

Eduardo de Borba

## **SOBRE A MERITOCRACIA: UMA INVESTIGAÇÃO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denílson Luís Werle

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca  
Universitária da UFSC.

de Borba, Eduardo  
Sobre a meritocracia : Uma investigação / Eduardo de Borba ;  
orientador, Denílson Luis Werle - Florianópolis, SC, 2017. 98 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia.

Inclui referências 1. Filosofia. 2. Meritocracia. 3. Justiça como  
equidade. 4. John Rawls. I. Werle, Denílson Luis. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

Eduardo de Borba

## **SOBRE A MERITOCRACIA: UMA INVESTIGAÇÃO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 02 de março de 2017.

---

Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

### **Banca Examinadora:**

---

Prof. Denílson Luís Werle, Dr.<sup>a</sup>  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.. Alessandro Pinzani, Dr.<sup>a</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Delamar Volpato Dutra, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.<sup>a</sup> San Romanelli Assumpção, Dr.  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
(Participação na modalidade à distância)



A todos que financiaram este trabalho e  
nunca saberão da existência dele.

## AGRADECIMENTOS

Papa e mama, tem sido uma barra ficar velho porque descobri no meio de uma música que *madurar no es crescer*. Eu venho tentando e dizem que esse trabalho é uma das provas de que eu estou indo, vocês sabem que eu não acho que conseguindo, mas indo, no transitar do transitivo. Dia desses pensei que, enquanto a gente lembra de alguém, essa pessoa existe. Como para poder pensar em mim, eu penso em vocês também, obrigado por serem pra mim o sempre. Por tudo que é mundo e pelo mundo que é vocês dois. Obrigado vai ser sempre muito pouco, né.

Ao Daniel, ao Reinas e ao Stricks, eu não posso agradecer aqui porque senão vão usar contra mim. A Julie e a Mari e a Camila, eu posso. E posso dizer que amo. O Pedro nem tanto.

Pra Luiza e pra Bruna, um beijo triplo terno e gostoso. Vai ser pra sempre.

Porque quando eu lembro, na minha cabeça eles existem de novo: A tia Neusa, a vó e o vô. Seu Newsong e seu Fernando.

E pra Pacheco, a minha casa, o meu povo. Especialmente pro Tiago sem H, pro Kayron, pro Roberto, Pra Fabi, pro Phiiiiilip, pra Sabrina e pra Gótica, pro Ricardo e pro Pombo. Você acabam sempre me salvando.

Pro Zé e pro Fubá, a conchinha eterna num conforto.

Sem esquecer do Tio Mano e da Tia Schirlei, da Tia Mara e da Tia Margareth, claro.

E pra Melissa e pra Isabela, pelo jeito mais estranho da minha vida, que vindo do nada me fizeram querer viver de novo.

Com vocês, por vocês e em vocês.

Eu estou sempre pensando na gente.

Pois não havia abelha que não quisesse  
Ganhar mais, não direi, do que merecia,  
Porém do que ousava permitir que  
soubessem  
Aqueles que lhes pagavam, como jogadores  
Que, embora jogando limpo, nunca revelam  
Aos perdedores o quanto ganharam.  
(Bernard Mandeville, 1723)





## RESUMO

A meritocracia pode ser considerada um critério de justiça para a estrutura básica da sociedade? Na resposta dessa pergunta, discute-se a evolução histórica do conceito de mérito individual como um princípio que nasce progressista na Modernidade e transforma-se, principalmente com a ascensão da ideologia neoliberal, em uma estratégia de legitimação do *status quo* atual. A meritocracia então não é um critério de justiça para a estrutura básica da sociedade porque, ao afirmar a total responsabilidade do indivíduo no alcance de seus objetivos, permite que outras desigualdades moralmente arbitrárias (como aquelas oriundas de circunstâncias de nascimento e sociais), perpetuem-se e que influenciem injustamente a formação e possibilidade de realização dos projetos pessoais de vida.

