim, dir-se-á que a teoria de Nozick é compatível com uma meritocracia desenfreada em que o mérito é aceito como um critério distributivo absoluto. Por absoluto, como já dito, quer-se dizer que o mérito é um critério distributivo fundamental e que não existem limites pré-estabelecidos para o que é considerado meritório nem para as demandas distributivas justificadas por mérito. Dessa forma, há espaço para que a atividade produtiva e as relações de troca possam ser amplamente, se não totalmente, definidas por esse modelo.

3.2 O DEBATE ENTRE RAWLS E NOZICK POR UMA PERSPECTIVA DO MÉRITO

O objetivo desta seção é analisar parte do debate entre Rawls e Nozick mantendo-se o foco sobre o mérito e a meritocracia. Para isso, dar-se-á especial atenção às questões que, considera-se, relacionam-se diretamente com o tema aqui estudado: as diferentes concepções de sociedade dos autores, suas interpretações sobre as ideias de dignidade e autonomia em Kant e a propriedade dos indivíduos sobre seus talentos e sobre os frutos desses talentos. Por se entender que se inter-relacionam, essas questões serão tratadas de maneira conjunta ao longo desse subcapítulo. Inicia-se com uma breve apresentação da teoria da justiça de Nozick, em especial da parte II de sua principal obra de filosofia política, pois é nesta parte que ele debate questões de justiça distributiva e faz as principais oposições à obra de Rawls.

Primeiramente, é importante salientar que ambos têm críticas ao mérito como princípio distributivo (MULLIGAN, 2019), porém por motivos diferentes. Para Rawls, a atribuição de mérito deveria refletir o esforço consciencioso de um indivíduo, algo que é dificilmente quantificável e fortemente influenciado por fatores contingenciais. O mérito de um ponto de vista moral deve ser o resultado de escolhas autônomas, mas ao se rastrear as origens de uma escolha, logo se verá a multiplicidade de fatores heterônomos que a formaram. Já para Nozick, dizer que o mérito deve justificar a distribuição de bens é restringir a liberdade de escolha dos envolvidos nessa distribuição. O autor concorda que os fatores

contingenciais influenciam as capacidades das pessoas, mas não vê essa interferência como uma restrição à autonomia. Enquanto Rawls entende que as contingências minam o merecimento de um ponto de vista moral e usa essa percepção para justificar uma intervenção política sobre os resultados materiais derivados dessas contingências, Nozick não se importa com os efeitos práticos delas. Para ele, são perfeitamente compatíveis com sua concepção de justiça.

O que se quer mostrar é que Nozick compactua com a rejeição do merecimento (*moral desert*) feita por Rawls, no sentido de que as pessoas não merecem seu lugar na loteria natural, mas o mérito (*merit*) continua atuando como um critério importante de distribuição em sua teoria. Talvez não como um critério absoluto ou fundamental, mas importante o suficiente para dar a sociedade contornos meritocráticos. Nesse sentido, a forma como Nozick rejeita o mérito é ineficaz, de modo que a sua teoria da titularidade é perfeitamente compatível com uma meritocracia.

Qualquer concepção moral que considere a interferência de fatores externos nas escolhas dos indivíduos tem motivos para rejeitar o mérito enquanto um princípio distributivo absoluto. E, contrariamente, qualquer concepção moral que entenda que os indivíduos são livres para escolher e responsáveis por suas ações parece ter motivos para aceitar o mérito enquanto justificativa distributiva, quiçá, como principal critério distributivo. Trata-se, então, de uma questão acerca do que é e qual a possibilidade de autonomia da vontade, tema que perpassa a disputa entre Rawls e Nozick sobre a herança kantiana. A disputa entre os filósofos nesse ponto é sobre a melhor interpretação (ou articulação política) do imperativo categórico na formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca *simplesmente* como meio” (GMS, AA 04: 429. 11-12). Para Rawls, seus dois princípios de justiça, e em especial o princípio da diferença, realizam o imperativo, pois impedem que desigualdades ocorram em detrimento de uns e em prol de outros. Para Nozick, valer-se dos talentos alheios em prol do coletivo implica usar as pessoas como meios e, portanto, uma violação desse imperativo.

Defender-se-á, ao fim, e ligando este capítulo com o próximo, que a interpretação kantiana de Rawls viabiliza o mérito como forma de incentivo para o uso dos talentos individuais de forma solidária. Para que as pessoas menos privilegiadas, ou seja, que não venceram a disputa pelo mérito, não sejam usadas *simplesmente* como meios, mas sejam consideradas como fins em si próprias, os arranjos sociais precisam se valer dos resultados dos talentos como bens coletivos. Afirma-se, assim, uma ideia de solidariedade

institucionalizada e que viabiliza a sociedade enquanto sistema de cooperação entre cidadãos. Em outros termos, uma solidariedade cívica.

3.2.1 A teoria da titularidade de Nozick

Robert Nozick escreveu *Anarquia, Estado e utopia* em 1974, como uma proposta alternativa às teorias igualitárias e valendo-se de diversas críticas e argumentos impulsionados por *Uma teoria da justiça* de Rawls. Sua *teoria da titularidade* (2018, p. 192) integra o que se convencionou chamar de libertarianismo. Assim como em Rawls, Nozick não se vale de uma teoria do merecimento explícita para definir o que é justo. A grande preocupação desse autor é com a proteção das liberdades individuais e com o livre uso das propriedades particulares. Para ele, não seria o mérito o critério que daria a cada um o que lhe é devido, mas as trocas entre pessoas que respeitem a propriedade e a autonomia. Como já mencionado, para analisar o debate entre Rawls e Nozick parte-se de alguns pressupostos: a teoria da titularidade de Nozick é compatível com o sistema de liberdade natural que, por sua vez, é compatível com as ideias de meritocracia desenfreada e de meritocracia de merecimento de Daniels (1996). Portanto, a teoria de Nozick também seria compatível esses modelos de meritocracia.

Pode-se notar a distância entre os autores comparando as perspectivas que apresentam no início de TJ (§1) e no início da parte II de *Anarquia, Estado e utopia*. Enquanto Rawls defende a centralidade das instituições sociais públicas no que tange à justiça, dando margem a um forte papel do Estado na redistribuição de recursos, Nozick afirma categoricamente que: “o Estado mínimo é o Estado mais amplo que se pode justificar. Qualquer outro, mais amplo, constitui uma violação dos direitos das pessoas” (2018, p. 191). Rawls se preocupa em garantir o acesso a um mínimo necessário de bens primários para o exercício pleno das liberdades, ao passo que uma sociedade libertária se preocuparia exclusivamente com a garantia da liberdade formal⁴⁰. Como explica Joel Thiago Klein:

[m]esmo que houvesse uma solução para a fome, isso não seria um problema para os governantes, mas seria um problema unicamente privado. Esse modelo deixa que cada indivíduo, quando lhe convier e quando for tocado pelo sentimento de compaixão, faça algo a respeito, dando, por exemplo, um prato de comida para algum faminto. (2017, p. 88).

⁴⁰Álvaro de Vita vai além e defende que “a tese central da filosofia política libertariana não diz respeito, diretamente à liberdade, e sim à *propriedade*. Seu propósito primeiro consiste em evidenciar a legitimidade *moral* de um sistema de titularidades semelhante àquele que seria produzido por um capitalismo de *laissez-faire*” (2000, p. 72, grifos do autor).

Descontando-se os casos de altruísmo e compaixão, para o libertarianismo alguma troca voluntária teria que ser realizada para a distribuição de algo tão básico quanto alimento – ou seja, algum valor teria que ser produzido ou oferecido de um indivíduo com a posse de comida para outro sem essa posse. Seria necessário merecer para comer, sendo que nesse caso as bases do merecimento não seriam à necessidade ou a igualdade de dignidade, mas o mérito (no sentido de geração de um valor). Chamar uma sociedade como essa de meritocracia não soa como um excesso.

Uma tese que talvez possa ser derivada desse debate, mas que não será analisada neste trabalho, é a de que possa haver uma distinção entre bases públicas e privadas do merecimento. A igualdade e a necessidade, por exemplo, são critérios de distribuição que se justificam na igualdade de dignidade fundamental entre as pessoas. O mérito, por outro lado, se justifica nas diferenças entre as pessoas. Em termos rawlsianos, igualdade e necessidade são conceitos presentes na ideia de razoabilidade, ao passo que mérito pertence à racionalidade. O Estado deve garantir a distribuição baseada na necessidade e na igualdade, mas não no mérito. Como Nozick limita a atuação do Estado à garantia das liberdades e escolhas individuais, os critérios distributivos, assim como as bases do merecimento, seriam derivados do âmbito privado.

Diferentemente de Rawls, que elabora um modelo de sociedade a partir de um acordo público entre as partes que definirá direitos – isto é, um neocontratualismo –, Nozick defende que todas as pessoas possuem direitos naturais, individuais e invioláveis, dentre os quais o direito à vida, à liberdade e à propriedade, sendo a propriedade de si a primeira e mais fundamental – uma concepção jusnaturalista. A partir desses direitos fundamentais, para Nozick, as relações sociais devem se estabelecer de maneira livre, havendo intervenção do Estado apenas para garantir esses próprios direitos. Isso implica a recusa de qualquer tipo de padrão fixo e imutável que sirva como regra para a distribuição de bens. Para Nozick, qualquer escolha do tipo *de cada um de acordo com X, para cada um de acordo com Y* é potencialmente restritiva às liberdades fundamentais (NOZICK, 2018), pois impõe entraves que poderiam ser naturalmente modificados caso as pessoas fossem realmente livres para escolher.

Escolhas desse tipo representam o que o libertário chama de princípios padronizados que se exprimem “sob a forma: ‘a cada um segundo...’” (VAN PARIJS, 1997, p. 19) e organizam a distribuição a partir de um critério específico (como o mérito, a produtividade, a hereditariedade etc.). Como será visto mais a frente (em especial a partir do caso de Wilt Chamberlain), Nozick considera esses padrões problemáticos e por isso recorre a uma

concepção histórica de justiça não padronizada. De maneira resumida, são esses os dois modelos de princípios, históricos e padronizados, apresentados por Nozick⁴¹.

Os princípios históricos da teoria da titularidade são: o *princípio da justiça na aquisição*, o *princípio da justiça na transferência* e o *princípio da retificação da injustiça na distribuição das posses* - “ou princípio da retificação das violações dos primeiros dois princípios” (NOZICK, 2018, p. 196). A descrição dos princípios é a seguinte:

1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem.
2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele.
3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas de 1 e 2. (NOZICK, 2018, p. 193).

A ordem de apresentação dos princípios também é relevante. Como posto, o primeiro impõe que toda propriedade adquirida legitimamente é justa. Para ser legítima a aquisição deve se dar por meio de distribuições voluntárias entre pessoas legitimamente possuidoras da propriedade repassada, o que vai ao encontro do segundo princípio. Para que a distribuição de propriedade seja justa, ela deve se dar sem coerção (voluntariamente) e a propriedade distribuída deve ter sido legitimamente adquirida. Caso não haja voluntariedade ou legitimidade da posse do bem distribuído, o terceiro princípio exige a retificação da posse legítima e a restauração da situação de justiça inicial.

A sociedade resultante seria estruturada de forma que a atuação do Estado estaria restrita às “[...] funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante” (NOZICK, 2018, p. IX). No mais, todas as relações sociais seriam fruto dos desejos das pessoas respeitando-se os três princípios.

Esses princípios colocam o indivíduo e suas ações voluntárias e não a estrutura básica da sociedade no centro do debate. O que garante a justiça das relações entre pessoas é o respeito aos princípios da titularidade, ao passo que para Rawls o justo exige o respeito das instituições aos princípios de justiça. Para Nozick, “uma distribuição é justa se surge por meio de etapas justas a partir de uma posição inicial justa, em que o paradigma de uma etapa justa é a **troca voluntária**” (SCHMIDTZ, 2009, p. 304, grifos nossos). Sendo assim, é a produção de valor, esforço ou qualquer outro critério entendido pelos indivíduos isoladamente e capaz de

⁴¹ Esses modelos se desdobram em outros e, em realidade, os princípios padronizados são parte da classe de princípios históricos (VITA, 2000). Mas para a finalidade deste trabalho basta diferenciar os princípios padronizados dos históricos. Essa elaboração foi inspirada em Schmitz (2009, p. 297).

motivar as trocas voluntárias que regerá a distribuição de riquezas, posições e vantagens sociais. Nota-se então a forte tendência meritocrática desse sistema:

as pessoas acumularão riqueza proporcionalmente à sua **capacidade** de oferecer bens a preços que favoreçam o bem-estar de seus clientes. Os empregados tendem a receber promoções quando seus **talentos** e **esforços** merecem promoção e assim por diante. (SCHMIDTZ, 2009, p. 305, grifos nossos).

Não há aqui a preocupação com as origens dessas capacidades, talentos e esforços. Além disso, a sociedade não é entendida como um sistema integrado de cooperação, mas como um simples ambiente de trocas, bastando-se que se respeitem os princípios da teoria da titularidade. De fato, Nozick não está preocupado em defender o mérito enquanto um critério distributivo. Para ele, haveria nisso um tipo de padronização que não lhe interessa. Se uma pessoa decidir dar todos os seus bens a alguém sem mérito algum, nada de injusto haveria nisso (se respeitados os princípios da titularidade). A padronização por mérito restringiria todas as trocas ao princípio de que “todas as parcelas sejam distribuídas diretamente em razão do mérito moral; nenhuma pessoa deve receber uma parcela maior do que outra que tenha maior mérito moral” (NOZICK, 2018, p. 200), o que acabaria por cercear outros tipos de trocas voluntárias.

Basicamente, o que Nozick quer defender com a sua rejeição de princípios padronizados é que qualquer esquema fixo de distribuição tenderá a gerar injustiças, pois desconsidera a liberdade de escolha e a autonomia. O valor político fundamental para Nozick é a liberdade e o exercício das liberdades modifica os padrões de distribuição. Por isso, ainda que uma situação seja justa de partida, isso não significa que a manutenção dela permanecerá gerando justiça. Para Nozick, essa ideia tem uma força intuitiva maior do que os princípios de Rawls (KYMLICKA, 2006). Para demonstrar essa tese o filósofo libertário recorre ao caso de Wilt Chamberlain.

O jogador de basquete Wilt Chamberlain foi considerado um dos maiores atletas da história do esporte. Nozick usa-o como exemplo para defender o seguinte: se uma parte da venda dos ingressos fosse destinada exclusivamente para Chamberlain não haveria nada de errado na desigualdade gerada entre o pagamento dele e de seus colegas de equipe, afinal de contas, seriam suas habilidades que atrairiam um grande número de espectadores que voluntariamente se disporiam a pagar o valor dos ingressos, isto é, transferir de forma justa suas propriedades adquiridas também de forma justa. A situação inicial é de igualdade entre Chamberlain e seus colegas, o que a altera é a ação autônoma de indivíduos que desejam

apreciar as habilidades do jogador. Coibir essa situação seria uma violação da liberdade de escolhas dessas pessoas. Poder-se-ia pensar, de outra forma, que se as pessoas resolvessem fazer doações diretamente à conta bancária de Chamberlain, sem passar pela burocracia da equipe de basquete, Nozick questionaria: há algo de injusto nessa situação? Evidentemente, nesses termos é difícil reprovar a desigualdade de rendimentos criada entre o astro e seus colegas de time. Essa é a intuição que Nozick defende.

Nota-se que os elementos da posição original seriam, então, o oposto daquilo que Nozick pretende: deixar evidente a todos como as relações de propriedade se constituíram e como se dão e deram as relações de troca. O libertário entende que “a justiça na distribuição das posses é histórica; depende do que tenha realmente ocorrido” (NOZICK, 2018, p. 195). Como explica Julia Sichieri Moura:

é possível vislumbrar que a posição original e os limites do véu da ignorância se estabelecem como elementos conflitantes com a teoria proposta por Nozick. Aliás, pode-se afirmar que este é um dos objetivos da “teoria histórica” proposta no *Anarchy, state and utopia*, a qual exerce uma dupla tarefa no livro: legitimar o princípio das transferências justas e investir contra a teoria rawlsiana, focando no seu núcleo essencial (a posição original). (2017, p. 126)

Nozick, porém, parece não considerar que se as pessoas fazem escolhas para atribuir valor e realizar trocas umas com as outras (por exemplo, dar seu dinheiro para Chamberlain), essas escolhas tendem a levar para todos os problemas da meritocracia e da liberdade natural que preocupam Rawls. As escolhas individuais certamente estarão vinculadas a fatores como produtividade, esforço e capacidades que são – como já mencionado repetidas vezes – absolutamente influenciadas por fatores contingenciais. As escolhas quando não vinculadas a princípios de justiça escolhidos em uma situação de igualdade como a da PO, tendem a refletir os valores individuais e seriam feitas a partir de um “senso de justiça meritocrático” (GONÇALVES NETO, 2011, p. 79). Em síntese, não parece razoável crer que a fortuna de Chamberlain é justificada por outra coisa que não a admiração que seus fãs tinham por suas capacidades, esforço e mérito.

3.2.2 O mérito como motivação para as trocas voluntárias

A teoria da Nozick não é a única a partir da qual poderia se defender um pagamento maior a Chamberlain. De fato, isso é plenamente possível seguindo os princípios de justiça rawlsianos. Bastaria que a desigualdade de rendimentos criasse uma situação mais vantajosa

para os demais jogadores menos talentosos. A questão é que a fundamentação que permite a desigualdade em Nozick e Rawls é bastante diferente. Para aquele, a desigualdade é um simples resultado das diferenças entre os talentos de Chamberlain e dos demais jogadores. Tudo aquilo que é do indivíduo (seja derivado do esforço ou da sorte) gera merecimento apenas para o próprio indivíduo. Havendo consentimento entre todas as partes durante as transações não há que se falar em injustiça. O que Nozick parece ignorar – e para Rawls é uma questão de vital importância – é que sem um time para fazer parte, sem uma equipe adversária, sem uma liga nacional de basquete, sem o público interessado e assim por diante, não haveria habilidade o suficiente que fizesse com que Chamberlain se destacasse. Todo o contexto importa e o contexto independe do indivíduo⁴². Como afirma Rawls:

dons inatos tais como a inteligências e várias aptidões naturais (cantar e dançar) não são bens fixos com capacidade constante. São, enquanto tais, apenas potenciais, e sua realização efetiva depende de condições sociais, entre as quais se encontram as atitudes sociais diretamente relacionadas com seu treinamento, estímulo e **reconhecimento**. (JCE, 2003, §48.1, p. 224, grifos nossos).

Rawls entende que é apenas dentro de determinados contextos que dotes naturais e contingências sociais terão valor. Do ponto de vista moral, esse é um argumento útil para a defesa do princípio da diferença em um caso como o de Chamberlain, em que o jogador poderia ser incentivado a jogar por meio de uma retribuição maior, mas não de maneira que essa desigualdade afetasse a liberdade e a autoestima dos outros jogadores. Esses seriam fatores contidos na ideia de expectativas legítimas com as quais todo jogador poderia compactuar previamente, fosse talentoso como Chamberlain ou não⁴³.

Nozick, por outro lado, dá outro sentido à importante influência dos fatores contingenciais. Ele entende que certas vantagens e talentos podem ser arbitrários, mas isso

⁴²Como exemplifica Sandel de maneira muito pertinente: “LeBron James ganha dezenas de milhões de dólares jogando basquete, um jogo muito popular. Para além de ser abençoado com talentos atléticos prodigiosos, LeBron tem sorte de viver em uma sociedade que os valoriza e os recompensa. Não é resultado de uma ação dele viver nos dias de hoje, quando as pessoas amam o esporte no qual ele se destaca, em vez de viver na Florença renascentista, quando pintores de afresco, não jogadores de basquete, era muito cotados” (2020, p. 182).

⁴³Sobre o exemplo de Chamberlain, Klein afirma que “a analogia de Nozick não consegue expressar sequer uma fração da complexidade das relações de transferência que ocorrem na sociedade” (2017, p. 83). Curiosamente, quase cinco décadas após a publicação do livro de Nozick – obra bastante coerente com a concepção de vida meritocrática e com a ideologia do *self-made man* tão difundida nos EUA – a liga nacional de basquete dos Estados Unidos (NBA) é estruturada com um modelo que se assemelha muito mais ao que propôs Rawls do que ao libertarianismo de Nozick. Para manter a competitividade e a atratividade das partidas, a NBA segue uma série de regras que vão do teto de pagamento às suas maiores estrelas, divisão igualitária de lucros entre as equipes e até a prioridade de escolha dos melhores jogadores para as piores equipes antes no início da temporada de jogos. Uma interessante análise desse sistema foi feita por Binyamin Appelbaum em sua coluna do *The New York Times* (*Is It Basketball... or Socialism? While nobody was looking, the N.B.A. figured out how to fight inequality*, 2020. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/06/29/opinion/income-inequality-nba-socialism.html>>). A realidade das relações sociais se impôs também à mais célebre analogia de Nozick.

não significaria que as pessoas não merecem os resultados desses talentos. “Do ponto de vista moral, sejam ou não arbitrarias as vantagens naturais que uma pessoa possui, ela têm direito a elas e àquilo que delas decorre” (NOZICK, 2018, p. 292). Sendo parte inerente dos indivíduos, os talentos e os resultados deles são propriedades legítimas e estariam de acordo com a teoria da titularidade.

Isso significa que Nozick compreende e subscreve à crítica moral do mérito de Rawls, mas não aceita suas consequências distributivas. O raciocínio de Nozick talvez possa ser descrito da seguinte forma: sempre que se recuar na vida e história de um indivíduo para entender seu mérito se constatará que as bases do mérito são moralmente imerecidas, isto é, são obtidas sem um motivo derivado da autonomia, da escolha, ou do livre arbítrio. Assim, seguindo o que propôs Rawls, ninguém pode merecer nada, pois é impossível merecer as bases do merecimento. Se disso se constata que a posse de talentos é ilegítima (pois talentos não são merecidos), então o que Rawls faria ao recusar as bases do merecimento seria tirar dos indivíduos o valor de características estruturantes da sua identidade. A propriedade de si mesmo se tornaria precária se as pessoas não tivessem a titularidade sequer do que lhes é natural. Nozick então afirma:

não é verdade, por exemplo, que uma pessoa faz por merecer Y [...] somente se tiver feito por merecer (ou, em outras palavras, se tiver *merecido*) tudo o que usou (inclusive as vantagens naturais) no processo de fazer por merecer Y. Ela simplesmente pode ter, de maneira não ilegítima, algumas das coisas de que se utiliza. Não é preciso que os próprios fundamentos subjacentes ao mérito [*desert*] também sejam merecidos, em uma *espiral sem fim*. (2018, p. 291, grifos do autor).

Em outras palavras, segundo a interpretação nozickiana de Rawls, um bom esportista pode ter o mérito de ter treinado seus talentos, mas não tem o mérito de ter os talentos que treinou. Logo, se não mereceu os talentos iniciais, não pode merecer o resultado dos treinamentos⁴⁴. David Schmidtz compara esse raciocínio à “teoria do ‘*Big Bang*’” (2009, p. 52). Para ele, a forma como céticos do mérito (SCHMIDTZ, 2009) como Rawls tratam a questão leva a uma retrospectiva sem fim que só terminaria com a origem do universo. Como nenhuma pessoa é responsável pelo *Big Bang*, ninguém poderia ser de fato merecedor de nada. Esse é um dos motivos pelos quais o liberalismo de Rawls falharia na percepção de Nozick. A afirmação de que boa parte da vida das pessoas é definida por uma espécie de

⁴⁴ Alan Zaitchik demonstrou esse raciocínio com a seguinte colocação: “só se pode merecer Y em virtude de se ter Z se Z for merecido” (1977, p. 373 apud LOGAR, 2013, p. 488, tradução nossa). E, de maneira que complementa essa ideia, Sher escreveu: “se uma pessoa não merece ter X, e X torna Y possível, então essa pessoa não merece Y” (1987, p. 26 apud LOGAR, 2013, p. 488, tradução nossa).

loteria natural tolhe qualquer possibilidade de autonomia e desresponsabiliza os indivíduos. A ideia de que as pessoas não são proprietárias de seus talentos, de acordo com o libertarianismo de Nozick, é uma afronta às liberdades individuais. Para ele, Rawls atribui

tudo o que existe de admirável em alguém a certos tipos de fatores “externos”. Portando, menosprezar a autonomia da pessoa e sua responsabilidade primordial pelas ações que pratica é uma atitude arriscada para uma teoria que, por outro lado, deseja fortalecer a dignidade e autoestima de indivíduos autônomos, principalmente para uma teoria que se baseia tanto [...] nas escolhas que as pessoas fazem. (NOZICK, 2018, p. 277, grifos do autor).

Se Nozick concorda com a crítica à arbitrariedade da loteria natural e rejeita uma distribuição baseada no mérito, poder-se-ia argumentar que a sociedade concebida por ele não seria meritocrática, pois não funciona segundo o modelo “a cada um de acordo com seu mérito”. Na realidade, Nozick crê que o único padrão que poderia ser derivado de sua teoria seria: “de cada um, conforme escolherem; para cada um, conforme forem escolhidos” (2018, p. 206). Isso evidencia que, diferentemente da teoria de Rawls, a teoria da titularidade independe de princípios escolhidos politicamente, ela faz uso de noções pré-política ou pré-institucionais. Sem uma definição do que é legítimo esperar receber da sociedade, as pessoas escolherão e serão escolhidas segundo uma avaliação livre e individual. Nesse caso, as trocas se pautariam nas necessidades e desejos das pessoas. O que se acredita, porém, é que em uma situação de recursos limitados e de conflito de interesses as trocas tenderiam a recompensar alguma ideia de mérito.

Retoma-se o que foi debatido anteriormente⁴⁵. Defendeu-se que as avaliações de mérito operam sempre de maneira comparativa. Assim, diferentemente de situações pré-definidas (em que *A* e *B* merecem receber *X* em virtude de *P*), em uma avaliação de mérito *X* e *P* são variáveis quantitativamente ou qualitativamente. Se *A* realizar a atividade *P* em menor tempo ou de maneira mais eficiente que *B* merecerá (no sentido de *to merit*) receber mais *X*. Pode-se afirmar que uma pessoa *A* é simplesmente mais eficiente que uma pessoa *B*, mas comparativamente ele teve mais mérito e conquistou a troca. Caso houvesse apenas um sujeito que realizasse a atividade de satisfação do desejo as bases do merecimento de uma recompensa seriam outras que não o mérito, pois não haveria escolha para quem realiza a retribuição. Nesse caso, a justificativa do merecimento pode ser simplesmente a necessidade ou a reciprocidade do indivíduo que deseja algo.

⁴⁵ Cf. subcapítulo 2.5 *Rawls e o debate sobre mérito e merecimento* (p. 35)

Pode-se defender, também, que a ideia de criação de valor tem mais relação com a satisfação dos desejos alheios do que com a ideia de mérito. De fato, como concebe Nozick, as trocas na sociedade são reguladas pela geração de bens e serviços, por assim dizer, que correspondem aos desejos existentes. Uma vez que desejos cessam, também os ganhos de quem os estava sanando cessam. Mas, se uma pessoa que satisfaz um desejo é entendida como alguém que, por satisfazer um desejo, está apta a receber algo em troca, essa decisão é uma escolha individual. A diferença entre ser capaz de satisfazer desejos e ser capaz de ter mérito, em termos práticos, é nula. Ambas podem gerar o mesmo tipo de desigualdade social. Do ponto de vista da meritocracia uma pessoa rica seria alguém que satisfaz muitos desejos e, por isso, tornou-se rica; se a pessoa deixar de ser rica, foi simplesmente porque parou de satisfazer os desejos. Além disso, não importa o que a levou a ser capaz de satisfazer desejos. Por isso Rawls se preocupa, previamente, com a justiça da distribuição dos fatores que geram a capacidade de uma pessoa de satisfazer necessidades e desejos e com as condições sociais e fortuitas que fizeram com que alguém fosse capaz de gerar valor, condições essas que só podem existir no âmbito de uma sociedade. Nozick não se importa com essas condições pretéritas, contanto que respeitem a titularidade.

Seguindo a noção de titularidade defendida pelo libertário, poder-se-ia dizer que sendo a propriedade do próprio corpo e dos talentos inerentes ao corpo, independentemente de suas origens, um direito fundamental de cada indivíduo, todos os produtos derivados de um trabalho geram frutos que são como extensões desse corpo e, por isso, propriedades de quem os produziu. O que ocorre é que essa percepção parece desconsiderar o papel dos contextos sociais no desenvolvimento de habilidades e talentos e, ainda mais importante, desconsidera que um talento só é útil dentro de um determinado contexto. A ideia de cooperação social faz jus ao fato de que não se nasce voluntariamente dentro de uma sociedade (JCE, 2003, §1.3). Por isso, diferentemente de Rawls cuja teoria associa igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença logo na estrutura básica da sociedade – esquivando-se do que seria uma sociedade meritocrática (TJ, 2016, §17) –, na teoria de Nozick não existem essas salvaguardas. A teoria da titularidade – a qual não prevê a igualdade de oportunidades, muito menos um princípio distributivo como o da diferença – não pode evitar a objeção de que se tornaria uma sociedade meritocrática.

Ademais, é importante ressaltar que embora Nozick alegue que os talentos enquanto parte dos indivíduos (assim como seus membros, sua personalidade, seus órgãos) não podem ser bens comuns, Rawls, na realidade, deixa nítido que:

[...] o que é considerado um bem comum é a distribuição de talentos naturais e não nossos talentos naturais *per se*. Não é como se a sociedade fosse proprietária dos talentos dos indivíduos tomados separadamente, um a um. Pelo contrário, a questão da propriedade de nossos talentos não se coloca; e caso se colocasse, são as próprias pessoas que são donas de seus talentos: a integridade física e psicológica das pessoas já está garantida pelos direitos e liberdades básicos que constam do primeiro princípios de justiça. (JCE, 2003, §21.3, p. 106-107).

Nozick, então, erra o alvo em sua crítica. Recapitula-se. Nozick aceita que certos fatores aleatórios influenciam a o desenvolvimento de talentos em indivíduos; entretanto, não aceita que esses talentos, ainda que aleatórios não sejam considerados propriedades dos indivíduos que os possuem; quando Rawls permite que se “confisque” (para utilizar um termo de Nozick) esses talentos para o bem público, está violando a liberdade e a autonomia das pessoas. O que ocorre, porém, é que se há algo que é “confiscado”, não são os talentos em si, mas os produtos deles. Quando defende essa intrincada relação entre as pessoas e a sociedade em que vivem, Rawls não pretende que se invada o corpo dos indivíduos na tentativa de coletivizar os talentos. O que ele busca é fazer justiça com aquilo que é produzido socialmente:

[n]a verdade, os mais favorecidos têm direito a seus talentos naturais, como qualquer outra pessoa; esse direito está garantido pelo primeiro princípio, da liberdade fundamental, que protege a integridade da pessoa. E assim os mais favorecidos têm direito a tudo o que possam obter em conformidade com as normas de um sistema equitativo de cooperação social. Nosso problema é saber como esse esquema, a estrutura básica da sociedade, deve ser concebido. De um ponto de vista geral apropriado, o princípio da diferença parece aceitável tanto para o indivíduo mais favorecido quanto para o menos favorecido. (TJ, 2016, §17, p. 124).

A partir de todo o exposto, o que se quer argumentar é que no sistema de distribuição libertário (de aquisição e troca) a criação de valor que gera a troca sempre ou quase sempre estará sujeita ao mérito, pois na competição livre entre dois indivíduos que buscam satisfazer o desejo de um terceiro, aquele que tiver capacidade de satisfazer o desejo da melhor maneira será escolhido. Mesmo quando Nozick afirma que uma pessoa com mais mérito moral não tem que, necessariamente, ser mais recompensada do que uma pessoa com menos mérito moral ele está se referindo à *moral desert* e às bases do merecimento, não ao mérito e suas bases. Ademais, ele está fazendo um juízo de valor a respeito do que gera merecimento e está assumindo uma posição subjetiva de merecimento (baseado, talvez, na virtude) como se fosse objetiva. Mas o ponto da meritocracia é que ela não tem uma regra fixa, pré-determinada, que estipule o que é mérito. Pelo contrário, em uma sociedade de livre mercado, uma pessoa que,

comparativamente a outra, satisfaz mais os desejos e necessidades dos clientes ou consumidores é a pessoa com mais mérito.

Quando se diz que “não importa para Nozick se o mau prospera enquanto o bom sofre; se os gênios são postos de lado para dar lugar aos idiotas; se o preguiçoso enriquece enquanto o trabalhador vive na pobreza” (MULLIGAN, 2019, p. 12, tradução nossa), contanto que sejam respeitados os princípios de aquisição e troca, está-se ignorando que há diferenças entre as bases do merecimento e as bases do mérito. Moralmente, o merecimento do mau pode ser menor do que o do bom, mas em termos sociais e econômicos, de posição e de riqueza, o que importa são as bases do mérito (realização, produtividade, geração de valor).

Isso explicaria uma falácia comum ligada à meritocracia e à ideologia do *self-made man*, qual seja, a de que esforço e trabalho árduo geram recompensa. Mérito não está atrelado diretamente a esforço consciencioso, mas a relação entre esforço e contribuição, no sentido de geração de valor, sendo que este último elemento parece ter um peso muito maior. Ao se associar a ideia de que a aferição do mérito é sempre comparativa, essa falácia é compreendida. Trabalho árduo apenas conta quando o tipo de trabalho que se faz é valorizado e quando o resultado do trabalho de uma pessoa é capaz de satisfazer desejos melhor do que o resultado do trabalho de outra pessoa. É por isso que uma meritocracia, por mais justa que sejam as condições de competição, sempre definirá vencedores e perdedores.

Acredita-se que Nozick não veria um problema nisso, já que essa divisão meritocrática seria apenas uma consequência das escolhas individuais. A teoria de Nozick expressa um individualismo profundo, pois sua concepção de justiça considera a autonomia das pessoas como ponto central do que é justo. Para ele, quando Rawls concebe a sociedade como um sistema de cooperação ele impede que se identifique o que é produto da cooperação social e o que não é. Caso se partisse de uma organização não cooperativa não haveria porque se falar de distribuição dos resultados dos esforços. Nesse sentido, os produtos do trabalho estariam diretamente atrelados apenas à pessoa que se esforçou e os produziu e “nessa situação, é absolutamente evidente quem tem direito a quê, tornando desnecessária, portanto, qualquer teoria da justiça” (NOZICK, 2018, p. 239). Por isso, o pressuposto rawlsianos de sociedade como sistema de cooperação e a consequente redistribuição de recursos sociais realizadas pelo Estado soam para Nozick como violações dos direitos individuais, já que essas intervenções negariam a própria ideia de autonomia.

3.2.3 As interpretações kantianas de Rawls e Nozick e as consequências sobre o mérito

Rawls e Nozick possuem interpretações diferentes a respeito da ideia de autonomia em Kant e sobre a segunda formulação de seu imperativo categórico (do fim em si). No caso de Rawls, a interpretação do imperativo justifica o princípio da diferença; para Nozick, o imperativo justifica a não intervenção do Estado nas liberdades individuais. O principal objetivo de apresentar esse debate é demonstrar como essas interpretações levam a possibilidades diferentes no que diz respeito ao papel do mérito em uma sociedade e demonstrar que uma meritocracia, nos moldes que teria caso fosse derivada da teoria da titularidade, parece ser incompatível com a noção de dignidade kantiana.

Para Kant, a autonomia é o fundamento da dignidade humana (TONETTO, 2013) e diz respeito à criação de leis de um indivíduo para si próprio. Essas leis devem ser compatíveis com o imperativo categórico na formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca *simplesmente* como meio” (GMS, AA 04: 429. 11-12). O respeito à dignidade de si mesmo e de outrem está contido no respeito a essas leis.

Rawls e Nozick percorrem caminhos argumentativos muito diferentes para justificar sua filiação a Kant. Rawls concebe a PO como uma situação ideal de autonomia, pois todas as contingências naturais e sociais, geradoras de heteronomia, são deixadas de fora. Nozick entende que a autonomia está em acordo com a propriedade de si (*self-ownership*).

Nozick vê a propriedade de si como parte da interpretação do princípio kantiano e a propriedade que um indivíduo possui sobre si se estenderia àquilo que adquire por meio do trabalho ou de trocas com outras pessoas, desde que essa aquisição respeitasse os três princípios da titularidade. Nesse sentido, os princípios da aquisição e da transferência poderiam ser reestruturados da seguinte maneira:

(1) cada indivíduo é o proprietário moralmente legítimo de si próprio (de seu corpo e de seus talentos e capacidades); (2) cada indivíduo é o proprietário moralmente legítimo de tudo aquilo que obteve empregando seus próprios talentos e capacidades e/ou por meio da cooperação de outros, ou ainda por meio de transações voluntárias e de contratos válidos com outros, também proprietários legítimos de si mesmos. (VITA, 2000, p. 73).

Contanto que a aquisição de uma propriedade se dê dessa forma, não há que se falar em injustiça e, portanto, não há que se falar em redistribuição. Os princípios da titularidade constituem direitos e “respeitar esses direitos é um aspecto necessário de respeitar o direito

das pessoas de serem tratadas como fins em si mesmas, não como meios para outros” (KYMLICKA, 2006, p. 132). Para Nozick, a intervenção do Estado para redistribuir bens ou talentos que, na verdade, são de propriedade dos indivíduos, é o mesmo que usar esses indivíduos proprietários simplesmente como meios, recursos ou instrumentos para melhorar a vida dos menos privilegiados. Considerar uma pessoa como fim em si seria respeitar sua individualidade e sua autonomia, expressadas nas escolhas e trocas voluntárias que faz. Isso significa que qualquer cooperação que haja na sociedade deve ser voluntária e não pode ser institucionalizada, sobre o risco de violar o princípio kantiano. Aos olhos de Nozick:

a exigência de Rawls de que os bens produzidos pelos talentosos sejam usados para aumentar o bem-estar dos desfavorecidos é incompatível com o reconhecimento da posse de si mesmo. Se possuo a mim mesmo, então, possuo meus talentos. E, se possuo meus talentos, então, possuo qualquer coisa que produza com os talentos possuídos por mim. (KYMLICKA, 2006, p. 133-134).

Se o pressuposto de Nozick para a autonomia é a posse de si, o de Rawls é a igualdade fundamental entre todas as pessoas. Segundo a interpretação kantiana de Rawls, é a situação da posição original com suas imposições restritivas e equalizadoras que viabiliza a verdadeira escolha autônoma. Apenas indivíduos livres de tudo o que é contingencial (seja positivo, seja negativo) podem, de fato, fazer escolhas autônomas. No §40 de TJ, Rawls defende que agir sem considerar as questões contingenciais seria agir na heteronomia. A sorte da loteria natural é vista como um fator externo, o qual um indivíduo não escolhe e que afeta a sua vida e a vida em sociedade. Não serve para a autonomia, pois esta depende da capacidade dos indivíduos definirem seus próprios fins.

Ignorar as contingências é se apegar à heteronomia e não à autonomia. Enquanto indivíduos com histórias, as pessoas estão sujeitas às contingências. Por isso a PO é concebida como uma situação que permite às partes agirem como seres autônomos e não como seres sujeitados pelo acaso: “assim, os homens demonstram sua liberdade e sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade agindo de maneira que teriam aprovado na posição original” (TJ, 2016, §40, p. 317-318).

Para ilustrar o ponto de Rawls, basta imaginar que uma pessoa que nasce em uma família cristã, e desde a infância é influenciada por esses preceitos, não agiu com autonomia na hora de definir sua religião. Se tivesse nascido em outra família, em outro tempo ou em outro local poderia nunca ter proximidade com a fé cristã. As contingências naturais e sociais são, em essência, fatores de heteronomia:

Kant afirmava, creio eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. **Os princípios que norteiam suas ações não são adotados em razão de sua posição social ou de seus dotes naturais;** ou em vista do tipo específico de sociedade na qual ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. **Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo. Ora, o véu da ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos.** As partes chegam a suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência das circunstâncias que originam a necessidade de princípios da justiça. (TJ, 2016, §40, p. 313, grifos nossos).

Rawls assume que partes que podem decidir autonomamente na PO criariam princípios morais que estão de acordo com a dignidade, dentre eles o princípio da diferença. Esse princípio é particularmente importante, pois busca garantir que nenhuma pessoa será utilizada simplesmente como meio. Rawls entende que permitir que pessoas sejam prejudicadas para que outras sejam beneficiadas, é violar esse princípio. Significa que ele considera que cabe ao Estado garantir que a sociedade funcionará como um sistema de cooperação justo, incluindo-se nessa concepção a possibilidade de considerar os resultados dos talentos individuais imerecidos como bens coletivos. Essa intervenção estatal não implica heteronomia, pois ela foi escolhida na PO, em que havia autonomia plena. Depois de levantado o véu de ignorância, as partes farão parte de uma sociedade regida por esses princípios e que, portanto, estará de acordo com a ideia de dignidade kantiana. Não importa se as partes venham a se arrepender do que escolheram e pensem que suas escolhas lhes privaram de liberdade, pois fora da PO estão influenciadas por contingências que correspondem a uma situação de heteronomia. Mesmo discordando do que escolheram na PO as pessoas têm sua dignidade respeitada.

Nozick não adere a uma hipótese contratualista como Rawls. Ele não imagina uma situação prévia hipotética em que há autonomia, pelo contrário, entende que toda decisão racional e voluntária feita por uma pessoa adulta é uma escolha autônoma. Além disso, considera que os talentos são propriedade dos indivíduos e tudo o que deriva deles é, por extensão, também sua propriedade. Para ele, uma intervenção de caráter distributivo sobre os resultados derivados dos talentos configura uma limitação da liberdade, levando a heteronomia. Logo, violar a liberdade de uso dessa propriedade é também violar a dignidade. Respeitados os princípios da titularidade, a liberdade de realizar trocas está de acordo com a dignidade, por mais absurdas que elas possam ser e ainda que levem as situações degradantes para algum dos envolvidos.

É interessante notar como a alegada defesa de Nozick da liberdade parece se direcionar quase que exclusivamente à liberdade dos mais privilegiados socialmente. Os

talentos fortuitos podem servir apenas a seus titulares, mas a força de trabalho de pessoas em situação de vulnerabilidade, em que de fato não se pode acreditar que há escolha autônoma (por exemplo, entre passar fome e ter um subemprego), podem servir aos mais privilegiados sem que se configure uma restrição à autonomia e à liberdade? A escolha, de fato, só existirá para os mais bem posicionados socialmente. Nesse caso, o Estado mínimo libertário seria contrário e não a favor da liberdade. Van Parijs confrontou o tipo de libertarianismo de Nozick com o que denominou de posição “real-libertariana” (1997, p. 191), grupo em que enquadra Rawls. A diferença é que enquanto os primeiros se preocupam com a liberdade formal, estes buscam a maior liberdade real possível. Retomando os termos kantianos, recorre-se ao que escreveu Klein:

[a]ssim, a respeito do salário mínimo estabelecido por lei, um libertariano diria que o Estado está ferindo as titularidades dos indivíduos que participaram do contrato tal como eles escolheram e que tal atitude é paternalista. Um kantiano, por outro lado, veria o Estado atuando de forma republicana, impondo o direito e **garantindo a liberdade** ao impedir que empresas se aproveitem da condição hipossuficiente dos trabalhadores, isto é, o Estado tem o direito de estabelecer as condições mínimas para que uma relação de trabalho não coloque em risco a humanidade, a dignidade e o direito do trabalhador. Há, portanto, uma profunda diferença entre a perspectiva libertariana e a perspectiva kantiana de liberdade. (2017, p. 87, grifos nossos).

Voltando a questão da meritocracia, como já visto, para Rawls ela seria incompatível com a escolha na PO, pois as partes tenderiam a conceber um sistema de igualdade democrática como a mais justa. Refletindo, as partes tenderiam a perceber que em um sistema meritocrático as parcelas distributivas da vida em sociedade seriam definidas por características e fatores que são valorizados em um determinado momento e contexto. Não haveria controle sobre quais seriam essas características e nem sobre quais fatores seriam geradores delas, ocasionando uma sociedade dividida em castas de mérito, entre vencedores e perdedores, de modo que em uma meritocracia a dignidade estaria condicionada à capacidade de uma pessoa de ter mérito.