**Palavras-chave:** Meritocracia. Justiça como equidade. John Rawls.



## **ABSTRACT**

Can meritocracy be considered a criterion of justice for the basic structure of society? To answer this question, we discuss the historical evolution of the concept of individual merit as a principle that born progressive in Modernity and is transformed, mainly with the rise of neoliberal ideology, in a strategy of legitimation of the current status quo. Meritocracy, then, is not a criterion of justice for the basic structure of society because, by asserting the individual's full responsibility for the achievement of its objectives, it allows other morally arbitrary inequalities (such as those arising from birth and social circumstances), which unfairly influences the formation and possibility of realization of personal life projects.

**Keywords:** Meritocracy. Justice as fairness. John Rawls.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>2 DA HONRA AO MÉRITO .....</b>	<b>22</b>
2.1 MODERNIDADE E INDIVIDUALIDADE .....	23
2.2 REI MORTO, MÉRITO POSTO .....	26
2.3 É PRECISO MUDAR TUDO PARA NÃO MUDAR NADA DE LUGAR	32
<b>3 A CRÍTICA RALWSIANA A IDEIA DE MERITOCRACIA .....</b>	<b>36</b>
3.1 IDEIAS INTUITIVAS: O FATO DA COOPERAÇÃO SOCIAL E A CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA.....	37
3.2 A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO DA JUSTIÇA .....	53
3.3 O QUE É UMA INJUSTIÇA? .....	60
3.4 O ARGUMENTO DA ARBITRARIEDADE MORAL .....	70
3.5 DIREITOS GERAM EXPECTATIVAS LEGÍTIMAS E NÃO MERCIMENTO .....	78
<b>4 NEOLIBERALISMO E MERITOCRACIA .....</b>	<b>81</b>
4.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE A IDEIA DE NEOLIBERALISMO ....	82
4.2 A ECONOMIA É O MÉTODO, O OBJETIVO É MUDAR A ALMA .....	86
4.3 PARADOXOS DO CAPITALISMO .....	90
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>94</b>





## 1 INTRODUÇÃO

Em 1954, o sociólogo inglês Michael Young publicou na Inglaterra o livro *The Rise of Meritocracy*, uma distopia que narrava a formação de uma sociedade estritamente meritocrática (que, como resultado, tornara-se o próprio avatar da implementação da doutrina que concebemos como “darwinismo social”). No livro, a máxima meritocrática é assim expressa: “inteligência + esforço = mérito”. Posteriormente, Young (1994, p. 88, grifo no original) afirmou que esta ideia já vigorava

[...] desde a revolução industrial, e até mesmo antes, a *carreira aberta aos talentos* [*carrière ouverte aux talents*], como John Goldthorpe vigorosamente enfatiza, tem sido um dos principais objetivos da reforma social, especialmente na organização dos serviços públicos, incluindo as forças armadas.

Por sua vez, McNamee & Miller Jr. (2009, p. 2, *tradução nossa*) atribuem a expressão mérito a uma característica pessoal e meritocracia à sociedade como um todo. Para eles, a meritocracia refere-se “a um sistema social como um todo no qual os indivíduos progridem e ganham recompensas em proporção direta aos seus esforços individuais e habilidades.”

Embora as duas definições sejam similares, ao longo deste estudo utilizaremos como referência a segunda. Tomamos esta decisão pois: a) é feita uma distinção entre mérito e meritocracia; b) enfatiza a ideia de um sistema de ordenação baseado na ação individualista e c) reforça o peso de uma expressão de *valor intrínseco* de merecimento, manifesta na proporção de recompensa ao esforço e habilidades individuais. Tomamos então, amparados pela definição selecionada, que existe uma concepção de justiça meritocrática baseado na asserção “a cada um segundo seus méritos” (van Parijs, 1997, p. 165).