Aderir a uma sociedade meritocrática na PO é o mesmo que realizar uma aposta, algo que Rawls considera irracional. Ao proporem uma sociedade desse tipo, as partes estariam optando por uma estrutura básica que poderia lhes prejudicar simplesmente por não serem portadores de um talento ou habilidade valiosos, ou seja, escolheriam a partir da crença de que seriam agraciados por tais características, o que as afasta da autonomia e, portanto, da

possibilidade de dignidade. Ao se apoiar na ideia de justiça procedimental pura⁴⁶, como faz Rawls, nota-se que a injustiça escolhida na PO se perpetuará na sociedade.

Na teoria da titularidade, por outro lado, se uma pessoa opta por realizar trocas em razão do mérito isto é uma escolha dela e privá-la dessa possibilidade seria restringir-lhe a autonomia e a dignidade. Isso mostra que Nozick está preocupado com o que entende ser a autonomia nas relações sociais que estão ocorrendo a todo o momento, ao passo que Rawls está preocupado com a autonomia no momento de estruturação da sociedade.

Poder-se-ia novamente dizer que Nozick não atribui ao mérito o papel distributivo, o que de fato ocorre. Mas o que importa para esta argumentação é que o fato de não atribuir esse papel ao mérito, não significa que ele não será o critério escolhido, até porque definir que o mérito não pode ser um critério de justiça seria, nesse caso, violar a autonomia em termos nozickianos. O problema é que para Nozick a capacidade de contribuição de um indivíduo diz respeito somente a ele, como se fosse desligado da sociedade e não fosse influenciado por fatores contingenciais. Ao escolher o mérito como critério de distribuição, uma pessoa ou sociedade estaria se valendo de um valor repleto de contingências fortuitas e formado a partir da heteronomia. A recusa em aceitar o peso material das contingências fragiliza o sentido da autonomia, responsabilizando os indivíduos por seus destinos sem levar em conta os fatores alheios à vontade e possibilitando que alguns se beneficiem da miséria e da derrota de outros. Dessa forma, permite-se que uns tratem outros *simplesmente* como meios para se tornarem mais ricos ou vencedores. Isso vai de encontro ao que Kant defendia, pois

algo que possui dignidade tem esse valor de maneira **incondicional**, isto é, independente do fato contingente de algumas vezes ser útil ou desejado. Pode-se afirmar que as coisas que possuem um mero preço têm um valor que é dependente da sua utilidade. Seu valor está condicionado à qualidade de ser útil. Por outro lado, as coisas que dependem de um sentimento individual possuem um valor afetivo. Estas também possuem um valor condicional, pois dependem desse sentimento de afeição para serem valorizadas. (TONETTO, 2013, p. 184-185, grifos nossos).

Condicionar a dignidade humana a uma avaliação de mérito, portanto, é incompatível com a moral kantiana, pois “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (GMS, AA 04: 434. 32-34). Para Kant “algo com um valor incomparável não pode ser destruído ou prejudicado em nome de um fim que possui valor relativo. Se a dignidade é um valor incomparável, então, ela não

⁴⁶ Cf. subcapítulo 2.2 *A aplicação do contrato: a justiça procedimental pura e a estrutura básica da sociedade* (p. 17).

pode ser trocada por um objeto que possui um preço de mercado”. (TONETTO, 2013, p. 186). Para garantir que esse condicionamento da dignidade derivado da ideia de mérito e merecimento não ocorrerá, Rawls a exclui já na PO, impedindo que tenha efeitos na sociedade constituída. Nozick, apesar de concordar que os fatores contingenciais são imerecidos, permite que eles ajam como condicionantes da dignidade.

Com isso, tenta-se mostrar que, para Rawls, a dignidade tem um valor absoluto ou incondicional o qual é concretizado pelos princípios de justiça e que não pode ser relativizado por uma ideia pré-institucional de mérito. É a dignidade pautada na igualdade⁴⁷. Sendo esse o caso, para Nozick a dignidade é passível de ser relativizada dada à sua interpretação de autonomia individual e o mérito é um dos fatores capazes de gerar essa relativização. Ou seja, o mérito tem potencial de condicionar a dignidade. Como exemplificado anteriormente, se não houver algo como um direito instituído de não passar fome, uma pessoa faminta pode precisar gerar algum valor para então ser reconhecida como tendo algum mérito que seja trocado por alimento⁴⁸. Sua dignidade está condicionada à criação de valor para outra pessoa e ela pode ser tratada *simplesmente* como um meio, quando, na verdade, para Kant:

a dignidade é um valor que não depende de nenhuma condição [...] Kant atribui à humanidade um valor que não diminui nem aumenta em virtude do que a pessoa de fato faz. Por ser um valor incondicional, a dignidade não depende das ações do indivíduo. (TONETTO, 2013, p. 191-192)

A verdadeira autonomia, presente na PO, leva a uma sociedade justa, enquanto a heteronomia das contingências sociais promove injustiças. Não é preciso ser partidário da teoria do “*Big Bang*”, como sugere Schmidtz, para aceitar a ideia segundo a qual as pessoas são afetadas e têm vantagens derivadas do acaso e do simples fato de nascerem em uma determinada sociedade. Ao aceitar verdadeiramente essa noção, Rawls articula melhor os preceitos kantianos e compreende a sociedade como um sistema cooperativo e não regido pela máxima *cada um por si*. Sendo assim, o melhor arranjo social para um indivíduo é aquele que for o melhor arranjo para todos, de modo que pessoas mais privilegiadas não se valham das menos privilegiadas para viver melhor:

⁴⁷ Como explica Cristina Feroni Consani, “existe a ideia igualitária de dignidade humana, compreendida como um valor investido em toda pessoa humana, independentemente de status ou posição, e que, independentemente do que ocorre com os indivíduos, sua dignidade é inalienável” (2018, p.22).

⁴⁸ Como explica Kymlicka: “é injusto que os naturalmente desfavorecidos morram de fome simplesmente porque não têm nada a oferecer aos outros na troca livre, ou que as crianças não tenham assistência médica ou educação apenas por que nasceram em uma família pobre. Portanto, os igualitários liberais dão preferência à tributação das trocas livres para compensar os desfavorecidos natural e socialmente” (2006, p. 123).

[c]onsiderar as pessoas como fins em si mesmas nos arranjos fundamentais da sociedade significa aceitar abdicar de ganhos que não contribuem para as expectativas de todos. Em contraste, considerar as pessoas como meios significa se dispor a impor perspectivas de vida ainda mais baixas às pessoas menos favorecidas, em benefícios das expectativas mais altas de outras. (TJ, 2016, §29, p. 221).

Para Nozick essa forma de cooperação social e o princípio da diferença equivaleriam a usar as pessoas como meios, sendo esta uma interpretação equivocada que Rawls teria feito de Kant. Negar a possibilidade de uso dos talentos inatos exclusivamente para si seria como negar a alguém a propriedade de si. Rawls restringiria a liberdade e privaria as pessoas de autonomia. Contudo, é a interpretação de Nozick sobre Kant que parece estar equivocada nesse ponto, pois não é através do direito à propriedade – nem mesmo à propriedade de si – que se funda a liberdade e a autonomia. Como afirma Klein:

O Estado deve garantir por meio de leis e também pela atuação do governo que todos os indivíduos tenham o seu direito à liberdade assegurado. Para Kant, o direito à propriedade não é o direito mais fundamental do estado de direito, pois o direito fundamental é o de que todos os indivíduos tenham assegurado o seu direito inato à liberdade e que eles possam encontrar formas de atualizá-lo, ou ainda, o direito à propriedade privada não prevalece sobre o direito material de todos os indivíduos de terem acesso à justiça e de terem condições de exercerem o seu direito inato à liberdade. Por essa razão que o Estado republicano kantiano não é um Estado mínimo [...]. (2017, p. 79).

Relembrando os sistemas de liberdade natural e igualdade liberal citados por Rawls (§12), ambas essas interpretações apresentam sociedades com tendências individualistas e em que a ação do Estado seria legítima somente na medida em que não criasse obstáculos institucionais para ninguém, no primeiro caso, e garantisse equidade de oportunidades, no segundo caso. Em ambos, o uso dos dotes sociais e naturais diz respeito somente a quem os possui, o que Nozick defende ser coerente com a autonomia. Essa interpretação leva a crer que:

O talento e a qualificação, diversamente da propriedade dos meios de produção ou de bens imobiliários, são recursos que cada um carrega dentro de si mesmo – em seu cérebro. Por isso, torna-se mais fácil e natural aos mais qualificados sustentar que, se eles se apoderam de quinhões distributivos maiores, isso se deve a atributos que são irredutivelmente individuais – e, possivelmente, até mesmo inatos. Daí a distância é pequena para se considerar, do lado dos ganhadores, que essas vantagens são “merecidas” e refletem um valor individual maior e, do lado dos perdedores, que o insucesso é reflexo de um valor intrínseco mais baixo. (VITA, 2000, p. 247-248).

Como visto, essas ideias de liberdade e autonomia coerentes com o libertarianismo de Nozick parecem não encontrar respaldo em Kant. Rawls, por outro lado, elabora uma estrutura social em que as instituições agiriam em prol da garantia da liberdade igual a todos, mesmo que para isso seja necessário uma forte presença estatal. Se, para Kant, a liberdade deve ser assegurada mesmo que isso exija “[...] que mais impostos sejam cobrados dos ricos para alimentar aos pobres [...]” (KLEIN, 2017, p. 81), então Rawls parece ter mais razão que Nozick nessa disputa.

Para Rawls, um talento, ainda que seja parte constituinte do indivíduo, não pode servir como fonte legítima de demanda para certo tipo de sociedade, pois ele só existe dentro de um contexto social. Não há talento com valor intrínseco, um talento é uma aptidão com valor social (GONÇALVES NETO, 2011). Quando o véu da ignorância neutraliza esses talentos para a escolha dos princípios, ele viabiliza a possibilidade de escolha com autonomia. Os princípios de justiça são escolhidos sem que “nenhuma dessas contingências apare[ça] como premissa no raciocínio para deduzi-lo” (TJ, 2016, §40, p. 315).

Uma vez que não são apenas as qualidades das partes que são deixadas de fora na PO, poder-se-ia argumentar que pessoas com doenças graves ou com deficiências poderiam sair prejudicadas se não soubessem o que lhes aflige no momento da escolha dos princípios. O que ocorre é que, desconhecendo se têm ou não uma condição de saúde que as debilite, as partes escolheriam viver em uma sociedade em que pudessem desenvolver o máximo de liberdade apesar desta condição. Assim como as partes escolheriam viver em uma sociedade em que pudessem usufruir do máximo de liberdade sem serem extremamente talentosas ou de classes privilegiadas.

Apenas quando se é separado dos fatores externos e fortuitos (classe social e talentos naturais) é que de fato se pode decidir com autonomia. Um indivíduo que sabe que será rico ou inteligente está vinculado e sujeito⁴⁹ a essas questões tanto quanto um indivíduo que sabe que será pobre ou fisicamente incapaz. Como ambos os tipos de pessoas compartilham a mesma sociedade e, se pudessem escolher, certamente não escolheriam ser pobres ou incapazes, então esse fator deve ser levado em conta pela estrutura básica. Os dotes são contingenciais; se pudessem, todas as pessoas escolheriam os ter. Por isso não é justo que alguns afortunados façam uso dos seus dotes apenas para si. Aqui reside o valor do princípio

⁴⁹ Pode soar estranho dizer que uma pessoa está sujeita a uma característica positiva. O ponto é que se suas decisões são vinculadas a essa característica (como também seriam as decisões de alguém sem elas), então essa decisão carece de autonomia.

da diferença e da ideia de Rawls de que a distribuição dos talentos deve ser compreendida como um bem comum.

É justamente por considerar os fatores contingenciais que formam e diferenciam as pessoas para além de suas vontades e intenções é que Rawls afirma a possibilidade de autonomia. Ninguém faz nada para ter sorte, nascer em uma família rica, ter genética privilegiada. Não há autonomia nenhuma nessas situações lotéricas. Tampouco, para Rawls, há autonomia na capacidade ou no potencial de se esforçar ou de adquirir um talento. Porém, certamente há algum grau de autonomia na escolha de treinar ou não um determinado talento, de usar ou não o potencial, de aceitar ou não se esforçar. É para estimular essas escolhas que ocorrem após a PO que Rawls aceita desigualdades consistentes com o princípio da diferença (JCE, §22) e é exclusivamente para influir nesse tipo de escolha que pode existir uma noção de mérito. O uso do mérito enquanto forma de incentivo aos talentos será tema do próximo capítulo.

4 A ARTICULAÇÃO DO PONTO DE VISTA POLÍTICO: A ACEITAÇÃO DO MÉRITO COMO UM VALOR RELATIVO

O objetivo deste capítulo é destacar o papel das desigualdades na teoria de Rawls mostrando de que maneira a noção de mérito poderia ser articulada em uma sociedade justa. Esse intuito é realizado a partir de duas propostas de interpretação. Primeiramente, faz-se uma leitura segundo a qual haveria uma antropologia liberal implícita em Rawls, a qual o levaria, secundariamente, a usar o princípio da diferença para institucionalizar a solidariedade, isto é, incluir o princípio da fraternidade ao lado da igualdade e da liberdade.

Como se tentou demonstrar no capítulo anterior, o mérito não é um valor absoluto. Uma vez que todas as pessoas são iguais, e estabelecem o contrato social a partir dessa característica, não é razoável que um indivíduo receba bens sociais para além do que é legítimo esperar, ainda que reivindique esse excedente baseado no que entende ser seu mérito. Seja esforço ou contribuição. A crítica ao mérito do ponto de vista moral aponta para o valor da igualdade.

Apesar de o mérito não poder ser um valor absoluto, há ainda espaço para que seja um valor relativo. Se as pessoas sabem que têm talentos diferentes, aptidões diferentes e possibilidades de contribuir com o desenvolvimento da sociedade de formas diferentes, é provável que também tenham o desejo de receber parcelas distributivas diferentes e esse desejo é compatível com as expectativas legítimas derivadas do contrato social. Trata-se, assim, de uma expectativa que está inserida nos arranjos institucionais e que aponta para a possibilidade de desigualdades justas.

Esse capítulo buscará evidenciar o papel das desigualdades entre os indivíduos na teoria da justiça e a forma como as instituições se valem dessas desigualdades para aumentar o bem-estar geral da sociedade. Argumentar-se-á que essa articulação resulta na institucionalização da solidariedade e na aceitação de um tipo de mérito solidário, mesmo se os indivíduos, não apenas na posição original, mas em suas vidas reais, forem autointeressados.

As interrogações que movem o debate aqui apresentando giram em torno de questões como: se a solidariedade é o laço que une indivíduos em uma comunidade, que lhes dá obrigações mútuas de ajuda e apoio, como Rawls poderia criar uma sociedade solidária partindo de uma característica tão individualista quanto o autointeresse? De onde viria a coesão social? Como uma teoria liberal, que recorre a um sujeito autointeressado pode gerar

justiça social e cooperação e não simplesmente uma sociedade altamente competitiva e meritocrática?

O que se tentará demonstrar é como o autor caminha do autointeresse para a solidariedade. Este capítulo começará com uma análise da forma como Rawls usa o individualismo – aqui chamado de antropologia liberal, totalmente compatível com a ideia de mérito e meritocracia – para alcançar a solidariedade e a cooperação social – já não mais compatíveis com a meritocracia, mas ainda articuladas por uma noção de mérito, porém, com fins solidários⁵⁰.

4.1 A ANTROPOLOGIA LIBERAL E A QUESTÃO DOS INCENTIVOS

Antes de tratar da possibilidade de uma antropologia liberal em Rawls e do problema do incentivo é preciso fazer duas ressalvas. Primeiro, que não se está aderindo à ideia de atomismo presente na crítica de Sandel a Rawls. O que se pretende dizer é que, ainda que seja sociável (que haja uma “natureza social na humanidade”, como afirma Rawls em algumas seções dos capítulos VIII e IX de TJ), não há porque crer que o ser humano é naturalmente generoso ou solidário, sobretudo quando se trata da convivência em sociedade, um agrupamento mais amplo do que uma comunidade e onde não há laços culturais fortes entre os indivíduos. Supõe-se que na concepção liberal do eu também haveria um componente antropológico que diz respeito a um desejo de se autodesenvolver, sem, porém, que esse autodesenvolvimento seja congruente com o bem da sociedade. Ao menos não necessariamente⁵¹. Em outras palavras, o indivíduo não é um ser isolado, mas pode considerar que é; nem é independente da sociedade, mas pode desejar ser.

Entende-se, por outro lado, que caso o ser humano fosse apenas autocentrado, caso suas motivações fossem sempre direcionadas para seu próprio bem, sentimentos como o amor, a amizade e o senso de justiça (TJ, 2016, §75) não encontrariam solo fértil na

⁵⁰ Em *A democracia na América*, Tocqueville já havia notado a existência de uma noção semelhante a esta, a qual chamou “doutrina do interesse bem compreendido” (2004, p. 147-150). Segundo tal doutrina, um indivíduo é capaz de compreender a relação entre o bem da sociedade e seu próprio bem, em uma espécie de egoísmo esclarecido. Paradoxalmente, a história dos EUA, principal exportador da meritocracia em sua versão *self-made man*, contida no “sonho americano”, também pode ajudar a explicar a compatibilidade entre solidariedade e retribuição por méritos como forma de se alcançar o bem comum. Evidentemente, em Tocqueville se trata de uma descrição, ao passo que o proposto neste trabalho diz respeito a um aspecto normativo da teoria de Rawls.

⁵¹ Outra abordagem que poderia ser explorada a esse respeito seria interpretar a teoria de Rawls segundo a ideia de *sociabilidade insociável* de Kant. Não à toa, Catherine Audard afirma que Rawls “evoca a abordagem kantiana da ‘insociável sociabilidade humana’” (2000, p. XXIX). A ideia é que haveria na humanidade uma inclinação para a socialização e uma propensão para o isolamento (KLEIN, 2013). Um estudo mais pormenorizado sobre esse ponto não cabe a este trabalho, mas parece ser digno de atenção. Sobre isso, Cf. Klein (2013).

psicologia humana. A capacidade de agir em reciprocidade a um ato de afeto ou solidário viabiliza a sociabilidade humana. Por isso, opta-se por uma leitura que abarca tanto um potencial individualista quanto um potencial social nas pessoas. Ambas as características parecem estar presentes na teoria rawlsiana. Mas, sendo o amor, a amizade, a reciprocidade, o senso de justiça e a capacidade de cooperação noções mais compatíveis com uma sociedade justa em termos rawlsianos do que o egoísmo e o individualismo, entende-se que é não apenas razoável, mas necessário que as instituições sociais sejam capazes de fazer aflorar (ainda que por mecanismos de incentivo) esses sentimentos e atitudes. Segundo Rawls:

[n]ão se deve entender de maneira trivial a sociabilidade dos seres humanos. Ela não implica apenas que a sociedade é necessária à vida humana; ou que, ao viver em comunidade, os seres humanos tenham necessidades e interesses que os incentivem a trabalhar juntos em troca de vantagens mútuas de certas maneiras específicas, permitidas e incentivadas pelas suas instituições. Nem é expressa pelo truísmo de que a vida social é uma condição para desenvolvermos a capacidade de falar e pensar e de participar das atividades comuns da sociedade e da cultura. Não há dúvida de que até os conceitos que usamos para descrever nossos planos e nossa situação, e mesmo para dar voz a nossos desejos e objetivos particulares, quase sempre pressupõem um contexto social, bem como um sistema de convicções e ideias que resultam dos esforços coletivos de uma longa tradição. Esses fatos decerto não são triviais; mas usá-los para caracterizar nossos vínculos recíprocos significa interpretar de maneira trivial a sociabilidade humana. **Pois todas essas coisas são igualmente verdadeiras com relação às pessoas que encaram suas relações de maneira puramente instrumental.** (TJ, §79, p. 644-645, grifos nossos).

A segunda ressalva se faz sobre a necessidade de incentivos na justiça como equidade. Não se está pensando em uma forma de convencer os mais privilegiados (social ou naturalmente) a participar do sistema de cooperação, mas apenas está se considerando que os indivíduos são potencialmente autointeressados (e não atomizados ou descolados da sociedade) e que, em razão da existência da própria sociedade, podem tentar tirar proveito máximo para si. Os incentivos explorados aqui nada mais são do que formas de direcionar os impulsos de autoaprimoramento para o bem comum sejam esses impulsos dos mais privilegiados ou não. O que se pretende dizer é que os talentosos podem (isto é, o esquema social permite que sejam) ser incentivados para aprimorar seus talentos úteis para a sociedade. Não se está falando em um incentivo para beneficiar (novamente) os mais privilegiados, mas um incentivo para a promoção da coesão social⁵². Nesse sentido, incentivar seria aceitar que desigualdades de renda e riqueza são justas para casos em que certas atividades importantes para a sociedade (profissões perigosas, por exemplo) não podem depender de santos ou

⁵² Brighouse (2004, p. 54) também considera essa perspectiva em sua apresentação de TJ.

heróis⁵³ (URMSON, 1958), mas de pessoas comuns que são levadas a realizá-las porque querem ter uma renda maior (e dão preferência a isso e não a realizar outra atividade satisfatória, mas com renda menor).

Ao tratar da questão dos incentivos em Rawls, é preciso mencionar brevemente as críticas de G. A. Cohen⁵⁴. Basicamente, Cohen (1991, 1995, 1997) defende haver uma contradição ou inconsistência no princípio da diferença. Essa inconsistência ocorreria porque Rawls, ao mesmo tempo em que questiona a moralidade da distribuição baseada em fatores contingenciais, permite que algumas pessoas sejam recompensadas, em termos de incentivos, para usar seus talentos em benefício dos menos privilegiados. Cohen (1991) aceita a construção do princípio da diferença, mas questiona sua aplicação. Para o autor, os naturalmente talentosos seriam duplamente beneficiados: primeiramente pela sorte de serem talentosos e secundariamente pelo reconhecimento desses talentos. São, portanto, beneficiados pela loteria natural e pela sociedade. Além disso, essas pessoas poderiam exigir incentivos por mero capricho, já que caberia a elas escolher aplicar ou não seus talentos, o que implicaria um poder de coerção ou chantagem dos mais talentosos sobre os menos. Essa situação acabaria por minar os outros princípios de justiça. Por isso, Cohen defende que o princípio da diferença depende de um “[...] ethos [igualitário] ou cultura de justiça” (COHEN, 1991, p. 315, tradução nossa), segundo a qual os cidadãos vivem suas vidas particulares também de acordo com a concepção de justiça. Com isso os princípios de justiça não se aplicariam apenas à estrutura básica da sociedade (COHEN, 1997) e haveria congruência entre razoável e racional. Sendo assim,

o princípio da diferença pode ser usado para justificar o pagamento de incentivos que induzem desigualdades apenas quando a atitude das pessoas talentosas vai contra o espírito do próprio princípio da diferença: elas não precisariam de incentivos especiais se estivessem comprometidas de forma inequívoca com o princípio. (COHEN, 1991, p. 268-269, tradução nossa).

⁵³ J. O. Urmson diferencia três tipos de situações em que ações e pessoas são consideradas moralmente santas ou heroicas: quando realizam seus deveres em situações adversas, enfrentando seus medos; quando realizam seus deveres em situações adversas por não sentirem medo; e quando realizam ações que estão para além de seus deveres, isto é, ações supererrogatórias. Ao tratar de incentivos, está se considerando uma situação em que alguém é recompensado para escolher realizar certa ação que, até então, não era seu dever. A ideia é justamente que a sociedade não dependa de santos ou heróis.

⁵⁴ Ao longo de vários anos G. A. Cohen levantou críticas ao alcance do igualitarismo de Rawls. Não cabe a esta pesquisa expor com profundidade o esforço de Cohen, sobretudo em seus aspectos mais específicos (como a análise do princípio de Pareto), os quais demandariam um estudo pormenorizado. Sobre estes pontos, recomendam-se os trabalhos de Williams (1998), Fischer e McClennen (2011), Vita (2008, capítulo 2) e Gargarella (2008, capítulo 3). Há também menção e esse debate relacionando-o com a meritocracia em Borba (2017, p. 68-70).

Defende-se que onde Cohen vê uma contradição da parte de Rawls, há apenas uma articulação política fruto de uma constatação moral. Do fato amplamente aceito de que, moralmente falando, ninguém merece recompensas derivadas da contingência, não implica que não haverá demandas pautadas no uso dos talentos e dos esforços. As aplicações do princípio da diferença (políticas, sociais e econômicas) não seriam capazes de alcançar o status da crítica moral⁵⁵. Rawls compreende o problema moral, mas a resposta prática a ele depende de uma relativização do problema. Por isso dizer que o mérito é aceito enquanto um valor relativo. Ademais, a questão dos incentivos só se torna problemática quando não prevista pela estrutura básica da sociedade e não regulada pelo que é legítimo esperar. Nesse sentido, não parece haver espaço para que os mais talentosos usem suas capacidades para chantagear a sociedade. Tudo o que é legítimo esperar, toda a retribuição aceitável, está amparada pelos princípios da estrutura básica. A chantagem, se entendida como uma espécie de concepção de bem, certamente não é razoável. Em síntese, os arranjos institucionais devem dar conta de situações como essas⁵⁶ sem que seja necessário depender de um *ethos* igualitário ou da aplicação dos princípios para além da estrutura básica. Para Andrew Williams,

[...] é altamente improvável que o *ethos* favorável de Cohen poderia ser representado como uma instituição que incorpora regras públicas ou fornece o que Rawls chama de “uma base comum para determinar expectativas mútuas”. Em vez disso, o *ethos* parece estar fora da estrutura básica. (1998, p. 241, tradução nossa).

Em sua crítica ao *ethos* igualitário de Cohen, porém, Williams afirma que “[...] é improvável que qualquer tentativa de reviver a oposição socialista tradicional à motivação egoísta do mercado apelando à teoria da justiça de Rawls tenha sucesso.” (1998, p. 247, tradução nossa). Como se defenderá mais a diante, pode-se argumentar contra essa declaração de Williams ao se assumir que a fraternidade ou solidariedade prevista no princípio da

⁵⁵ Algo similar talvez aconteça quando se tenta resolver o dilema do bonde (apresentado na nota 4) sob uma perspectiva kantiana. Nesse caso, dizer que toda a vida humana tem dignidade igual não dá uma resposta prática para o dilema, ao menos não uma resposta que a maioria das pessoas gostaria de aceitar. “Para Kant, não se poderia aceitar o sacrifício de um único ser humano para o bem de um número maior. [...] Kant não justificaria puxar a alavanca para desviar o trem e salvar mais vidas matando, todavia, uma pessoa, por meio do argumento de que haveria uma maior quantidade de dignidade preservada” (TONETTO, 2013, p.186). Compreendem-se as razões pelas quais não é justificável puxar a alavanca segundo Kant, mas diante de um caso real imagina-se que haveria grande desconforto às intuições de pessoas comuns. No caso de Rawls, é compreensível que ninguém seja *a priori* merecedor, mas essa constatação não traz respostas simples para as questões distributivas reais. Isso também se dá pela distinção entre teoria ideal e teoria não-ideal de justiça (TJ, 2016).

⁵⁶ Como se verá em 4.3.1, a ideia de um teto de renda, por exemplo, parece adequada a essas questões. Além disso, é preciso sempre lembrar das “implicações distributivas que decorrem da realização do primeiro princípio de justiça [...] em particular aquelas que decorrem da exigência de garantir o ‘valor equitativo das liberdades políticas’. Essa exigência impõe restrições às desigualdades que até mesmo o princípio de diferença autorizaria” (VITA, 2008, p. 63).

diferença não é social, mas cívica, e faz parte das instituições. Não é preciso recorrer à ideia de *ethos* igualitário, tampouco aceitar uma leitura simplesmente egoísta das motivações individuais na teoria de Rawls. Basicamente, segue-se a ideia de que “a justiça institucional é uma condição para desonerar moralmente as escolhas pessoais” (VITA, 2008, p. 69).

Feitas essas ressalvas, esboçam-se alguns argumentos a respeito de uma antropologia liberal em Rawls. Como já sugerido, a ideia de mérito não é totalmente excluída da teoria, mas é relativizada. O que aqui está se definindo como relativização do mérito é a maneira como Rawls incentiva os indivíduos a usar seus talentos por meio de uma desigualdade de renda e riqueza que estimule o trabalho, a produtividade e a contribuição para a sociedade. Como defendido no capítulo anterior, a crítica ao mérito moral implica a recusa de um tipo pré-institucional de mérito, de forma que, para que sejam válidas, as desigualdades devem estar contidas dentro do que exigem as expectativas legítimas. O que se argumenta é: o fato de que existe a possibilidade de se ter vantagens e riquezas desiguais em razão de um melhor desempenho em uma concorrência justa indica que alguma ideia de mérito, por mais fraca que seja, é possível dentro da justiça como equidade.

As pessoas têm espaço para desenvolverem suas concepções de vida boa, mesmo que isso signifique ter mais luxos e confortos que outras pessoas. Enquanto indivíduos, não têm que se sentir obrigados a ninguém e podem se sentir especialmente merecedoras. Para pessoas com essa mentalidade, a igualdade estrita não seria estímulo para trabalhar e contribuir com a sociedade, mas motivo para manter suas habilidades apenas no nível necessário para a manutenção do que está posto. Como esta forma de existência não é particularmente benéfica para uma sociedade, ainda que seja uma forma de existência legítima, Rawls teria se preocupado em definir uma forma de criar incentivos. Em outros termos, por não poder contar com um desejo voluntário de cooperar, Rawls busca desde a posição original contornar possíveis impulsos egoístas dos membros da sociedade. É preciso lembrar que, para Rawls:

[...] embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como, uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque **ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois, para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma parcela menor desses benefícios.** (TJ, 2016, §1, p. 5, grifos nossos).

Por isso há uma concepção de pessoa em sua teoria que serve como artifício metodológico de representação (LP, 2000b, Conf. I, §4) para a elaboração dos princípios de

justiça. Essa concepção, que é política e normativa (RAWLS, 1992, nota 15), é parte da construção hipotética da posição original. Não se configura, portanto, como uma descrição do ser humano real. Como define Rawls, “a justiça como equidade parte da ideia de que a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação, e adota uma concepção de pessoa adequada a essa ideia” (RAWLS, 1992, p. 37). Ao adotar uma concepção política de pessoa e não descrever como as pessoas reais são (JCE, 2003, §23), Rawls está sendo coerente com o fato de que a PO é um experimento hipotético. Esse é um dos elementos que indica a normatividade da teoria rawlsiana. A preocupação do filósofo é de prescrever princípios e não descrever a forma como seres humanos se relacionam e sociedades se constituem de fato. Apesar disso, sugere-se uma interpretação em que existem também elementos descritivos na teoria, são eles o *Princípio Aristotélico* (TJ, 2016, §65) e a possibilidade de que as pessoas podem necessitar de incentivos para agir em prol da sociedade (no sentido de união social de uniões sociais).

Esses elementos parecem apontar para uma antropologia liberal implícita⁵⁷ que justifica a existência do princípio da diferença enquanto uma permissão para desigualdades que incentivem as pessoas a treinarem seus talentos mais úteis à sociedade. Em outros termos, se houver uma natureza humana é possível considerar que ela também contenha elementos individualistas e autocentrados e não tenda naturalmente à solidariedade.

Essa suposição talvez possa ser defendida a partir do que Rawls denomina de *Princípio Aristotélico*. Para o autor: “o Princípio Aristotélico é um princípio de motivação. Trata de muitos dos nossos desejos principais e explica por que preferimos fazer algumas coisas e não outras, exercendo constante influência sobre o fluxo das nossas atividades.” (TJ, 2016, §65, p. 528). Esse princípio, como descrito, explica que tipos de atividades motivam as

⁵⁷ A inspiração para essa ideia veio da leitura de um material didático do professor Alessandro Pinzani. Em sua apresentação da teoria de Rawls, Pinzani menciona que o princípio da diferença tem um papel de influenciar o uso dos talentos em prol do desenvolvimento social e econômico: “em outras palavras: se os preguiçosos ou os indivíduos sem talento receberem a mesma quantidade de bens primários do que os indivíduos ativos e talentosos, estes últimos – sendo racionais – deveriam deixar de usar seus talentos e de engajar-se em suas atividades. Emerge aqui uma antropologia implícita, pela qual os indivíduos só se empenhariam numa atividade ou desenvolveriam seus talentos numa ótica de racionalidade instrumental e calculista: uma antropologia tipicamente liberal e neoliberal” (PINZANI, 2015, p. 130). É importante frisar que não se concorda com o adjetivo neoliberal para descrever a teoria de Rawls. O que se busca, efetivamente, é desdobrar e expandir a ideia de antropologia liberal implícita, demonstrando que ela, quando articulada pelas instituições sociais, é capaz de gerar resultados solidários. Ao longo desta pesquisa encontrou-se a noção de antropologia liberal associada à Rawls apenas em Pinzani e Brown – “Rawls compartilha a posição liberal fundamental de que os indivíduos e os ‘povos’ têm interesses que têm o direito de perseguir usando sua capacidade de ação racional; quando ele escreve sobre ‘os homens como eles são’, ou ‘as leis de nossa natureza’ no contexto de uma utopia racional, é essa antropologia liberal que ele tem em mente” (2002, p. 19, tradução nossa). Ainda assim, considerou-se válida a tentativa de análise e incorporação desse conceito à teoria rawlsiana.

peças a se aperfeiçoarem e se autodesenvolverem, ou seja, o que as leva a treinar e melhorar seus talentos e aptidões naturais ou sociais:

[a]o aceitar o Princípio Aristotélico como um **fato natural**, em geral será natural, à luz das outras suposições, cultivar e treinar capacidades maduras. Os planos máximos ou satisfatórios são planos que quase com certeza permitem fazê-lo em medida significativa. Não só existe uma tendência nessa direção postulada pelo Princípio Aristotélico, mas os simples fatos da interdependência social e a natureza dos nossos interesses mais estritamente interpretados nos inclinam na mesma direção. Um plano racional – limitado, como sempre, pelos princípios do justo – permite que a pessoa se desenvolva, contanto que as circunstâncias permitam, e exerça tanto quanto possível suas capacidades realizadas. Ademais, seus associados provavelmente apoiarão essas atividades, pois promovem o interesse comum e também porque desfrutam delas como demonstrações de excelência humana. Na medida em que se deseja a estima e a admiração dos outros, as atividades favorecidas pelo Princípio Aristotélico são boas também para as outras pessoas. (TJ, 2016, §65, p. 530, grifos nossos).

Se Rawls acredita que as pessoas tem essa natureza, então se pode dizer que ele é, nesse aspecto, adepto de uma antropologia liberal que entende que as pessoas vão agir segundo seus interesses, sendo o autodesenvolvimento um desses interesses. Não é tanto a definição do Princípio Aristotélico que importa, nem se ele é de fato preciso para explicar a motivação humana, mas o fato de Rawls considerá-lo relevante para sua teoria. Parece que Rawls é sim influenciado por certa descritibilidade das características humanas. Denis Coitinho Silveira explica que “os planos racionais de vida devem levar em consideração o princípio aristotélico, pois ele é uma característica dos desejos humanos, isto é, o princípio aristotélico caracteriza a natureza humana [...]” (2008, p. 206). Além disso, frisa que esse princípio “[...] está ligado com o bem primário da auto-estima e ocupa um lugar de destaque na psicologia moral que está pressuposta na teoria da justiça como equidade” (SILVEIRA, 2008, p. 206). Assim, estaria presente na natureza humana o desejo de se autodesenvolver, desejo esse que pode tender a uma postura autocentrada e individualista.

Se essa suposição for correta ela poderia ter como consequência a necessidade de haver incentivos para que os indivíduos exercessem seus talentos em prol da coletividade (ou seja, a falta de inclinação natural à solidariedade). É interessante notar como Rawls aborda esse princípio de maneira muito diferente do que faz com outros aspectos nitidamente normativos de sua teoria, por exemplo, quando escreve:

[p]ode-se objetar que não há nenhuma razão para supor que o Princípio Aristotélico seja verdadeiro [...] Mas o princípio parece amparado por muitos fatos da vida cotidiana, e pelo comportamento de crianças e de outros animais superiores. Ademais, parece suscetível a uma explicação evolucionista. A seleção natural deve

ter favorecido as criaturas a respeito das quais esse princípio é verdadeiro. (TJ, 2016, §65, p. 533).

O que se pretende mostrar ao evocar esse princípio é que os seres humanos naturalmente tendem a seguir o Princípio Aristotélico e se desenvolver de acordo com seus maiores interesses, sejam eles voltados para si, sejam eles voltados para a coletividade. Samuel Freeman explica que:

[e]ste princípio envolve uma afirmação um tanto substancial sobre a natureza humana. Basicamente, diz que desejamos exercer nossas capacidades superiores e queremos nos envolver em atividades complexas e exigentes para nosso próprio bem, contanto que estejam dentro de nosso alcance. (2003, p. 289, tradução nossa).

Torna-se possível, então, considerar que para que as pessoas sejam motivadas a desenvolver habilidades especificamente boas para a sociedade é preciso que haja incentivos, caso contrário desenvolverão apenas as habilidades que lhes for mais conveniente (o que é absolutamente permitido e resguardado pelo primeiro princípio). Argumenta-se, então, que o princípio da diferença auxiliaria a canalizar a tendência de autodesenvolvimento humano, quando autocentrada, para que seja socialmente benéfica.

Usando o exemplo da orquestra de Rawls (TJ, §79 e LP, VIII, §6)⁵⁸, imagina-se que a antropologia liberal descreveria pessoas que têm o interesse de serem as melhores instrumentistas possíveis e que, inclusive podem querer ser melhores que as outras pessoas e reconhecidas por isso. Mas, no caminho de se tornarem exímias musicistas, essas pessoas encontrariam dois problemas: se tentassem aprender a tocar todos os instrumentos da orquestra descobririam que suas habilidades seriam no máximo medíocres em todos eles; e, ao se tornarem excelentes em um só instrumento, não teriam muito que fazer com essa habilidade se não houvesse outros tantos músicos excelentes tocando outros instrumentos para acompanhá-las. Sendo assim, todas as pessoas interessadas concluiriam ser necessário focar seus talentos e esforços em um instrumento específico, considerando que as outras estudarão outros para que, ao fim, componham uma orquestra. Como explica Rawls:

[...] embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social viabiliza para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente com

⁵⁸ Nesse exemplo, Rawls apresenta uma situação em que certo número de pessoas participa de uma orquestra. A ideia é que para se formar uma orquestra é preciso ter diversos músicos tocando diferentes instrumentos. A cooperação é uma necessidade para atingir o fim almejado.

relação a como são distribuídos os maiores benefícios produzidos pela cooperação, pois, para perseguir seus objetivos, cada qual prefere uma fatia maior a uma fatia menor desses benefícios. (TJ, 2016, §22, p. 153).

Na PO, o autointeresse está presente para garantir uma cooperação mais segura, independentemente das intenções dos indivíduos. Nesse sentido, o autointeresse serve como denominador comum mais propenso a gerar cooperação. Caso Rawls concebesse a PO com partes que colaboram voluntariamente umas com os planos de vida das outras, mesmo que isso as prejudicasse, não haveria porque criar princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Esse é um dos elementos citados no primeiro capítulo⁵⁹ para diferenciar a proposta de Rawls de uma sociedade comunista, em que a propensão natural seria de cooperação. Em outros termos, na PO: “as condições não são as de um mosteiro, já que as pessoas não têm compromissos altruísticos, e não são as de um paraíso, já que existe relativa escassez de bens” (KUKATHAS; PETTIT, 1995, p. 38). Mas, como se tentou mostrar a partir do Princípio Aristotélico, Rawls parece derivar essa característica também de certa descrição de pessoas fora da PO.

Tendo uma antropologia liberal como um pressuposto, Rawls precisaria de um procedimento que levasse à cooperação a partir de vontades individuais racionais e não de uma pré-disposição das pessoas ao altruísmo. Talvez o autointeresse natural seja um elemento que leva Rawls a escolher princípios de justiça que atuem a partir das instituições e não dos indivíduos. Sendo assim, a justiça social cabe às instituições e não aos membros da sociedade que, no máximo, podem ser caridosos, mas essa é uma condição pessoal da qual a sociedade não pode depender. Para garantir que a sociedade funcione como um sistema de cooperação, Rawls faz uso do princípio da diferença.

Segundo Rawls, seria racional que as pessoas aderissem ao princípio da diferença. Isso significa que distribuições estritamente igualitárias de bens primários não seriam aceitas, pois, apesar de não saberem como são, as partes sabem que as pessoas a quem representam não vão se esforçar para produzir mais bens e riquezas se seu esforço maior for recompensado da mesma forma que o esforço menor (ou menos eficiente) de outros. As pessoas querem receber mais caso se esforcem mais e isso é reconhecido e aceito na PO. O problema é que, as mesmas partes que querem ser reconhecidas pelos seus esforços, não querem que outras pessoas recebam vantagens em razão de fatores contingências derivados da loteria natural. O ponto de consenso, então, é a constatação de que desigualdades arbitrárias são injustas. Como explica Vita, “para o acordo ser alcançado, há uma condição prévia, portanto, a ser satisfeita:

⁵⁹ Cf. subcapítulo 2.5.1 deste trabalho.

a de que ambos concordemos em deixar de lado as pretensões que têm por base desigualdades arbitrárias” (VITA, 1997, p. 139-140). Talvez o cálculo racional feito pelas partes para chegar a esse acordo possa ser expressado da seguinte forma: *eu, podendo ser talentoso, considero legítimo que me beneficie desses talentos, ainda que não os mereça, pois, caso contrário, não os usarei para o bem de outros; porém, podendo ser não talentoso, considero legítimo que outros se beneficiem de seus talentos, ainda que não os mereçam, contanto que, ao fim, eu seja beneficiado por isso*. Mesmo que tenha origem no autointeresse, o acordo na PO é capaz de gerar vínculos entre as pessoas e a sociedade porque é estabelecido nesse consenso sobre as arbitrariedades.

Se as pessoas fossem inclinadas à solidariedade, se estivessem dispostas a agir com altruísmo e mesmo com supererrogação, se não dependessem de um mínimo de reciprocidade para se relacionar, não seria necessário um princípio que ordenasse como as instituições devem distribuir os bens sociais, pois as pessoas naturalmente o fariam. A comunidade cuidaria de seus membros naturalmente. Se assim fosse, outras questões seriam colocadas, tais como: de onde vem essa solidariedade natural? Como se dá a integração social? Ou, ainda, como coloca Ramos:

[c]omo explicar a solidariedade, o senso de justiça, a sociabilidade cooperativa do homem sem pressupor uma certa antropologia informada por princípios morais prévios constituídos a partir da prioridade da ideia de um bem (comunitário) sobre os bens e os interesses dos indivíduos? (2003, p. 518).

Como será visto no próximo subcapítulo, uma antropologia voltada à noção de comunidade e não de indivíduo se aproxima da ideia de eticidade e do comunitarismo. Em Rawls, a integração social ou os laços que vinculam as pessoas na sociedade e as obrigações que possuem uma para com as outras, ou seja, a solidariedade, não deriva, necessariamente, de um senso de comunidade prévio às instituições, mas da própria organização institucional. Em uma sociedade pautada pela justiça com equidade, é seguro afirmar que o senso de justiça garante a compreensão da solidariedade como algo razoável, mas essa compreensão está totalmente vinculada ao processo de estruturação da sociedade.

Rawls apresenta uma situação em que não há um dever ou uma predisposição à solidariedade e constrói em cima disso uma sociedade em que membros cooperam entre si. É como se o autor pensasse: se desse contexto prévio for possível alcançar a cooperação, então ela funcionará em qualquer outro contexto posterior. Essa é a justiça procedimental pura sob a qual Rawls se apoia. Mesmo partindo de uma situação de autointeresse a cooperação é o

resultado certo: a concepção de justiça escolhida pelas partes se mostrará superior ao “egoísmo geral” (LP, 2000b, p. 332). Ou, como resume Otfried Höffe, o contratualismo de Rawls realiza a superação da “[...] alternativa ‘egoísmo ou altruísmo’. Como a vantagem pessoal tem peso, não se carece de altruísmo, e como ela somente se realiza pelo esforço conjunto, fica eliminado um egoísmo que vê as pessoas como meros concorrentes” (HÖFFE, 2003, p. 81-82).

Em síntese, Rawls articularia a antropologia liberal para servir como um mínimo comum para que uma sociedade seja plural e ao mesmo tempo solidária. O individualismo faz com que não seja necessária a existência de laços afetivos ou éticos para justificar a integração social, ainda que eles possam existir. A partir do individualismo, pode-se chegar ao princípio da diferença (porque é a melhor escolha para as pessoas individualmente). O princípio da diferença faz com que a sociedade opere de forma cooperativa e solidária, novamente, independentemente de vínculos éticos entre pessoas ou grupos.