O objetivo geral do trabalho que empreendemos é, a partir da concepção de justiça elaborada em *Uma teoria da justiça* (2008) [1971], de John Rawls, considerar se o mérito pode ser defendido como um critério de justiça para a estrutura básica da sociedade. Para que alcancemos o objetivo geral, primeiramente a meritocracia será conceituada nos termos que utilizaremos ao longo da dissertação. Apontaremos também quais são as ideias comuns (intuitivas) que emergem desta definição e alguns argumentos de oposição a elas. Terminada essa fase, o estudo se concentrará na construção da crítica à suficiência do critério meritocrático para a formação de uma sociedade

justa. Para isso, utilizaremos principalmente a interpretação do segundo princípio sob a perspectiva da *igualdade democrática*, conduzida pelo próprio Rawls no sentido de mostrar a inviabilidade de uma justiça social meritocrática. Neste ponto também será criticada a insuficiência da igualdade de oportunidade como um critério para a diminuição da desigualdade e a articularemos, partindo desta questão, com a ideia de fraternidade atuando na esfera política. Por fim, analisaremos, dadas as conclusões levantadas nos pontos anteriores, a possibilidade de existência de arranjos organizacionais e institucionais onde o critério da meritocracia possa ser, não apenas eficiente, mas também justo.

Pretendemos justificar a relevância do tema partindo de algumas ideias elementares que se mostram bastante populares em nossa sociedade. Para isso, apresentaremos algumas situações hipotéticas que nos permitirão visualizar melhor o assunto.

Pensemos primeiro em uma situação assim descrita:

O indivíduo A e o indivíduo B são candidatos a uma vaga num mesmo curso de pós-graduação de uma universidade. Existe apenas uma vaga disponível. O critério de seleção consiste na escolha do candidato com maiores conhecimentos. É realizada uma entrevista com ambos candidatos. Realizadas as entrevistas, a banca resolve escolher o candidato A.

Podemos considerar tal critério, a princípio, justo? Numa situação assim descrita (e propositalmente abrangente), sendo o único critério para seleção a aferição do conhecimento dos candidatos por meio de entrevista, não temos condições para julgar a justiça do resultado em si, isto é, se o candidato A era o justo merecedor da vaga. Isso porque, embora tentemos garantir um critério de objetividade instituindo uma banca de avaliação, a banca em si não pode garantir que o procedimento seja totalmente imparcial, uma vez que ainda sobra espaço para o subjetivismo (dentro das escolhas e opções dos membros da banca) e para os próprios fatores incomensuráveis (afinal, não conseguimos medir o conhecimento diretamente de uma pessoa, apenas por meio de uma parcela de conhecimento sujeito a avaliação, como é o caso da prova).

Suponhamos então, a seguinte adaptação à situação: o critério de seleção passa a ser uma prova objetiva, com conteúdo a ser cobrado amplamente divulgado, e onde o candidato com o maior percentual de acertos será o escolhido. O candidato A acerta 70% da prova, enquanto o candidato B, 75%. Voltemos à avaliação: esse novo cenário pode ser considerado justo? Agora a suposição nos parece, ao menos intuitivamente, mais justa. Isso por sermos propensos (e com alguma razão) a definir um critério objetivo como justo, principalmente por

acreditarmos que esse expediente afasta o subjetivismo da situação, outra ideia um tanto quanto elementar em nossos sistemas de julgamento. Claro que aqui falamos num sentido de intuições muito básicas e grosseiras, que nem por isso – e ao longo da discussão, esperamos deixar claro – se mostrarão mal-empregadas e assimiladas quando falamos comumente sobre a meritocracia.

Mesmo que a partir dessa exposição simplista, estamos em acordo com Sen (1999, p. 5, *tradução nossa*) que enxerga na ideia de mérito, se muitas virtudes, não a clareza como uma delas, pois “a falta de clareza pode relacionar-se com o fato que o conceito de mérito é profundamente contingente em nossas visões de uma sociedade boa.”. Esse caráter contingente, por sua vez, é aquilo que antes apontávamos como o malogro do subjetivismo geralmente relacionado com atribuímos valor intrínseco a um conceito tão abrangente como a ideia de mérito.