É preciso reforçar o que foi dito anteriormente (Cf. nota 57): não se pretende com essa proposta de interpretação vincular Rawls ao neoliberalismo ou ao libertarianismo. Como demonstrando no capítulo precedente, as diferenças entre Rawls e um libertário como Nozick são demasiado grandes. Em realidade, como demonstra Freeman (2002), falta ao libertarianismo – e ao neoliberalismo como modelo econômico dele derivado, acrescenta-se – algumas características para defini-lo propriamente como uma teoria liberal. Iliberal, para Freeman, seria uma nomenclatura mais correta (e certamente distante do liberalismo igualitário de Rawls).

A leitura que se faz é que Rawls institucionaliza a solidariedade retirando do arbítrio pessoal o poder de ser ou não solidário. É a própria estrutura básica da sociedade que é solidária, ela é parte da razão pública e não depende de uma concepção de bem. A solidariedade se articula por meio de “esquemas de cooperação que satisfaçam o princípio da diferença [...], [os quais] servem para estimular os indivíduos a educar seus talentos e usá-los para o bem geral” (JCE, 2003, §20.4, p. 104). Assim, os resultados dos talentos são distribuídos pela sociedade como comanda o referido princípio, de forma que se constitui uma espécie de função social dos talentos e dos méritos gerado por eles. Cria-se, assim, uma relação entre a antropologia liberal, a noção de mérito e a solidariedade.

Por fim, a questão colocada por Rawls é: “já que esse princípio [Aristotélico] caracteriza a natureza humana tal qual a conhecemos, até que ponto deve receber incentivo e apoio, e como levá-lo em conta na estruturação de planos racionais de vida?” (p. 533-534). A resposta a isso parece ser o princípio da diferença, que faz com que as tendências de

autodesenvolvimento sejam congruentes com o desenvolvimento comum. Se o Princípio Aristotélico pode levar o ser humano para o desenvolvimento pessoal, individualista, o princípio da diferença coloca essa característica a favor da sociedade dando contornos solidários a ela.

Como dito anteriormente, a “natureza humana” (SILVEIRA, 2008) voltada ao autodesenvolvimento não exclui aquilo que Rawls chama de natureza social da humanidade. Ambas são perfeitamente compatíveis. A leitura que se defende aqui é que, independentemente da relação de um indivíduo com seu meio social, cultural ou comunitário, ele tenderá a se autodesenvolver de acordo com o princípio aristotélico. Isso significa que aquilo que uma pessoa considera importante para si em termos de aprimoramento pessoal provavelmente estará vinculado a essas relações sociais, podendo haver casos em que há uma compatibilidade inerente entre autodesenvolvimento e o bem social. Porém, pode haver muitos casos em que isso não aconteça e, aí então, é necessário que os arranjos institucionais cumpram o papel de direcionamento para a congruência entre desenvolvimento pessoal (ideia de bem) e o justo. Assim, “o princípio aristotélico de motivação também pode ser analisado sob o ponto de vista social, isto é, sob o ponto de vista da união social, além do ponto de vista psicológico individual” (SILVEIRA, 2008, p. 207).

O que é importante é não esperar que a sociedade dependa de uma doutrina moral abrangente compatível com o bem comum (LP, conferência V, §7.5) nem de uma essência humana que se satisfaz plenamente com o bem social. Supõe-se que a forma como Rawls descreve o princípio aristotélico permite crer que ele está mostrando como o ser humano individualmente tende a buscar aquilo que mais lhe agrada. A partir disso, Rawls caminha para a sociabilidade, pois mostra como os arranjos institucionais podem ser organizados para o bem comum. Nesse sentido, a sociabilidade – que é natural – é mais bem articulada politicamente quando são feitos esses arranjos. Rawls estaria demonstrando que o ser humano tende ao autodesenvolvimento, e, por isso, aponta os arranjos necessários para se criar uma congruência entre esse tipo autocentrado de desenvolvimento e o interesse público. Imagina-se, como fez Rawls, o caso do contador de gramas:

[...] imaginemos alguém cujo prazer é contar folhas de grama [...]. De resto, essa pessoa é inteligente e possui habilidades realmente incomuns, já que consegue sobreviver cobrando para resolver problemas matemáticos difíceis. A definição do bem nos obriga a admitir que o bem para essa pessoa é, de fato, contar folhas de grama, ou, mais precisamente, seu bem é definido por um plano que dá um lugar especialmente proeminente a essa atividade. (TJ, 2016, §65, p. 535).

Suponha-se que o talento para matemática do contador de gramas possa trazer enormes benefícios para a medicina, por exemplo. Se puder escolher e nada mais for considerado, passará sua vida contando as folhas, é nessa atividade que se satisfaz e se sente em pleno desenvolvimento (cumprindo o princípio aristotélico). Porém, se for devidamente incentivado (seja com reconhecimento, seja com uma retribuição maior de riquezas) é possível que o contador de folhas opte por deixar sua satisfação principal como atividade secundária e volte seus esforços para o desenvolvimento da medicina. Ainda que exagerado, esse exemplo explica porque a sociedade poderia criar arranjos – econômicos, por exemplo – que incentivem o contador de gramas a optar pelo ofício da medicina. A interpretação que se dá para o princípio aristotélico aqui é simplesmente essa e, se estiver correta, tem estreita relação com o princípio da diferença e permite pensar em uma ideia de institucionalização da solidariedade.

Em síntese, as pessoas nascem em determinados contextos e estão atrelados a eles (famílias, comunidades). Nesse sentido, elas podem estar dispostas a usar seus talentos em prol do bem comunitário independentemente de incentivos financeiros (porque os incentivos seriam, então, afetivos). Mas isso não ocorreria, necessariamente, quanto ao bem comum da sociedade, isto é, que vai além dos seus laços afetivos próximos. O incentivo ao qual se refere é simplesmente para fazer boas escolhas e que estejam de acordo com a razoabilidade. Não se trata aqui de um incentivo para escolher os princípios de justiça. São incentivos para que uma sociedade se mantenha estável ao longo do tempo. Por isso:

[e]m vez de prejudicar o talento, Rawls faria com que vencedores e vencedoras compartilhassem a vitória com as pessoas menos afortunadas do que eles e elas. Não faça os melhores corredores calçarem tênis de chumbo; permita que corram em velocidade máxima. No entanto, reconheça com antecedência que as vitórias não pertencem somente a essas pessoas. **Incentive quem tem talento a cultivar e exercitar seus talentos, mas compreendendo que as recompensas colhidas por esses talentos no mercado deveriam ser compartilhadas com a comunidade inteira.** Rawls chama esse modo de lidar com talentos desiguais de ‘princípio da diferença’. Ele parte da meritocracia, não impedindo pessoas talentosas de exercitarem seus talentos, mas nega que seja mérito delas ou que mereçam recompensas resultantes desses talentos na sociedade de mercado. (SANDEL, 2020, p. 189, grifos nossos).

Entende-se que deve haver uma regra como o princípio da diferença que estrutura as instituições sociais de maneira solidária ou fraternal. Como explica Vita, “enfrentar as desigualdades geradas por ‘Talento’ requer a realização institucional de uma ideia de fraternidade” (2008, p. 54). É nesse sentido que se defende que os incentivos são necessários

e aparecem em Rawls como uma forma de institucionalização da solidariedade ou como uma forma de usar os méritos de forma solidária. Assim, reconhecer o mérito é uma forma de incentivo para que indivíduos realizem certas atividades, mas não uma justificativa moral de que esses indivíduos são melhores ou mais merecedores do que outros, tampouco é uma forma de garantir uma retribuição acima do que prevê as expectativas legítimas. Mérito nada mais é do que o reconhecimento institucional de que uma pessoa tem um talento valioso para a sociedade. Como dito anteriormente, não há valor pré-institucional inerente a essa ideia.

4.2 A IDEIA DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA SOLIDARIEDADE

Tentar-se-á demonstrar como a solidariedade se manifesta por meio do princípio da diferença. A ideia é que uma sociedade que permita desigualdades com o propósito de incentivo para o uso dos talentos pode ser justa, contanto que essa seja uma previsão publicamente conhecida e aceita. Nesse caso, há sim o reconhecimento de méritos, mas o propósito deste reconhecimento é aumentar a estima social de um indivíduo cuja atividade é capaz de aumentar a distribuição de bens primários para todos os membros da sociedade. O mérito, assim concebido, não leva a uma meritocracia, mas a uma sociedade cooperativa. O mérito teria uma finalidade solidária.

Arto Laitinen e Anne Pessi exemplificam a ideia de institucionalização da solidariedade, de maneira que se torna mais fácil compreender como essa proposta poderia ser observada em Rawls e, inclusive, justificada a partir dele. Eles explicam:

uma questão essencial para a solidariedade em nível de sociedade é como os vários bens são distribuídos. Nesse âmbito, os tópicos mais centrais são a distribuição de renda, os serviços sociais e a tributação. Por exemplo, nos Estados de bem-estar nórdicos o alto nível de tributação e de serviços sociais é justificado por meio da solidariedade. Então, **em vez de a distribuição de renda se basear na caridade voluntária, o direito de cada indivíduo à renda básica e condições de vida toleráveis foi institucionalizado.** (LAITINEN; PESSI, 2014, p. 9, grifos nossos, tradução nossa).

A solidariedade é parte dos arranjos construídos politicamente para se formar uma sociedade justa. A solidariedade, nesse caso, é institucional e independente de manifestações pessoais como o altruísmo, a filantropia ou a caridade. Essa distinção entre solidariedade enquanto uma manifestação das instituições públicas – portanto condizente com a ideia de justiça social – e práticas privadas, como a caridade, é central. A esse respeito, Sevinç explica que:

identificar solidariedade apenas como a disposição de apoiar o outro obscurece a distinção entre solidariedade e caridade. Embora tanto na solidariedade quanto na caridade uma preocupação positiva com o bem-estar dos outros esteja presente, na solidariedade a preocupação decorre das relações recíprocas entre os indivíduos, e envolve igualdade e um senso de unidade entre eles. Ao contrário, na caridade, a preocupação é direcional e caracterizada como uma questão de benevolência individual e boa vontade. (2015 p. 41, tradução nossa).

Ainda nesse sentido, chama a atenção uma breve colocação feita por Nozick em uma nota de rodapé de *Anarquia, Estado e utopia*: “a justiça não deve ser amenizada pela compaixão? Não por meio das armas do Estado. Quando pessoas físicas decidem transferir recursos para ajudar os outros, isso está de acordo com a concepção de justiça com base na titularidade” (NOZICK, 2018, p. 449). Em contraposição a essa colocação, poder-se-ia apresentar o raciocínio a favor da ideia de fraternidade como um princípio norteador das instituições públicas feito por Rawls:

o princípio da diferença parece de fato corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, a ideia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação. [...] Às vezes se acredita que o ideal de fraternidade envolve laços de sentimento e afeição e que não seria realista esperar que existissem entre os membros da sociedade em geral. [...] Muitos acham que ele não tem lugar nas questões políticas. Contudo, se for interpretado como um princípio que abarca os requisitos do princípio de diferença não é uma concepção impraticável. (TJ, §17, p. 126-7).

Enquanto Nozick relega qualquer tipo de atitude não individualista ao campo do privado, Rawls, sem invadir a individualidade, é capaz de articular a solidariedade institucionalmente. Filantropia e justiça social são formas diferentes de atacar um problema semelhante: o sofrimento humano (seja derivado da pobreza material, seja pelo mau desenvolvimento do autorrespeito). Mas enquanto Nozick deixa essa questão a cargo da escolha de cada pessoa, Rawls entende que cabe a uma sociedade bem-ordenada lidar com isso.

Sendo assim, a justiça como equidade depende de instituições que promovam a fraternidade, não de pessoas altruístas. Nesse aspecto, a fraternidade não seria um dever dos indivíduos, mas uma manifestação das instituições. A esse respeito, Sevinç (2015)⁶⁰ afirma

⁶⁰ Segundo a autora, o termo de preferência de Rawls é fraternidade, porém ele é praticamente um sinônimo de solidariedade, ambos tendo o sentido de “[...] união, apoio mútuo e responsabilidade coletiva. Nesse sentido, a solidariedade pode ser vista como a herdeira moderna do ideal de fraternidade”. (YÜCEL, 2015, p. 1, tradução nossa).

que a fraternidade da modernidade equivaleria ao que hoje se entende como solidariedade e Van Parijs explica que:

o termo francês *solidarité* estava em uso muito antes de se espalhar para outras línguas. Atualmente é usado principalmente para denotar três conceitos distintos. Em primeiro lugar, pode referir-se a uma situação objetiva de dependência mútua, a "solidariedade de facto" de pessoas presas no mesmo barco ou países presos à mesma moeda. Em segundo lugar, pode se referir a um subconjunto de sentimentos, atitudes, disposições e motivações que levam a ações que beneficiam outras. **E em terceiro lugar, pode se referir a um subconjunto de instituições que transferem recursos de algumas pessoas para outras.** (2017, p. 420-421, grifos nossos).

Em Rawls, essas ideias tomam corpo principalmente com o princípio da diferença. O filósofo, porém, detém-se pouco sobre esse ponto, mas, ainda assim, coloca uma questão interessante sobre o tema no §17 de TJ. Rawls lembra que o princípio da fraternidade foi muitas vezes relegado à subjetividade, não tendo o devido valor político, ainda mais quando comparado à liberdade e à igualdade. A ideia é que a fraternidade se assemelha mais a um afeto, a uma motivação subjetiva, do que a um valor que pode ser publicamente reivindicado. A inovação de Rawls foi articular politicamente esse valor pelo princípio da diferença, de modo que o senso de justiça das pessoas levaria a compreensão de que desigualdades que tragam prejuízos para outras pessoas são injustas (TJ, §17). Com isso, liberdade, igualdade e fraternidade estão representadas pelos dois princípios de justiça de Rawls.

Dar ênfase a ideia de solidariedade em Rawls pode não ser uma maneira comum de interpretá-lo, contudo, pensar em solidariedade enquanto um princípio político institucional não é uma proposta nova. Como explica Laitinen:

O liberalismo clássico e o catolicismo enfatizam a responsabilidade e a solidariedade como virtudes privadas ou pessoais, enquanto **os marxistas e os socialdemocratas enfatizam os obstáculos estruturais, as soluções institucionais e a responsabilidade compartilhada, de modo que a solidariedade pode ser igualmente uma virtude das instituições.** Uma visão moderada é que os arranjos institucionais podem promover e realizar um grupo de solidariedade genuíno (por exemplo, por meio de tributação progressiva e serviços sociais), mas se os arranjos institucionais são obedecidos ou coercivos apenas por razões de interesse próprio, eles ficam aquém da solidariedade genuína. Em pesquisa de política social, os Estados de bem-estar social europeus têm sido vistos como realizando, por meios institucionais, um grau relativamente alto de solidariedade social (ou "cívica") e justiça social distributiva. (2013, p. 949, grifos nossos, tradução nossa).

Partindo desse conceito de solidariedade enquanto atributo institucional, argumenta-se que uma sociedade em que a concepção de justiça vigente é meritocrática não pode ser solidária. Quando muito ela pode ter pessoas caridosas, o que é compatível, segundo a explicação dada acima, com as doutrinas liberal clássica, católica e libertária. Ademais, “a

caridade se distingue da solidariedade por ser compatível com as relações de exploração e dominação” (YÜCEL, 2015, p. 41-42), relações essas perfeitamente compatíveis com valores meritocráticos que tendem a culpabilizar o indivíduo por sua posição social criando uma situação bastante opressora (SANDEL, 2020)⁶¹. Essa afirmação, porém, não significa que uma sociedade solidária não pode fazer uso de alguma noção de mérito.

4.2.1 Os usos e os sentidos da solidariedade

Compreender qual é o sentido de solidariedade presente em Rawls não é uma tarefa simples, pois, por um lado não é possível recorrer ao próprio autor para fazer essa conceituação e, por outro, a solidariedade não é um tema tão profundamente explorado pela filosofia moral e política como são a liberdade, a igualdade e a justiça (BAYERTZ, 1999). Utilizar-se-á, portanto, o trabalho de Kurt Bayertz (1999), Sally Scholz (2008) e Tuğba Sevinç (2015, 2019)⁶² na busca por melhor definir um conceito de solidariedade coeso com a teoria de Rawls.

Explica-se a escolha dessas obras: Yücel, em sua tese de doutorado, faz uma leitura de Rawls dando foco à questão da solidariedade. Para ela, Rawls faria uso de dois tipos implícitos de solidariedade que correspondem às atividades conjuntas que unem os cidadãos de uma sociedade bem ordenada: a solidariedade democrática (política) e a solidariedade econômica (produtiva). Essa leitura específica da solidariedade em Rawls, feita por Yücel, tem como influência a distinção entre três tipos de solidariedade proposta por Scholz (as solidariedades política, cívica e social). E Scholz, por sua vez, faz referência ao trabalho de Bayertz, uma vez que, segundo a autora:

[h]á uma lacuna surpreendente na literatura moral no que diz respeito à solidariedade. Alguns pensadores tentaram discutir a solidariedade sistematicamente, com base no conceito de história de Marx (mais notavelmente Lenhardt, 1975). Embora seja frequentemente assumido em relatos de motivação individual e de grupo para a ação, raramente é discutido e analisado. Kurt Bayertz oferece uma das discussões mais extensas sobre solidariedade como conceito moral até hoje. Bayertz desafia os filósofos políticos e morais a examinar o conceito de solidariedade da mesma maneira que o conceito de justiça. (SCHOLZ, 2008, p. 10, tradução nossa).

Bayertz, por fim, distingue quatro usos da solidariedade: solidariedade e moralidade; solidariedade e sociedade; solidariedade e liberação; e solidariedade e o Estado de bem-estar

⁶¹ As posições de Sandel sobre a meritocracia serão cotejadas com as de Rawls em 4.3.1.

⁶² Agradece-se Tuğba Sevinç por gentilmente disponibilizar sua pesquisa.

social. São no segundo e no quarto usos de solidariedade de Bayertz que se encontram as chaves mais interessantes para se analisar a teoria rawlsiana. A partir dessas conceituações se tentará caracterizar a solidariedade em Rawls como uma virtude das instituições, operacionalizada pelo princípio da diferença, que estimulam os indivíduos a usarem seus talentos em prol da coletividade (criando uma espécie de mérito solidário), independentemente do altruísmo e da caridade. Diferentemente destas duas ações, o altruísmo e a caridade, o mérito solidário não seria compatível com uma sociedade com desigualdades injustas e geradoras de opressão e exclusão social.

Desdobram-se os conceitos acima mencionados começando por Bayertz. O autor apresenta uma definição inicial de solidariedade bastante elucidativa:

“Solidariedade” é agora compreendida como uma ligação mútua entre indivíduos, abrangendo dois níveis: um nível *factual* de traços comuns reais entre indivíduos e um nível *normativo* de obrigações mutuas de ajudar um ao outro, como e quando necessário. Sem uma definição nítida da diferença entre os dois níveis ou da relação que possuem entre si, foi suposto repetidamente que traços comuns reais são suficientes para justificar obrigações normativas. Essa suposição [*supposition*] se tornou mais fácil pela pressuposição [*assumption*] de que traços comuns reais não são simplesmente objetivos, mas possuem uma dimensão emocional: de traços comuns um sentimento de obrigação emerge espontaneamente, criando uma ponte entre o que é e o que deve ser. (BAYERTZ, 1999, p. 3, grifos do autor, tradução nossa).

A partir dessa conceituação é possível abordar os quatro usos propostos pelo autor. O primeiro uso comum do termo solidariedade é feito de acordo com sua relação com a moralidade: trata-se uma definição universalista que implica uma ligação entre todos os seres humanos como participantes de uma grande comunidade humana. Solidariedade representaria obrigação moral que todos os seres humanos têm de ajudar-se. Essa definição é o desdobramento de uma visão menos abrangente de solidariedade, mais próxima da ideia literal de fraternidade como irmandade ou parentesco (BAYERTZ, 1999). Trata-se, nesse último caso, de uma ideia de integração social pré-política, isto é, baseada em laços sanguíneos e afetivos de pequenos grupos familiares. Já a solidariedade em seu uso moral atual, representa uma visão bastante abrangente – com influência do cosmopolitismo estoico e da ideia cristã de que todas as pessoas são filhas de Deus e, assim, irmãs – tendo corresponsabilidade entre si. Evidentemente, essa uma noção bastante idealizada dado que historicamente a humanidade é marcada por conflitos e “nunca houve indicação de que sentimentos amigáveis e benevolentes entre humanos são mais fortes ou mais frequentes do que sentimentos de animosidade e ressentimento” (BAYERTZ, 1999, p. 7). Por esse motivo, Bayertz entende que a melhor forma de interpretar esse uso da solidariedade é como uma

concepção metafísica da essência humana, voltada naturalmente para a fraternidade e para a cooperação. Nota-se já nesse ponto que essa não é uma concepção condizente com Rawls. Pelo contrário, como já explicado, Rawls faz uso de uma concepção política de pessoa autointeressada e se há uma antropologia implícita em sua teoria, ela parece apontar para a coexistência de um potencial para a sociabilidade ao lado de certa tendência para o desenvolvimento pessoal a partir do autointeresse⁶³.

O segundo uso do termo se dá na relação entre solidariedade e sociedade. A questão que se coloca aqui é “o que mantém uma sociedade unida?” (BAYERTZ, 1999, p. 13, tradução nossa). Com a preponderância de agrupamentos humanos em Estados ou sociedades e não mais em tribos e clãs, passa a ter sentido uma interpretação não mais pré-política, mas política da solidariedade: “parece razoável definir solidariedade como o cimento que mantém a unidade em uma *sociedade*” (BAYERTZ, 1999, p. 9, grifos do autor, tradução nossa). Não se trata aqui de pensar na solidariedade como a obrigação de ajuda de todos os seres humanos entre si, mas do compromisso entre seres humanos dentro de um território específico. Esse segundo uso é mais facilmente ligado a Rawls, porque é possível pensar no compromisso de respeito e cooperação que cidadãos estabelecem entre si. A solidariedade passa a ter uma conotação de obrigação derivada de um acordo entre partes.

O terceiro uso apresentado por Bayertz é “solidariedade e liberação” (1999, p. 16). Trata-se da relação entre indivíduos que formam um grupo a partir de interesses comuns, seja de que tipo for (criminosos com o objetivo de cometer um roubo, militares com o intuito de realizar um golpe ou trabalhadores sindicalizados reivindicando melhores condições de trabalho). Porém, como sugere o termo liberação, Bayertz tem em mente principalmente a união social motivada pela luta por direitos. Pode-se pensar aqui nos movimentos sociais por direitos civis, contra o apartheid, os feminismos, os movimentos por igualdade racial e a luta por direitos de pessoas LGBTQ+. Todos esses coletivos se unem por uma causa e os laços entre os participantes é a opressão em comum que sofrem. Esse tipo de solidariedade é essencialmente adversarial, pois se constrói a partir da lógica “nós” e “eles”, de forma que a dinâmica desses grupos se constitui na inclusão de iguais oprimidos e a exclusão de desiguais opressores. Vale ressaltar que esse uso é o principal foco do livro de Sally Scholz – a autora se refere a esse uso como “solidariedade política” (2008). No que diz respeito à teoria rawlsiana, esse uso parece problemático, já que uma estrutura básica justa é necessariamente

⁶³ Uma antropologia voltada à cooperação parece se aproximar mais do ideal de pessoa presente em Marx, segundo a interpretação de Johnston mencionada em 1.5. Nessa mesma direção, Sevinç afirma que “Marx sustenta que em uma sociedade comunista não alienada, a produção coletiva é essencialmente solidária e geradora de unidade” (2019, p. 12).

inclusiva. Arrisca-se afirmar que a “solidariedade e liberação” é pertinente em Rawls apenas no que diz respeito à desobediência civil (tratada em TJ, §§55 e 57), mas, nesse caso, as instituições sociais não estariam atuando de acordo ou promovendo os princípios de justiça por ele propostos.

O quarto e último uso de solidariedade de Bayertz é o da “solidariedade e o Estado de bem-estar social”. Para o autor:

na política do dia a dia, faz-se referência à “solidariedade” principalmente quando é necessário justificar a redistribuição de recursos financeiros pelo Estado em favor de pessoas ou grupos materialmente necessitados. Aqui o conceito de solidariedade serve para legitimar o Estado de bem-estar social. A premissa normativa decisiva da argumentação relevante consiste em os cidadãos de um Estado terem certas obrigações de ajudar seus companheiros cidadãos, devido a uma história comum, linguagem, cultura etc. que eles não têm com outros seres humanos – por exemplo, habitantes de outros Estados. (BAYERTZ, 1999, p. 21, tradução nossa).

Para Bayertz, a origem dessa concepção de solidariedade é o princípio de fraternidade da Revolução Francesa, sendo o princípio da diferença de Rawls herdeiro dessa tradição. A ideia apresentada tanto por Bayertz quanto por Rawls é a de que o desejo de ver as pessoas bem e desenvolvendo-se em conjunto é um traço bastante característico das famílias. Se estendido para as relações sociais dentro de um Estado específico, esse traço solidário pode ser articulado para as relações entre cidadãos. Ocorre que, diferentemente das famílias, os cidadãos não têm necessariamente um conteúdo afetivo que os leve a querer o bem um do outro (às vezes até mesmo em prejuízo do bem próprio, como é comum ver nas relações entre mães, pais, filhos e irmãos). Para Bayertz, o conteúdo afetivo é substituído por uma obrigação legal: “característico do Estado de bem-estar não é que ele consiste em deveres e ideais *morais* de apoiar os necessitados, mas que esse apoio é legalmente institucionalizado pelo Estado” (BAYERTZ, 1999, p. 22, grifos do autor, tradução nossa). Já para Rawls, a fonte da solidariedade é primeiramente moral, surgindo com os princípios de justiça e, finalmente, transposta para o direito. Assim, a rejeição do mérito moral leva ao princípio da diferença que viabiliza a institucionalização da solidariedade. Os menos privilegiados, sendo moral e fundamentalmente iguais aos mais privilegiados, não dependem da vontade dos indivíduos para terem suas necessidades básicas atendidas, eles têm um direito fundado na moralidade e na concepção de justiça. Na terminologia rawlsiana, dir-se-ia que eles possuem expectativas legítimas e nesse sentido:

a diferença entre solidariedade e caridade é que, na primeira, uma igualdade fundamental existe entre os envolvidos, dando a eles o direito *mútuo* de esperar

ajuda se for necessária. Se uma parte não cumpre essa expectativa, então ela deve estar preparada para a acusação de que, se a situação fosse oposta, ela esperaria ajuda e, presumivelmente, teria aceitado. Essa recusa em ajudar em uma situação em que se teria aceitado ajuda é, por si só, considerada injusta. (BAYERTZ, 1999, p. 19, grifos do autor, tradução nossa).

Porém, Bayertz não está certo sobre a possibilidade de a solidariedade ser institucionalizada. Para ele, a existência de uma força coercitiva obrigando que haja contribuição torna problemática a associação entre a ideia de solidariedade e a organização das instituições sociais. A esse respeito o autor afirma, baseando-se em Hume, que a solidariedade (no sentido de uma fraternidade natural) seria trocada por um conceito artificial: a ideia de justiça (BAYERTZ, 1999). Diferentemente do que se defende neste trabalho, ele não quer associar obrigações legais de apoio com a solidariedade. É pertinente lembrar, contudo, que na teoria ideal de Rawls, as pessoas compreendem, aceitam e sabem que os demais cidadãos também aceitam os princípios de justiça. Assim, a ideia de solidariedade não faz parte apenas das instituições, mas da razão pública da sociedade. A questão é que para que essa ideia de solidariedade tenha efeitos práticos ela não pode depender de laços comunitários ou da vontade individual. Essa também é a razão de se ter trabalhado com a ideia de antropologia liberal no início deste capítulo. A partir dos textos de Scholz e Sevinç talvez essa defesa se torne mais forte.

Em seu livro *Political solidarity* (2008), Sally Scholz defende um sistema de classificação em níveis e tipos de solidariedade e desenvolve uma teoria sobre um desses tipos. Para a autora, existiriam três níveis de solidariedade. Um primeiro nível, mais geral, define a solidariedade enquanto um conceito moral específico (diferente da camaradagem e da associação, por exemplo) que implica a existência de uma unidade que liga indivíduos a comunidades. O segundo nível, mais delimitado, define os traços da solidariedade, isto é, descreve o tipo de ligação que vincula os indivíduos às comunidades. É nesse nível que se encontram os três tipos de solidariedade de Scholz: política, cívica e social⁶⁴. O terceiro nível representa o que a autora chama de “solidariedade parasitária” (2008, p. 5) ou o uso retórico do termo e que não diz respeito ao seu conteúdo moral e político.

O principal foco de Scholz é o segundo nível e, dentro deste, a solidariedade de tipo político. Como já dito, essa conceituação tem como base o uso de “solidariedade e liberação”

⁶⁴ De forma resumida, Scholz explica a origem de sua tipologia da seguinte forma: “a solidariedade social tem raízes no pensamento e nos escritos de Jean-Jacques Rousseau e Emile Durkheim [...]. A solidariedade cívica talvez seja mais bem desenvolvida na Carta da União Europeia, mas é um valor europeu de longa data e aparece também nas discussões contemporâneas sobre desenvolvimento e saúde universalizada. A solidariedade política tem suas raízes na práxis revolucionária” (2008, p. 20).

de Bayertz. Sendo assim, a autora define a solidariedade política como o vínculo que existe entre membros de movimentos sociais que reivindicam direitos, como movimentos feministas, de igualdade racial etc. O que une as pessoas nesses grupos são suas características em comum e o fato de sofrerem o mesmo tipo de opressão e injustiça.

A solidariedade social segue o sentido comunitarista de integração social pré-política (FORST, 2010)⁶⁵. Ela ocorre quando indivíduos são identificados como membros de grupos (como tribos ou comunidades) em razão de características comuns que constituem as suas identidades. É seguindo esse aspecto, na percepção de Scholz, que se poderia dizer que existe uma solidariedade humana (como subcategoria da solidariedade social), isto é, uma ligação entre todas as pessoas ao redor do mundo pelo simples fato de serem humanas. Mas, assim como Bayertz, a autora entende que tal categorização é problemática e, quando analisada historicamente, uma noção idealizada (SCHOLZ, 2008). Simplificadamente pode-se dizer que solidariedade social é vinculada à cultura e, nesse sentido, ainda que não faça referência à Rawls, a leitura de Scholz remete ao que o filósofo chama de doutrinas morais abrangentes. Por essa razão, descarta-se essa concepção como chave de interpretação da solidariedade em Rawls, pois a integração social nesse caso não alcança o que é exigido pelo fato do pluralismo e pelo que propõe seu liberalismo político.

Finalmente, Scholz descreve a solidariedade cívica. Adianta-se que esse é o tipo de solidariedade que melhor se associa a proposta rawlsiana. Como é possível perceber na leitura de Scholz, a obrigação que surge entre cidadãos de uma mesma sociedade, pelo simples fato de participarem da mesma sociedade, é totalmente condizente com a ideia de cooperação social e com o princípio da diferença. Diz a autora:

[e]m seu uso mais amplo, [a solidariedade cívica] refere-se ao relacionamento entre cidadãos dentro de um estado político (Kahane 1999; Stout 2004). Aplicações mais refinadas de solidariedade cívica dizem respeito às obrigações que o Estado como um coletivo tem para com cada cidadão; isto é, em virtude de sua filiação a um estado político, cada cidadão está obrigado a todos os outros cidadãos e vice-versa. Aqui, uma ligação com a tradição iniciada por Rousseau também é evidente. O vínculo social da cidadania significa apenas que se pode esperar certas proteções de todos os outros. [...] O Estado geralmente é o veículo por meio do qual essas proteções são emitidas. A solidariedade cívica visa àquelas vulnerabilidades que inibiriam ou impediriam uma pessoa de participar da vida pública. O objetivo é utilizar a política social para diminuir a vulnerabilidade de todos os indivíduos. O mais importante é que a justificativa para a solidariedade cívica é baseada tanto nos direitos dos indivíduos quanto no bem da sociedade. A solidariedade cívica presume

⁶⁵ Forst, comparando a integração social comunitarista e liberal, diz: “a *comunidade política* é entendida, por um lado, como uma *comunidade ética* pré-política, integrada culturalmente; por outro, como comunidade de cooperação social composta de uma pluralidade de sujeitos com direitos individuais e pretensões recíprocas – em essência, também como *comunidade de direito*” (2010, p. 116, grifos do autor).

que, quando os indivíduos carecem das necessidades básicas, a sociedade como um todo sofre. (SCHOLZ, 2008, p. 27, tradução nossa).

É a partir desse tipo de solidariedade que se pode argumentar em favor de instituições públicas solidárias. Há nessa descrição uma distinção entre indivíduo e cidadão. Ao se aceitar a ressalva de Bayertz (quanto ao Estado de bem-estar) de que a solidariedade não pode ser institucional, acaba-se por limitar essa relação solidária apenas aos indivíduos enquanto participantes de uma união social aos moldes de uma doutrina moral (correspondente à solidariedade social de Scholz). A ideia de uma solidariedade cívica estende essa possibilidade ao sujeito enquanto cidadão, que nada mais é do que o indivíduo enquanto parte de uma sociedade. Em outras palavras, é como se fosse uma pessoa institucionalizada. Se para Rawls a sociedade representa uma união social de uniões sociais (TJ, §79), o cidadão é o representante dessa união em sentido mais amplo. Não há porquê limitar a ideia de solidariedade apenas às uniões sociais menos abrangentes. Dessa forma, a ideia de que um Estado atua na promoção da melhoria da qualidade de vida de seus cidadãos em pior situação, por meio da contribuição de todos os outros cidadãos, mas em especial daqueles mais privilegiados, é totalmente coerente com a noção de solidariedade.

Críticos de Rawls, em especial os comunitaristas, argumentariam que é insustentável a tese de que existe uma solidariedade em Rawls. De acordo com Sevinç (2015), autores como Sandel e Taylor consideram que as pessoas na proposta de Rawls não são apegadas entre si o suficiente para serem solidárias. Suas análises, porém, teriam como foco a PO, em que, de fato, as partes são movidas pelo autointeresse sem que haja espaço para um tipo de solidariedade que não aquela entre familiares. Rawls deixa isso evidente ao defender que as partes preocupam-se consigo e com seus descendentes diretos apenas (TJ, §44). Sevinç concorda com essa crítica comunitarista, mas defende que ela é bastante limitada, pois o foco que esses autores dão à PO impede que se veja o desenvolvimento das relações sociais quando a sociedade já está constituída, após o contrato. Nesse sentido, não é preciso que existam vínculos prévios entre as pessoas para que estabeleça uma relação solidária. A partir de sua leitura de Rawls, Sevinç parte de uma noção genérica de solidariedade, definindo-a como

a cola que mantém a sociedade unida, referindo-se aos vários laços que unem os membros de um grupo, onde o escopo do grupo se estende desde círculos de família e amigos até pequenas comunidades, como associações religiosas, para a sociedade em geral e, finalmente, a todos os seres humanos. (SEVINÇ, 2015, p. 22, tradução nossa).

E chega a um sentido mais próximo do proposto na teoria da justiça como equidade, descrevendo solidariedade como a “disposição para compartilhar riscos e responsabilidades com outros na atividade cooperativa conjunta dirigida a um fim político comum” (SEVINÇ, 2015, p. 22, tradução nossa). Sendo assim, a solidariedade é resultado das atividades conjuntas na sociedade, no caso de Rawls, a atividade produtiva e a atividade política. Em sua tese, Sevinç faz uso do conceito de solidariedade cívica de Scholz e conclui que há duas formas implícitas de solidariedade na teoria de Rawls, uma produtiva (econômica) e outra política (democrática). São essas atividades conjuntas (*joint activities*) que unem os cidadãos (SEVINÇ, 2015).

A atividade produtiva gera o que Sevinç chama de solidariedade econômica, e a atividade política gera a solidariedade democrática. Essas atividades constituem a sociedade enquanto um sistema de cooperação, pois todos os cidadãos são afetados por elas. “A solidariedade econômica se baseia na unidade das pessoas em relação à sua atividade produtiva e refere-se ao desejo de estabelecer justiça econômica entre elas” (SEVINÇ, 2015, p. 121, tradução nossa) e a solidariedade democrática, “[...] interpreta o vínculo cívico como artificial e construído em oposição ao natural e dado” (SEVINÇ, 2015, p. 240). Com isso, a autora busca responder à perspectiva comunitarista e demonstrar a possibilidade de criação de vínculos a partir das atividades exigidas pelo convívio social. Por meio das atividades conjuntas as pessoas criariam seus vínculos independentemente de laços anteriores. Para ela:

os comunitaristas veem a solidariedade cívica como essencialmente enraizada nas solidariedades tácitas e pré-reflexivas já existentes na sociedade, e concluem que somente a partir desses laços e apegos já existentes é que os laços cívicos na sociedade podem ser fortalecidos. Ao fazer isso, no entanto, eles não conseguem ver como a solidariedade cívica pode ser conceituada como um projeto político de cidadãos que direcionam seus esforços para estabelecer uma sociedade democrática justa. (SEVINÇ, 2015, p. 240-241).

A partir de todo o exposto até aqui, é possível realizar uma análise mais específica da solidariedade em Rawls. Para Sevinç, o filósofo “mantém uma versão da visão da atividade produtiva conjunta em TJ [...] e entende a justiça material como uma questão de redistribuir o produto social entre os membros da sociedade que contribuem ativamente” (SEVINÇ, 2019, p. 15, tradução nossa). Nesse sentido, entende-se que a relação entre mérito e solidariedade estaria naquilo que Sevinç denomina de “atividade conjunta de produção” (2015, 2019), dado que a sociedade é um sistema de cooperação e que é possível incentivar alguns indivíduos por meio do reconhecimento de um mérito em seus esforços e talentos para o melhor proveito da sociedade. O reconhecimento de certos talentos e habilidades serviria para aumentar

quantidade e qualidade dos bens primários, aumentando a possibilidade de redistribuição, a qual é garantida juridicamente e condizente com as expectativas legítimas. Esse desenho representara a ação do Estado agindo conforme o princípio de fraternidade ou solidariedade uma vez que ele estiver inserido na estrutura básica da sociedade.

4.3 SOLIDARIEDADE E MÉRITO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Como se pode ver, solidariedade é um substantivo que por si só é um tanto vago. Por isso, ao menos na filosofia política e moral, é quase sempre seguido de um adjetivo. A solidariedade pode ser política, cívica, social, cultural, humana, global, étnica, ética, moral, normativa (SEVINÇ, 2015) etc. Então, de que forma pode-se adjetivar a solidariedade em Rawls? Para começar, é preciso pontuar que a perspectiva de solidariedade do filósofo é normativa (SEVINÇ, 2015, p. 10): “[...] os cidadãos devem ser vinculados a certos aspectos de sua vida social (política e produtiva) e não a outros (cultura, religião, etnia ou visões substanciais do bem)”.

Outro ponto importante é limitar a solidariedade ao conceito de político e, em especial, à ideia de liberalismo político de Rawls. Como já dito, a solidariedade sobre a qual se fala aqui é aquela que deriva dos acordos feitos entre as partes e, portanto, uma solidariedade entranhada nas instituições sociais, passível de ser acordada em um consenso sobreposto e que não depende de uma doutrina moral abrangente específica. A solidariedade é um compromisso político, faz parte de um acordo razoável. Diferentemente da ideia de solidariedade social, pré-política e pautada em comunalidades culturais e históricas, a solidariedade política de Rawls é derivada do comum entendimento a respeito dos princípios políticos que regem a sociedade⁶⁶. Essa visão

[...] baseada em princípios tenta explicar a unidade dos cidadãos segundo referências a valores e princípios que partilham. Para a visão baseada em princípios, o que une os cidadãos em um estado democrático moderno é o seu compromisso com valores de igualdade, liberdade e direitos humanos [...]. Brunkhorst enfatiza a vantagem desta visão e argumenta que o conceito moderno de solidariedade democrática é compatível com a diferença e a heterogeneidade - ao contrário das solidariedades enraizadas na semelhança e na identidade de etnia, religião ou afiliação política. Tanto John Rawls quanto Jürgen Habermas adotam uma visão baseada em

⁶⁶ Apenas à título de especulação sobre o atual momento político brasileiro, é interessante notar como a ideia de união social pautada em princípios parece ter unido pessoas que não possuíam laços comuns aparentes e distanciado membros de famílias que têm um nome, história e laços afetivos bastante fortes. Simpatiza-se mais com quem se compartilha os valores da democracia e dos direitos humanos do que com parentes (às vezes pais, mães e irmãos) que reproduzem discursos autoritários.

princípios em suas respectivas tentativas de oferecer uma alternativa normativa ao nacionalismo. (SEVINÇ, 2019, p. 6, tradução nossa).

Nesse aspecto, entende-se que a solidariedade é política, mas não no sentido elaborado por Scholz⁶⁷. Por político faz-se referência ao fato de ser construída politicamente e vincular as pessoas enquanto cidadãos entre si e a um Estado. Esse é o sentido de solidariedade que tem relação com a ideia moderna de fraternidade. Como explica Laitinen, solidariedade “[...] tem sido associada ao ideal de *fraternité*, como uma característica desejável de sociedades, comunidades políticas ou estados de bem-estar (no sentido de solidariedade social e solidariedade cívica)” (2013, p. 948, tradução nossa). A solidariedade cívica seria uma derivação dessa solidariedade aqui chamada de política. Talvez outra forma de denominá-la, para diferenciar do sentido proposto por Scholz, seja solidariedade contratual ou contratualista. O que importa é que os laços sociais derivam da concepção comum de justiça:

entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares, uma concepção compartilhada de justiça **define os vínculos da amizade cívica**; o desejo geral de justiça limita a busca de outros fins. Pode-se imaginar a concepção pública da justiça como aquilo que constitui a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada. (TJ, 2016, §1, p. 6, grifos nossos).

Por isso é preciso dizer que a solidariedade aqui se refere à relação entre cidadãos mediada pelas instituições. Se a justiça se expressa por meio dos arranjos institucionais, então ela também deve se materializar nas atitudes das pessoas enquanto cidadãos. Em oposição a isso, pode-se imaginar a relação de respeito, ajuda e compaixão entre familiares, por exemplo. Situação semelhante parece ocorrer com laços religiosos e outros de cunho cultural. Em todos esses casos os indivíduos teriam objetivos ou propósitos, como diz Rawls, similares, o que lhes integra são laços afetivos e não políticos.

A solidariedade cívica no liberalismo de Rawls parece lidar melhor com o fato do pluralismo do que as teorias comunitaristas. Enquanto estas sempre têm o problema da homogeneidade à frente, a teoria de Rawls possibilita a convivência entre diferentes em um sistema de cooperação. Nessa esteira, Sevinç considera a solidariedade democrática como uma espécie dentro da solidariedade cívica e explica que:

⁶⁷ Apesar de ter uma obra em que elabora um conceito determinado de solidariedade política, não é esse o sentido que se busca aqui. A própria Scholz compreende esse outro sentido de político quando menciona que: “certamente existem alguns laços sociais também entre os cidadãos, mas a estrutura moral da solidariedade cívica não enfatiza esses laços tanto quanto os laços entre os cidadãos e o Estado. Nesse sentido, claro, [a solidariedade] é política” (2008, p. 33).

[...] a concepção de solidariedade democrática que Rawls endossa compreende o vínculo cívico como artificial e construído em oposição a um natural e pré-reflexivo. Portanto, para Rawls, nossa unidade não pode ser compreendida como dada, apesar da existência de valores compartilhados entre nós. Nem os laços cívicos que nos unem podem ser naturais e meramente históricos. Assim, quando não há bases pré-dadas, naturais ou históricas de unidade disponíveis, ou quando elas estão disponíveis, mas não conseguem unir os cidadãos amplamente como Rawls supõe, "nós" cidadãos temos que construir a base de nossa unidade e definir nossos laços uns com os outros, encontrando princípios que seriam os fundamentos da "nossa" sociedade. Para Rawls. [...] os princípios da justiça fornecem essa base. (2015, p. 86, tradução nossa).