Portanto, cabe-nos o questionamento: se a ideia de mérito (e de uma sociedade meritocrática) parece tão comum e aceita em nossos dias, em quais bases essa aceitação se válida? Ou em termos que melhor expressem nossa intenção: A noção de mérito incorporada no discurso do senso comum é coerente sob um ponto de vista de justificação de uma sociedade justa?

Tentaremos responder a essas perguntas numa série de três movimentos: no capítulo 2 discutiremos – ainda que de forma muito rápida – a gênese da noção de mérito individual. Tentaremos mostrar como o mérito surge como uma ideia francamente progressista, forjada na própria combustão da Revolução Francesa e, nesse sentido, anti-aristocrática. Contudo, rapidamente aquilo que era a distinção arbitrária da origem social transmuta-se na distinção arbitrária por classes, talentos e empenho. O potencial liberado como princípio de confrontação ao *status quo* torna-se na própria estratégia de legitimação de um novo *status quo*. Também discutiremos brevemente uma implicação deste processo histórico como a própria emergência do modo de vida burguês, que resignifica a honra sob a égide do culto ao trabalho. A pergunta que nos move nesse momento pode assim ser sintetizada: como o mérito individual vira meritocracia, e, nisso, um critério de ordenação da organização da vida social? Esperamos que ao fim do capítulo fique manifesta a contradição que, ao propor um caminho de individuação contra os absurdos de uma sociedade separada por classes de sangue, oferece uma sociedade que, também arbitrariamente, promove uma “nova aristocracia dos talentosos e esforçados”.

Se no capítulo anterior pretendemos denunciar o caráter ideológico inscrito na ideia de meritocracia, no capítulo 3 enfrentaremos a objeção

ao mérito como critério de justiça distributiva a partir da obra de John Rawls, e especificamente, traçando o caminho percorrido por ele na análise daquelas injustiças injustificadas publicamente, aquelas que determinam a distribuição das vantagens da cooperação social baseadas em critérios fortemente arbitrários. Apontaremos como, sob um ponto de vista filosófico, não temos motivos para considerar a meritocracia como um critério de justiça aplicável a uma sociedade democrática.

No capítulo 4 passamos então a considerar aquilo que seriam as implicações negativas de considerarmos o mérito como um critério de justiça. O objetivo é mostrar como aquela ideia que no capítulo 2 tinha como promessa a possibilidade de formação de um Eu autêntico, ao ser contraposta no capítulo 3 principalmente pelo argumento da arbitrariedade moral, e assim, fazendo distinções arbitrárias entre mulheres e homens que são, antes de tudo livres e iguais, solapa a própria noção elementar da Modernidade, aquela mesma do ímpeto de autorrealização do indivíduo sob a égide da igualdade e liberdade.

Mas antes de começarmos, é preciso fazer um breve esclarecimento sobre nosso método. Como ficou claro, há um fio condutor neste trabalho, aquilo que podemos entender como princípio normativo do projeto do Esclarecimento (*Aufklärung*), a efetivação da igual dignidade de homens e mulheres em liberdade. De pronto, deixa-se claro que ao longo deste trabalho iremos nos referir a esse projeto como o próprio projeto da Modernidade. E mais, assumimos que esse projeto tem um caráter positivo, uma vez que ele aponta como seu ideal normativo as possibilidades de “uma justificação não-arbitrária” (FORST, 2014, p.21) de um homem sobre o outro. Portanto, no decurso da Modernidade o ideal de igualdade e liberdade vai tomando sua forma política por meio das reivindicações legítimas de homens e mulheres que denunciam arbitrariedades moralmente injustificáveis, e assim, logram a “saída do homem de sua menoridade”. (KANT, 1783, p.1)

Entretanto, isso é apenas apontar qual o ideal normativo que subjaz a sociedade moderna tal qual a compreendemos. Resta agora definirmos como iremos conduzir esse ideal em rumo a uma perspectiva crítica. Para isso, assumimos aqui a postura de empreender uma “crítica da ideologia” nos moldes apresentados por Rahel Jaeggi (2008, p. 138), ou seja, de realizar um tipo específico de crítica imanente que vive “de uma interdependência específica entre análise e crítica social”.