O que possibilita a união social em uma sociedade plural é a concepção de justiça comum e o senso de justiça dos cidadãos (TJ, § 72). Por isso, a solidariedade em Rawls deve ser entendida não como uma concepção de bem, mas de justo. Interpretar a solidariedade em Rawls dessa forma é coerente com a perspectiva de consenso presente em sua obra. As solidariedades étnicas, culturais e de movimentos sociais tendem a constituir relações de conflito⁶⁸ de acordo com Scholz (2008), porque estabelecem dicotomias do tipo "nós" e "eles". Ainda que essa divisão possa existir em uma sociedade democrática plural, ela não pode ser parte da estrutura básica dessa sociedade. O único modelo de solidariedade coerente com uma sociedade bem ordenada, portanto, é uma solidariedade cívica e ligada à noção de justo: "para Rawls, a justiça nutre a amizade cívica e a unidade social na ausência de fontes tradicionais de unidade e harmonia social, como a religião, a história compartilhada e os modos de vida [...]" (SEVINÇ, 2015, p. 28, tradução nossa).

A solidariedade cívica de Rawls se sustenta na: "vontade de compartilhar riscos e responsabilidades com outros, juntamente com os benefícios da atividade cooperativa conjunta dirigida a um fim político compartilhado" (SEVINÇ, 2015, p. 5). Nesse sentido, solidariedade também não significa abnegação ou sacrifício. Não há a exigência de que a manifestação de solidariedade implique alguma perda para uma das partes. Ainda que ambas saiam ganhando (e essa é a perspectiva de Rawls), a solidariedade ainda está presente. A estrutura básica de Rawls define uma situação em que todos os indivíduos contribuem para a sociedade, independentemente de suas concepções de bem, independentemente de seu desejo de contribuir e, ainda, independentemente de seu desejo de não contribuir.

Aqui o exemplo da licença parental usado no capítulo 2 é novamente relevante. Em uma sociedade institucionalmente solidária, o poder de um empregador sexista é limitado pelos arranjos institucionais. A solidariedade não está no ato, mas na estrutura que funciona buscando inclusão e gerando oportunidades equitativas. Não se trata de uma sociedade de

⁶⁸ Sobre a ideia de conflito, podem-se considerar as teorias de Schmitt (2015) e Mouffe (2015).

santos ou heróis, mas de uma sociedade em que há um princípio de solidariedade intrínseco às instituições e originário da estrutura básica da sociedade. Dessa forma, pode-se dizer que a solidariedade em Rawls é ao mesmo tempo baseada nos princípios comuns escolhidos para reger a sociedade e nas atividades conjuntas de política e produção realizadas pelos cidadãos:

[a]lém de sua visão de uma *concepção de justiça comum* como a cola unificadora de uma sociedade que está dividida em outros aspectos, Rawls também concebe os cidadãos como contribuintes conjuntos para o produto social da sociedade e, portanto, unidos por meio de uma rede de dependências produtivas (Rawls, 1971). É importante notar que a visão de Rawls difere da de Durkheim, uma vez que, para Rawls, não é a atividade de produção que é conjunta, mas o produto. Isso por si só justifica reivindicações redistributivas na sociedade. (SEVINÇ, 2019, p. 16, grifos da autora, tradução nossa).

Sevinç defende que a solidariedade econômica é articulada pelo princípio da diferença. Dado que é esse princípio que também rege os talentos e os méritos na sociedade, fica mais nítida a tentativa de Rawls de materializar a fraternidade como um importante princípio que não precisa ficar necessariamente restrito a relações afetivas. Assim:

[...] é fundamental que o princípio da diferença inclua uma ideia de reciprocidade: **os mais bem dotados** (que ocupam um lugar mais afortunado na distribuição de talentos naturais que não merecem moralmente) **são estimulados a adquirir benefícios adicionais** - já são beneficiados por seu lugar afortunado na distribuição - **com a condição de que treinem seus talentos naturais e os utilizem com o intuito de contribuir para o bem dos menos bem dotados** (cujo lugar menos afortunado na distribuição eles tampouco merecem moralmente). (JCE, 2003, §21.4, p. 108, grifos nossos).

O ponto que se quer levantar com essas explicações a respeito da solidariedade é que a união social na perspectiva da atividade econômica depende em grande parte da relativização do mérito em seu sentido moral, algo que pode ser percebido a partir da definição de Van Parijs, quando afirma que solidariedade econômica é a “existência de transferências institucionalizadas dos sortudos para os azarados, nomeadamente dos ricos para os pobres” (2004, p. 375 apud SEVINÇ, 2015, p. 89). A constatação de que existem sortudos e azarados é de grande importância, pois permitir que fatores contingenciais influenciem pesadamente na forma como cada indivíduo é capaz de estruturar sua vida vai de encontro à ideia de igualdade democrática, de cooperação social e certamente afeta o desenvolvimento do autorrespeito:

a convicção meritocrática de que as pessoas merecem quaisquer que forem as riquezas que o mercado concede a partir de seus talentos faz a solidariedade ser um projeto quase impossível. Por que as pessoas bem-sucedidas devem algo aos membros com menos vantagens na sociedade? A resposta a esta pergunta depende de reconhecer que, para todos os nossos esforços, não vencemos por conta própria

nem somos autossuficientes; estar em uma sociedade que recompensa nossos talentos é sorte, não é obrigação. Uma sensação viva do contingente de nosso destino pode inspirar certa humildade. (SANDEL, 2020, p. 325).

Quando se rejeita o mérito moral, abre-se espaço para a solidariedade na atividade produtiva. Para meritocratas, os indivíduos são como ilhas em termos de produção e contribuição. Ao institucionalizar a solidariedade, Rawls permite que alguns indivíduos continuem a se ver dessa forma (essa pode ser sua concepção de bem⁶⁹), pois valoriza o uso de seus talentos. Mas a concepção de bem meritocrática dessas pessoas não lhes dará o direito de usufruir de todos os frutos derivados dos seus talentos, tampouco lhes dará possibilidade de explorar outros indivíduos alegando que a situação em que se encontram diz respeito a uma escolha individual. Essa é a ideia de *mérito solidário* que se defende e é, ao mesmo tempo, uma concepção compatível com a igualdade entre os cidadãos e com a meritocracia de *maximin* apresentada por Daniels (1996) no capítulo anterior, pois permite a desigualdade no esquema de recompensas. Para Sevinç:

o princípio da diferença expressa as obrigações dos cidadãos uns para com os outros em sua atividade produtiva conjunta. [...] Para Rawls, tanto quanto a cooperação social significa atender às necessidades dos cidadãos e cumprir seus objetivos de maneira mutuamente satisfatória, também significa produzir juntos seu mundo material e social. Este último é mais abrangente na medida em que a satisfação mútua das necessidades dos cidadãos ocorre em um ambiente que eles constroem em conjunto, cuja existência se deve à cooperação produtiva dos cidadãos, incluindo os esforços das gerações anteriores. [...] a crítica de Rawls à noção de merecimento, sua formulação dos bens naturais como bens comuns da sociedade e a importância da estrutura básica da sociedade nas perspectivas de vida dos indivíduos, em conjunto sugerem esta leitura. (2015, p. 241, grifos nossos).

Uma concepção de justiça meritocrática é prejudicial à igualdade e à liberdade e oposta a uma sociedade solidária ou fraterna. Reforçar a noção de que cada um é responsável por si e autossuficiente leva a desunião e enfraquecimento da vida pública. Essa é também a conclusão de Sandel (2020, p. 322): “focar somente, ou principalmente, em ascensão faz pouca coisa pelo cultivo dos laços sociais e do apego cívico que a democracia exige”. Por isso a importância de se analisar criticamente a noção de mérito para ou rejeitá-la ou superá-la, como sugere Andrew Levine (1999). Segundo a interpretação aqui ensaiada, a forma como Rawls articula a noção de mérito de maneira que solidariza os resultados dos talentos é um ponto de partida para repensar uma teoria do merecimento e fortalecer a solidariedade

⁶⁹ “[...] o princípio da diferença não penaliza os mais capazes por serem mais afortunados em termos de talentos naturais. Pelo contrário ele diz que para nos beneficiarmos ainda mais dessa boa sorte temos de treinar e educar nossos talentos e colocá-los para funcionar de um modo **socialmente útil** e que beneficie aqueles que têm menos” (JCE, §48.2, p. 224, grifos nossos).

enquanto princípio político. Como se verá a seguir, a reflexão crítica sobre o papel do mérito nas sociedades contemporâneas pode ser fundamental para o fortalecimento do principal bem primário defendido por Rawls: as bases sociais do autorrespeito.

4.3.1 A incompatibilidade da meritocracia com as bases sociais do autorrespeito

Outro problema aparentemente inerente à concepção de justiça meritocrática é que ela dificilmente consegue dar conta da distribuição de poder. Se riqueza e influência política caminham juntas, toda sociedade meritocrática tenderia a manter o poder social e político de quem já o tem, ainda que permita que alguns poucos indivíduos das camadas desprivilegiadas se destaquem e acessem algum nível de poder. Tanto é assim, que aqueles que são dominados almejam melhores posições para poder ocupar esses espaços. Quem se vê como perdedor, quer ser um vencedor. A meritocracia é o tipo de sistema político que propicia o que William Edmundson chama de “*o fato da dominação*”. Segundo este autor,

o fato da dominação inclui, mas não é apenas a tendência à desigualdade de riqueza, o que Rawls já vê como um aspecto inevitável do funcionamento da estrutura básica da sociedade. Nem é apenas a tendência das desigualdades sociais e econômicas se refletirem na desigualdade de influência política. Em vez disso, também leva em conta a tendência de influência política desigual (nascida ou não de vantagens sociais e econômicas desiguais) para fazer duas coisas. Um: aqueles que possuem maior influência política tendem a entrincheirar e estender essa influência. E dois: aqueles em posse de maior influência política tendem a exercer essa influência para ganhar, assegurar e estender outras vantagens, econômicas e sociais, e para promover através do poder coercitivo do Estado concepções abrangentes do bem que outros podem razoavelmente rejeitar. Para Rawls, a tendência é autorreforçada. (EDMUNDSON, 2017, p. 60, tradução nossa).

Evidentemente, uma meritocracia não apenas permite que os vencedores se perpetuem nessa posição, como os estimula a fazê-lo. Essa tendência profundamente conflitiva da meritocracia, perniciosa para a solidariedade e para a democracia, torna-a um modelo incompatível com a ideia de justiça como equidade. Daniel Markovits defende que a meritocracia “[...] dá às elites incentivos crescentes para defender sua posição” e “[...] mina a solidariedade social exatamente dessa maneira. Quando a desigualdade meritocrática cria de forma abrangente classes sociais isoladas, convida à guerra de classes” (2019, p. 29-30).

Com essa mesma perspectiva, Sandel (2020) elenca uma série de exemplos e dados extraídos das últimas décadas da história dos Estados Unidos, demonstrando como a racionalidade meritocrática é incorporada pelas instituições de ensino superior de elite, por

seus estudantes, pelo mercado de trabalho e na vida dos trabalhadores⁷⁰. Esta metodologia dá ao livro de Sandel tons de análise sociológica ou de diagnóstico de época bastante interessantes e que o levam a afirmar que:

o problema da meritocracia não é apenas que a prática fica aquém do ideal. Se fosse esse o problema, a solução seria aperfeiçoar a igualdade de oportunidade, buscando uma sociedade na qual pessoas conseguissem, independentemente do ponto de partida na vida, verdadeiramente subir o quanto seus esforços e talentos as levassem. Mas é duvidoso que até mesmo uma meritocracia perfeita fosse satisfatória, tanto moral quanto politicamente. No que concerne à moral, não é compreensível por que uma pessoa de talento merece as recompensas desmedidas que as sociedades favoráveis ao mercado esbanjam com os bem-sucedidos. No cerne da questão da ética meritocrática está a ideia de que não merecemos ser recompensados, ou contidos, com base em fatores que estão além de nosso controle. Mas ter (ou não ter) determinados talentos é realmente resultado de nossa própria ação? Se não for, é difícil enxergar por que as pessoas que ascendem graças ao talento merecem recompensas melhores do que aquelas que talvez sejam igualmente esforçadas, mas menos dotadas de dons que uma sociedade de mercado, por acaso, valoriza. (2020, p. 37).

A principal tese de Sandel é que os efeitos de se ter o mérito como um princípio distributivo, mesmo quando viabilizado por meio de políticas de igualdade de oportunidades, são danosos para o tecido social e são parcialmente responsáveis pelas atuais crises das democracias liberais. Programas políticos de variados espectros, de conservadores à progressistas, teriam se agarrado à noção de que uma sociedade efetivamente justa se faz a partir da igualdade de oportunidades, o que teve como resultado o fortalecimento de uma visão individualista, segundo a qual cada um recebe aquilo que merece de acordo com seus esforços e contribuição.

O grande problema, para Sandel, é que essa mentalidade corrói os laços sociais, cega as pessoas para o peso dos contextos e das contingências no sucesso pessoal e gera “*arrogância meritocrática*” (SANDEL, 2020, p. 69), um tipo de sentimento que leva a discriminações baseadas nas conquistas, que responsabiliza os indivíduos pelo seu sucesso ou fracasso, dando-se pouco ou nenhum peso aos contextos (exceto talvez para comprovar a exceção)⁷¹ e que justificaria a divisão da sociedade entre vencedores e perdedores. As ideias de cooperação, solidariedade e reciprocidade fazem pouco sentido em conjunturas como essas.

⁷⁰ As conclusões de Sandel e Markovits são bastante congruentes. Não à toa, os seminários ministrados em Harvard por Sandel no período de elaboração de seu último livro contaram com a participação e leitura do trabalho de Markovits. Uma vez que a disputa filosófica entre Rawls e Sandel é de longa data e seu texto traz elementos conceituais mais interessantes para esta dissertação, optou-se por dar ênfase ao trabalho de Sandel. Não obstante, a menção a Markovits é necessária.

⁷¹ Como, por exemplo, quando se recorre à história de vida de uma pessoa que por seus próprios esforços foi capaz de superar uma situação pré-existente bastante desfavorável.

Para Sandel, todo sistema meritocrático, independentemente de quão igualitário seja na distribuição de oportunidades, sempre gerará “esses sentimentos morais que estão no cerne da insurgência populista contra as elites. Mais do que um protesto contra imigrantes e terceirizações, a queixa populista é sobre a tirania do mérito” (SANDEL, 2020, p. 38). Segundo o filósofo, mesmo uma meritocracia perfeita “deixa pouco espaço para a solidariedade que pode surgir quando refletimos sobre a contingência de nosso talento e destino. É isso que faz do mérito uma espécie de tirania, ou regra injusta” (2020, p. 38). Interpreta-se, a partir Sandel, que a meritocracia seria injusta porque inviabilizaria a solidariedade social, como descrita anteriormente de acordo com Scholz (2008) e Sevinç (2015). Além disso, retomando o conceito Edmundson (2017), parece bastante razoável dizer que a arrogância meritocrática está incluída ou ao menos contribui com o fato da dominação.

Para Sandel, o sentimento de superioridade das elites é um dos males da meritocracia. Esse sentimento de superioridade e arrogância diante dos perdedores – logo, não merecedores – inibe o desenvolvimento de sentimentos de solidariedade. Nesse sentido a meritocracia teria que ser superada, pois cria obstáculos para o fortalecimento e permanência de um senso de comunidade. Visto dessa forma, Sandel dá a meritocracia um papel importante na quebra de laços comunitários que seriam fundamentais para uma solidariedade social. O ponto defendido neste trabalho é outro, no entanto. Para uma sociedade bem-ordenada pouco deve importar a arrogância e a sensação de superioridade meritocrática que indivíduos venham a ter. O que interessa é que as instituições inibam os efeitos danosos desses sentimentos morais. Sandel disponibiliza uma excelente descrição e justificação de porque a meritocracia é falha, mas oferece pouco em termos de solução política à questão de

por que pessoas bem-sucedidas devem algo aos membros com menos vantagens na sociedade? A resposta para essa pergunta depende de reconhecer que, para todos os nossos esforços, não vencemos por conta própria nem somos autossuficientes; estar em uma sociedade que recompensa nossos talentos é sorte, não é obrigação. (SANDEL, 2020, p. 325).

Sandel parece permanecer no campo da eticidade e da cultura para responder à questão que coloca, pois defende que as pessoas devem perceber a importância da sociedade nos seus próprios sucessos. Nesse sentido, ele não está indo além do que Rawls já havia feito com sua crítica ao mérito do ponto de vista moral. Ficaria, então, demonstrado que a corrosão da solidariedade social é um fenômeno causado, entre outras coisas, pela mentalidade meritocrática: “a convicção meritocrática de que pessoas merecem quaisquer que forem as riquezas que o mercado concede a partir de seus talentos faz a solidariedade ser um projeto

quase impossível” (2020, p. 325). Nesse ponto, concorda-se com Sandel. O que se pretende defender, entretanto, é que a estabilidade de um sistema de cooperação não pode depender de laços comunitários como no modelo da solidariedade social, mas do tipo de solidariedade cívica presente em Rawls. Esta permite lidar tanto com a arrogância meritocrática quanto com o fato da dominação em virtude de seu foco no desenvolvimento do autorrespeito dos cidadãos. O que se pretende argumentar aqui, concordando com Sandel, é que onde a meritocracia prevalece, independentemente de quão igualitária ela seja, sempre haverá um conflito entre esse sistema moral e político e o desenvolvimento do autorrespeito. Porém, a concordância termina junto com o diagnóstico, pois Sandel vê a teoria de Rawls como incapaz de superar esse problema da meritocracia, esquecendo-se que, para Rawls, o valor do autorrespeito e das bases sociais do autorrespeito é central.

De acordo com Sandel, o liberalismo de Rawls rejeita “a noção meritocrática de que, em uma competição justa, os ricos são mais merecedores do que os pobres” (2020, p. 195), mas a forma como lida com esse fato pode “[...] fazer emergir comportamentos característicos de sociedades meritocráticas – arrogância entre pessoas bem-sucedidas e ressentimento entre quem está em desvantagem.” (2020, p. 195). Essa conclusão não leva em conta os conceitos apresentados anteriormente. Uma vez que a solidariedade faz parte dos arranjos institucionais e se configura nas atividades políticas e produtivas conjuntas, não haveria porque surgir ressentimento em quem está em uma situação menos privilegiada, pois essa situação não seria capaz de minar o autorrespeito.

As bases sociais do autorrespeito são para Rawls o mais importante bem primário a ser distribuído na sociedade. É o autorrespeito, no sentido de se valorizar e se sentir valorizado, que mune um cidadão do desejo de, ao mesmo tempo, participar da vida pública e buscar a concretização de sua concepção de bem. A falta de autorrespeito levaria qualquer um a considerar que seu projeto de vida não é um que valha a pena ser realizado e que a sua presença na sociedade é indiferente. Dito de outro modo, uma pessoa sem autorrespeito não vive plenamente a vida da sociedade, a vida da comunidade e sua vida individual. A meritocracia é prejudicial para o autorrespeito em nível pessoal e social

Retomando o fato da dominação de Edmundson, pode-se perceber que em uma sociedade meritocrática os ditos vencedores exercem o papel de maior influência política, tendendo a ter mais poder e buscando se manter no poder. Nesse sentido, “a explosão de desigualdades em décadas recentes não acelerou a mobilidade ascendente, mas, ao contrário permitiu às pessoas no topo consolidar suas vantagens e passá-las adiante para filhos e filhas. [...] A meritocracia de hoje endureceu, tornando-se uma aristocracia hereditária” (SANDEL,

2020, p. 36). Se a igual divisão do poder político e da capacidade de exercer influência política fica fragilizada na meritocracia, esse sistema certamente não estaria de acordo com o que Rawls chama de princípio do *fair value*.

Segundo Edmundson, o *fair value* “é definido em termos de chances de influenciar, não apenas de participar [...]. Igualdade de dizer sobre as propostas que foram definidas por outros para serem votadas não é suficiente. A agenda pública também deve ser aquela em que todos têm pelo menos uma chance aproximadamente igual de definir.” (2017, p. 53). E prossegue:

a garantia de *Fair value* opera em dois níveis. Um: cidadãos de diferentes classes têm aproximadamente a mesma chance de possuir a motivação e habilidade para influenciar a política. Dois: os cidadãos que de fato possuem em grau semelhante a motivação e a habilidade relevantes têm chances aproximadamente iguais de exercer influência política e ocupar cargos públicos. (2017, p. 53, tradução nossa).

Sendo assim, o papel do autorrespeito parece ter pelo menos dois objetivos. Por um lado, todo indivíduo deve sentir que sua vida pessoal pode e vale a pena ser vivida; por outro, todo pessoa, enquanto cidadão, deve também sentir que sua atividade política é valiosa e tem impactos reais. Segundo Rawls:

a liberdade política igual, quando seu valor equitativo [*fair value*] é assegurado, sempre exerce profunda influência sobre a qualidade moral da vida cívica. Cria-se dessa forma uma base segura para as relações entre os cidadãos na constituição explícita da sociedade [...]. A liberdade política assim entendida não se destina a satisfazer o desejo do indivíduo de ser senhor de si próprio, e muito menos a sua busca por poder. Participar da vida política não torna o indivíduo senhor de si mesmo, mas lhe dá uma voz igual a dos outros na definição de como se devem ordenar as condições sociais fundamentais; tampouco satisfaz sua ambição de dominar outras pessoas, uma vez que agora se exige que cada um modere suas reivindicações segundo aquilo que todos podem reconhecer como justo. A vontade pública de consultar e levar em conta as convicções e os interesses de todos estabelece as bases da amizade cívica e modela o *ethos* da cultura política. (TJ, 2016, §37, p. 288-289).

Onde quer que haja arrogância meritocrática haverá também um problema na distribuição de autorrespeito e na criação de um *ethos* verdadeiramente democrático. Isso indica que os efeitos prejudiciais da meritocracia para uma sociedade bem ordenada também serão levados em conta para estruturação da sociedade. Se a arrogância meritocrática é prejudicial para o autorrespeito e as bases sociais do autorrespeito são o principal bem primário, então não faz sentido que uma sociedade em que esse tipo de arrogância exista seja uma opção escolhida, seja na posição original, seja por meio de um consenso sobreposto. Dizer isso tem o intuito de demonstrar por que a ideia de institucionalização da solidariedade

pode fazer parte do liberalismo político e não apenas ser uma característica de uma doutrina abrangente, mesmo porque:

[n]a medida em que "o respeito próprio é garantido pela afirmação pública do status de cidadania igual para todos" (TJ 478), segue-se que uma política pública que rejeita ou conscientemente prejudica o valor justo [*fair value*] pode ser ressentida com razão pelos menos favorecidos como uma agressão ao autorrespeito. (EDMUNDSON, 2017, p. 59).

A solidariedade institucionalizada pelo princípio da diferença seria um jeito de escapar da arrogância meritocrática. Se a ideia de mérito aceita na sociedade for compatível com uma ideia de incentivo que não acarrete em uma estrutura dividida entre melhores e piores, vencedores e perdedores, aí então ela seria possível. O problema que resta aqui é se essa combinação (entre mérito como incentivo e solidariedade) é possível ou se sempre levará à arrogância meritocrática e, portanto, ao enfraquecimento das bases sociais do autorrespeito.

Essa questão se relaciona com outro ponto importante da teoria, qual seja, a relação entre a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Ao se defender que o mérito é articulado com a solidariedade institucionalizada na teoria da justiça como equidade, deve-se levar em conta que é preciso haver limites estabelecidos para a distribuição que será feita em virtude desse mérito. Basicamente, é a conformidade da ideia de mérito com o que é legítimo esperar em termos de retribuição. Não havendo essa limitação, cai-se novamente na ideia de mérito em um sentido pré-institucional, em que não há limites do que se pode esperar e do que se pode ganhar. Como explica Samuel Freeman:

[p]or exemplo, se as desigualdades de renda e riqueza permitidas sob o princípio da diferença tiverem o efeito de minar as bases de autorrespeito para os menos favorecidos, então isso seria uma razão para mitigar essas desigualdades econômicas [...]. Pode ser, por exemplo, que venha um ponto em que o grau de desigualdade é tão grande que, mesmo que satisfaça o princípio da diferença, proporcionando maior renda e riqueza para os menos favorecidos, ainda assim, faz com que eles sintam diminuídos e menos importantes em termos cívicos do que aqueles que são mais privilegiados, o que os levaria a se verem como fracassados e, com isso, a negligenciar o aproveitamento das oportunidades de educar e desenvolver suas capacidades. Se o grau de desigualdade relativa na sociedade tivessem esses efeitos psicológicos, então pareceria ser uma violação da igualdade equitativa de oportunidades, e poder-se-ia exigir a diminuição das desigualdades admissível de acordo com o princípio da diferença. (2007, p. 131, tradução nossa).

Com isso, conclui-se que para que a solidariedade esteja presente nas instituições e que o mérito individual sirva como forma de incentivos dos talentos, é preciso haver alguma regulação de quão grande podem ser as disparidades de renda e riqueza e, portanto, de influência política. Ter mérito não pode garantir acesso ilimitado aos bens primários, pois a

união social cívica e produtiva que se almeja com os incentivos não pode ser desestruturada por esses mesmos incentivos⁷². Tanto na esfera produtiva quanto na esfera política, as desigualdades devem ser limitadas e a divisão da sociedade entre perdedores e vencedores deve ser mitigada. Apenas dessa forma poder-se-ia evitar que as “[...] enormes desigualdades de oportunidades e influência política desigual que o estado de bem-estar capitalista permite [retire] os menos favorecidos [...] da participação política e cívica, vendo-a como inútil, sofrendo, com isso, uma perda de seu autorrespeito” (FREEMAN, 2007, p. 132-133, tradução nossa).

O fato de o papel do mérito ser aceito politicamente não significa que ele é ilimitado. Para lidar com a questão do autorrespeito, considerando esses últimos pontos, uma atitude bastante pragmática – que, todavia, não será mais aprofundada neste trabalho – talvez seja a de incorporar a “inveja razoável” (GREEN, 2013) como fator limitador da distribuição de renda que tem fundo meritocrático, criando um teto de ganhos para os mais privilegiados. Essa proposta encontrada em Jeffrey Green (2013) parece ser uma solução de matriz rawlsiana para o problema da arrogância meritocrática levantado por Sandel e que também iria ao encontro das necessidades colocadas pelo princípio do *fair value*, uma vez que “Rawls não espera que a garantia de um mínimo social decente seja suficiente para garantir também o valor justo [*fair value*] de igual liberdade política” (EDMUNDSON, 2017, p. 58, tradução nossa). O fato de haver tanto um teto quanto um piso de renda, limitando o poder de influência das classes mais ricas, atua a favor do *fair value*. Essa lógica também tem relação com o princípio da solidariedade. De certo modo, é como se a solidariedade fosse o elo entre liberdade e igualdade, regulando o peso relativo de cada um desses dois princípios.

Por isso, considera-se que a forma como Rawls lidou com o sistema meritocrático (restringindo o valor do mérito, mas não o eliminando absolutamente) é adequada para tratar dos problemas da meritocracia que foram apontados por Sandel (2020). Apesar de fazer algumas proposições sobre como as universidades e mercado de trabalho devem se reestruturar para combater a meritocracia, Sandel não tem propostas realmente estruturais e parece depender de um reconhecimento cultural da importância da solidariedade. Não há dúvidas de que esse reconhecimento é importante e que ideias de cooperação e solidariedade social devem estar presentes no caldo cultural de uma democracia, mas é preciso aceitar as limitações dessa proposta. Se a interpretação sobre a institucionalização da solidariedade apresentada no subcapítulo anterior estiver correta, Rawls, já em *Uma teoria da justiça*, 50

⁷² Nesse aspecto, o problema do mérito se assemelha ao problema da tolerância. Se não houver limites, o próprio sentido do mérito se perde.

anos antes de Sandel, parece ter ido além deste sem precisar de todos os dados empíricos utilizados por Sandel. Em realidade, é como se Sandel agora confirmasse aquilo que Rawls já havia apresentado, mas ficasse aquém dele na proposição de uma solução. O reconhecimento da solidariedade enquanto princípio político parece ser uma solução mais eficaz para o problema da mentalidade meritocrática.

5 CONCLUSÃO

Esta dissertação pretendeu traçar uma análise condizente com o espírito da teoria de Rawls. Exceto por alguns pontos, especificamente o capítulo sobre a antropologia liberal, não se pretendeu retomar questões metodológicas ou questionar o porquê de certas escolhas do filósofo. A proposta foi a de ler Rawls tendo a noção de mérito e seus desdobramentos em uma meritocracia como temas chave. Tratou-se, assim, de uma interpretação. Caminhou-se, pois, com Rawls e partir de Rawls. Espera-se, com isso, contribuir modestamente com esse debate importante e atual inspirando outras análises e discussões que tracem caminhos para o fortalecimento da justiça social.

Esta conclusão tem o objetivo de retomar e talvez reexplicar alguns pontos que possam ter ficado pouco definidos ao longo do trabalho. No primeiro capítulo procurou-se apresentar conceitos fundamentais para a compreensão da teoria rawlsiana, de forma que fosse possível introduzir as questões que giram em torno do merecimento e do mérito na obra de Rawls. A noção que deu ensejo esta pesquisa foi a ideia de que o merecimento é um conceito disputável, mas que aceitar uma teoria do merecimento que desconsidera os fatores contingenciais da vida humana é bastante problemático. Fazendo referência a um texto de W. K. Frankena de 1966, cinco anos antes da publicação de *Uma teoria da justiça*, Joel Feinberg explica que:

[c]onsideremos o motivo por que todos concordamos [...] em rejeitar o ponto de vista de que diferenças de raça, sexo, QI ou ‘nível’ social são os motivos de diferenças justas de riqueza ou renda. Parte da reposta parece óbvia. As pessoas não podem, por sua própria e voluntária escolha, determinar a cor de pele, o sexo, ou o QI que terão, ou de que casta hereditária farão parte. Fazer de tais propriedades a base para a discriminação entre indivíduos na distribuição de benefícios sociais seria ‘tratar as pessoas de forma diferente de modo que lhes afete profundamente a vida, em virtude de diferenças pelas quais elas não têm nenhuma responsabilidade. (1974, p. 160).

Considerou-se o mérito como um critério de justificação do merecimento e que também depende grandemente de fatores contingenciais. Como se explicou, o pensamento de Rawls foi capaz de difundir essa percepção bastante aceita atualmente. A aceitabilidade dessa premissa no campo moral, porém, não significa sua rejeição completa do campo político. De certa forma, assim como ocorre com o utilitarismo – que se tornou bastante rejeitado enquanto concepção de justiça, mas ainda é uma doutrina que baliza decisões políticas (SANDEL, 2016) –, a distribuição das riquezas geradas na vida social ainda é amplamente pautada em uma ideia de merecimento derivada do mérito.

Ao se observar as traduções das obras de Rawls e de outros trabalhos que se valem dos termos mérito e merecimento, constatou-se que há certa ambiguidade no uso desses conceitos. Destacou-se que a crítica de Rawls é direcionada ao merecimento (*moral desert*) como critério distributivo, sobretudo a uma ideia pré-institucional de merecimento, isto é, prévia ao contrato social da posição original. O filósofo substitui merecimento pela ideia de direitos associados a expectativas legítimas. Se o *moral desert* é pré-institucional, os direitos não são, pois derivam do contrato social e as expectativas legítimas servem como uma espécie de limite para demandas derivadas do mérito. O mérito (*merit*), porém, pode ser aceito enquanto forma de incentivo. A diferença da justiça como equidade para uma meritocracia, nesse quesito, é que nesta as parcelas distributivas dependem fundamentalmente, ou absolutamente, do mérito. Na justiça como equidade, por sua vez, as parcelas distributivas dependem de outros critérios como a igualdade, a necessidade e a reciprocidade, dado que a sociedade é um sistema de cooperação social. O mérito serve como um fator de incentivos, portanto tem valor apenas relativo e, ainda assim, funciona apenas em estreita relação com o princípio da diferença, o que faz com que o mérito tenha fins solidários e não possa levar a sociedade a se tornar uma meritocracia.

Essa elaboração foi influenciada pela leitura de Norman Daniels que sugere a existência de uma meritocracia *maximin*. Nela, a desigualdade na distribuição de recompensas teria a função única de incentivar os talentos capazes de ampliar o bem comum. Considerou-se que a interpretação de Daniels é compatível com a igualdade democrática de Rawls. Por outro lado, as desigualdades de distribuição de recompensas justificadas por fatores arbitrários (ou livremente justificadas), típicas de um sistema de liberdade natural ou de igualdade liberal, levaria a uma meritocracia desenfreada. Defendeu-se que esse sistema seria aceito na teoria da titularidade de Nozick e que as trocas livres que ocorreriam nesse contexto seriam motivadas em grande parte por avaliações de mérito. Essa situação, em que a avaliação do mérito (esforço, contribuição, talentos) seria suficiente para distribuir as vantagens sociais sem que houvesse outro critério, corresponderia a aceitação do mérito enquanto um valor absoluto ou fundamental.

Ainda nessa esteira, afirmou-se que crítica moral e a articulação política do mérito feita por Rawls são compatíveis com a concepção de autonomia presente em sua teoria. Para defender essa ideia, adentrou-se no debate sobre a concepção de autonomia entre Rawls e Nozick e o conseqüente respeito à dignidade. À primeira vista, dir-se-ia que o mérito individual tem estreita relação com a autonomia. De modo que, uma concepção como a de Rawls, em que os contornos do que são escolhas efetivamente autônomas são bastante

questionáveis, a ideia de mérito se tornaria extremamente frágil. O mesmo não ocorreria em Nozick, em que o respeito à autonomia corresponde basicamente ao respeito à propriedade de si.

Sendo assim, para Nozick a autonomia estaria na propriedade de si aliada à possibilidade de fazer escolhas e trocas livres e autônomas. Mesmo compreendendo a crítica ao mérito moral, Nozick não aceita que a ideia de não merecimento resulte na possibilidade de redistribuição dos resultados derivados dos talentos pessoais. Para ele, isso seria a completa negação da autonomia e, por extensão, um ataque à dignidade humana.

Para Rawls, a autonomia plena está presente na posição original, única situação em que os indivíduos estão de fato livres de condições de heteronomia. Por isso, a igualdade fundamental da posição original somada à distribuição social dos resultados dos talentos é perfeitamente compatível com uma teoria da justiça redistributiva. Redistribuir é aceitar as escolhas autônomas da PO e respeitar a dignidade.

Afastando-se do campo da moral e entrando no campo da política, sobretudo do liberalismo político rawlsiano, nota-se que o mérito existe enquanto uma doutrina moral abrangente, enquanto uma concepção de bem. Sendo assim, uma sociedade justa não tem o mérito enquanto um critério de justiça distributiva, mas ele pode existir enquanto uma concepção de bem razoável. Na prática, isso significa que os resultados dos usos dos talentos (geradores de mérito) serão distribuídos, mas que a distribuição de posições, sobretudo em associações não públicas, poderá se valer da ideia de mérito. Por isso dizer que o mérito tem um fim solidário, ou cooperativo.

Assim como Rawls afirma que a justiça é a virtude das instituições, defende-se que a solidariedade também o é e que faz parte da concepção de justiça rawlsiana, estando contida no princípio da diferença. A justiça pressupõe a solidariedade, mas uma solidariedade institucionalizada, não aquela interpessoal. Em outros termos, subscreve-se a ideia de que o princípio de fraternidade deve compor a estrutura básica da sociedade, isto é, deve ser um dos princípios morais que servem de fundamento para a existência do Estado. Sem solidariedade não haveria justiça, dado que as pessoas são diferentes e têm capacidades e talentos diferentes (e não há nada nesses talentos que implique ter mais direitos ou mais privilégios) e todas elas se beneficiam do fato de viverem em uma sociedade. A estrutura básica deve considerar o uso desses talentos para o benefício da sociedade.

O mérito solidário também serviria ao propósito de manter a sociedade coesa e em cooperação. É difícil imaginar que uma sociedade meritocrática em que os cidadãos se dessem conta, verdadeiramente, do real peso dos fatores contingenciais na distribuição de

talentos e oportunidades se manteria coesa por muito tempo. Segundo essa perspectiva, a preocupação de Rawls com a estabilidade pode ser defendida também por esse viés. Não há como manter uma sociedade estável havendo desigualdades tão obviamente injustas. Por isso, a solidariedade em sentido político tem que ser parte da estrutura básica da sociedade.

Em essência, a ideia de mérito individual é antiooperativa e não solidária. Rawls parece resolver isso fazendo com que os resultados advindos do mérito sejam redistribuídos (afinal de contas, sem a sociedade para valorizar o mérito não há mérito). Com isso, Rawls não acabaria viabilizando a ideia de mérito? Quando justificada para além de uma motivação individualista de merecimento, o mérito pessoal pode ter valor social e colocar a sociedade em um patamar mais justo, melhorando a condição de respeito à dignidade dos menos privilegiados.

A interpretação aqui exposta sobre como Rawls entenderia a ideia de mérito (de maneira antimeritocrática) parece ser uma forma justa de viabilizar o mérito como um critério de distribuição na justiça como equidade. Implica usar a ideia de mérito como um artifício para melhorar a cooperação e satisfazer a reciprocidade necessária para a vida em sociedade. Se essa leitura estiver correta, ela indica que, para salvar o mérito, é necessário abandonar a meritocracia.

REFERÊNCIAS

- AUDARD, Catherine. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BARBOSA, Lívia. **Igualdade e meritocracia**: a ética do desempenho nas sociedades modernas. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
- BAYERTZ, Kurt. Four uses of “solidarity”. In: BAYERTZ, Kurt. **Solidarity**. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1999.
- BORBA, Eduardo de. **Sobre a meritocracia**: uma investigação. Orientador, Denilson Luis Werle - Florianópolis, SC, 2017. 98 p. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/178103/346224.pdf?sequence=1>>.
- BRIGHOUSE, Harry. **Justice**. Cambridge: Polity, 2004.
- BROWN, Chris. The construction of a ‘realistic utopia’: John Rawls and international political theory. **Review of International Studies**, v. 28, p. 5–21, 2002.
- COHEN, Gerard. A. Incentives, Inequality, and Community. **The Tanner Lectures on Human Values**. Stanford University, 1991.
- _____. The Pareto argument for inequality. **Social Philosophy and Policy**, v. 12, n. 1, p. 160-185, 1995.
- _____. Where the action is: on the site of distributive justice. **Philosophy and Public Affairs**, v. 26, n. 1, 1997.
- CONSANI, Cristina Foroni. O papel da dignidade na fundamentação dos direitos humanos. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 6, n. 1, p. 17-28, Jan./Jun., 2018.
- DANIELS, Norman. Merit and meritocracy. In: DANIELS, Norman (Org.). **Justice and justification**: reflective equilibrium in theory and practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- EDMUNDSON, William. **John Rawls**: reticent socialist. New York: Cambridge University Press, 2017.
- FEIBENRG, Joel. **Doing and deserving**: essays in the theory of responsibility. Princeton University Press: Princeton, 1970.
- _____. **Filosofia social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FREEMAN, Samuel. Iliberal libertarians: why libertarianism is not a liberal view. **Philosophy and Public Affairs**, v. 30, n. 2, p. 105–151, 2002.

_____. **Rawls**: Routledge Philosophers. Londres: Routledge, 2007.

_____. **The Cambridge companion to Rawls**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GONÇALVES NETO, João da Cruz. Propriedade e mérito na teoria da justiça de J. Rawls. **LeX Humana**, v. 3, p. 74-91, 2011.

GREEN, Jeffrey Edward. Rawls and the forgotten figure of the most advantaged: In defense of reasonable envy toward the superrich. **American Political Science Review**, v. 107, n. 1, p. 123–138, 2013.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Unesp, 2004.

JOHNSTON, David. **Breve história da justiça**. São Paulo: WMF Martins, 2018.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70. 2007.

KLEIN, Joel. T. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. **Revista de Filosofia: Aurora**, v. 25, n. 36, p. 265–285, 2013.

_____. Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana. **Revista latinoamericana de filosofia**, v. 43, n. 1, p. 65–104, 2017.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls, “Uma Teoria da Justiça” e seus críticos**. Tradução Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva Publicações, 1995.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAITINEN, Arto. Solidarity. In: KALDIS, Byron. **Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences**. Sage Publications, 2013.

LAITINEN, Arto; PESSI, Anne. B. Solidarity: theory and practice. An introduction. **Solidarity: Theory and Practice**, January, 2014.

LEVINE, Andrew. Rewarding Effort. **Journal of Political Philosophy**, v. 7, n. 4, p. 404–418, 1999.

LOGAR, Tea. Rawls's Rejection of Preinstitutional Desert. **Acta Anal**, v. 28, p. 483–494, 2013.

MANDLE, Jon; REIDY, David A. **The Cambridge Rawls lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MARKOVITS, Daniel. **The meritocracy trap**: how America's foundational myth feeds inequality, dismantles the middle class, and devours the elite. New York: Penguin Press, 2019.

MCCLENNEN, A. R. J. F. & E. F. The pareto argument for inequality Revisited. **Social Philosophy and Policy**, v. 12, n. 1, p. 160–185, 2011.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: WMF, 2015.

MOURA, Julia Sichieri. Avaliando a crítica de Nozick a Uma Teoria de Justiça. In: Bresolin, Keberson; Barbosa, Evandro. (Org.). **Temas de Filosofia Política Contemporânea**. Caxias do Sul: Educs, p. 121-137, 2017.

MULLIGAN, Thomas. **Justice and the Meritocratic State**. Routledge, 2018.

NIELSEN, Kai. Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice. **Analyse & Kritik**, v. 2, n. 1, p. 74–97, 1980.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Rawls's normative conception of the person: a Kantian reinterpretation. **Veritas** (Porto Alegre), v. 52, n. 1, p. 171-183, 2007.

PEFFER, Rodney G. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

PINZANI, Alessandro. **Filosofia política III**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2 ed., 2015.

POGGE, Thomas. **John Rawls: his life and theory of justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

RAMOS, Cesar Augusto. A fundamentação política da ideia de pessoa e de sociedade no liberalismo de John Rawls e a crítica comunitarista. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga (Orgs.). **Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, p. 501-539, 2003.

RAWLS, John. **A theory of justice (revised edition)**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 25, p. 25-59, abr. 1992.

_____. **Justice as fairness**. A restatement. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Justiça e democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. **O liberalismo político.** 2. ed. São Paulo: Ática, 2000b.

_____. **Uma teoria de justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SANDEL, Michael. **A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____. **Justiça: o que é fazer a coisa certa?** 20 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SCHOLZ, Sally J. **Political Solidarity.** University Park: the Pennsylvania State University Press, 2008.

SCHMIDTZ, David. **Os elementos da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Lisboa: Edições 70, 2015.

SEN, Amartya. Merit and Justice. In: Arrow KJ, et al. *Meritocracy and Economic Inequality.* Princeton: Princeton University Press; 2000.

SILVEIRA, Denis Coitinho. O papel do princípio aristotélico na teoria da justiça de Rawls. **Ethic@ (UFSC)**, v. 7, p. 201-214, 2008.

STEINBERGER, P. J. A fallacy in Rawls's theory of justice. **The Review of Politics**, v. 51, n. 1, p. 55-69. 1989.

_____. Desert and Justice in Rawls. **The Journal of Politics**, v. 44, n. 4, p. 983–995, 1982.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TONETTO, Milene Consenso. Sobre a caracterização do conceito de dignidade em Kant. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 20, n. 33, p. 181–194, 2013.

URMSON, James Opie. Saints and heroes. In: MELDEN, A. I. **Essays in moral philosophy.** Seattle: University of Washington Press, 1958.

VAN PARIJS, Philippe. Concluding reflections: solidarity, diversity, and social justice. In: KYMLICKA, B. The strains of commitment. The political sources of solidarity in diverse societies. **Regional & Federal Studies**, v. 30, n. 1, p. 117–119, 2017.

_____. **O que é uma sociedade justa?.** São Paulo: Ática, 1997.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos.** São Paulo: Unesp, 2000.

_____. A tarefa prática da filosofia política em John Rawls. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 25, n.25, p. 5-25, 1992.

_____. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. Pluralismo moral e acordo razoável. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 39, n.39, p. 125-148, 1997.

_____. **Curso Introdutório a Rawls - Aula 1 - Álvaro de Vita - Uma Teoria da Justiça**. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=jZFMPOqHd2A>>. Acesso em: 07 jun. 2021.

WEITHMAN, Paul. **What is John Rawls's Theory of Reflective Equilibrium?**. Youtube, 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=X6o8AyKszJg>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

WERLE, Denilson Luís. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

WILLIAMS, A. Incentives, Inequality, and Publicity Andrew. **Philosophy and Public Affairs**, v. 27, n. 3, p. 225–247, 1998.

YOUNG, Michael. **The rise of meritocracy**. Nova York: Routledge, 2017.

SEVINÇ, Tuğba. **Reconsidering Rawls: justice and solidarity**. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Institute for Graduate Studies in the Social Sciences, Boğaziçi University, Istanbul, 2015.

_____. Three approaches to social unity and solidarity. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, p. 1–21, 2019.