Especialmente naquela que é apontada como a segunda característica de uma crítica da ideologia, sua gênese nas contradições internas (ou autocontradições), trataremos nesse estudo de uma forma mais matizada. Adotaremos a definição Hartmann e Honneth (2006, p.

47) de uma crítica não da contradição em si, mas de um tipo específico desta, a “contradição paradoxal”:

Primeiro, falar de contradições paradoxais deve ser falar sem uma justaposição clara entre elementos progressivos e regressivos do desenvolvimento social. Efeitos paradoxais são distinguidos precisamente pelo fato de que, dentro deles próprios, momentos positivos e negativos são misturados, onde de maneira complexa, as melhorias da situação ocorrem com deteriorações dela mesma. (...) Aqui não se trata de negar a diagnosticabilidade de condições sociais patológicas ou negativas; é mais que a descrição ou decifração dessas condições não pode ser realizada sem referência a conceitos que originalmente tinham um conteúdo emancipatório.

É por esse motivo que a dissertação começa com uma “genealogia” da ideia de mérito, pois a primeira tarefa do crítico seria então aquela de revelar esses princípios internos, ou seja, mostrar que eles realmente existem e fazem parte da auto-compreensão dos cidadãos concernidos (mesmo que não realizados, evidentemente). O segundo movimento, então, seria mostrar como esses valores desenvolvem justamente sobre esse caráter paradoxal. É para isso que no capítulo 3 apresentaremos uma crítica filosófica que leva em conta o “argumento da arbitrariedade moral”, que como dito, está inscrito na própria compreensão da Modernidade, mas, que no entanto, não pode ser completamente realizada pela via da meritocracia como critério de justiça social. O capítulo 4 encerra esse momento tentando demonstrar o porquê desse ideal progressista desenvolver-se paradoxalmente e gerar influxos regressivos.

A última nota, é mais justificativa do que metodológica: durante toda esse trabalho temos mais em mente a possibilidade de enfatizar essa crítica da ideologia, e por isso fizemos uma apropriação das leituras voltadas para esse potencial. O capítulo 3 seria uma discussão que pode se dizer mais exegética, mas não é esse nosso intento aqui. Se as apropriações feitas foram indevidas, então, a responsabilidade cai sobre o autor e, invariavelmente, sobre a pertinência da crítica feita. Esperamos não ter pecado dessa forma, embora outros tantos devam ser apontados.

## 2 DA HONRA AO MÉRITO

Tornou-se comum escutarmos de políticos, pensadores da sociedade ou mesmo nas filas de casas lotéricas e similares, enérgicos defensores de uma sociedade regida e organizada pelo mérito. O que não tem sido tão comum é uma análise mais detida sobre o que viria a ser, afinal, esse mérito. De pronto, impõe-se então a questão: como um conceito tão amplamente difundido, defendido por leigos e troianos, alcançou esse status de princípio trivial e “quase lógico” de organização social?

Mais recentemente no Brasil – e muito em função da campanha presidencial de 2014 – a questão da meritocracia tornou-se mais um ponto de cisão entre as posições políticas de esquerda e direita. Enquanto os representantes da direita defendem com unhas e dentes o mérito como critério justo de definição entre vencedores e perdedores, aqueles que se alinham à esquerda tendem a denunciar o caráter ideológico da defesa feita pelo outro lado (o que pode ser uma tarefa ainda mais interessante quando os políticos que representam “a turma da meritocracia” são conhecidos oligarcas). Contudo, ainda hoje, passados 3 anos da famigerada eleição onde tanto discutiu-se o mérito, o debate preserva o nível de fila de caixa, o que de certa forma se faz resultado de toda a polarização entre os lados e que, diga-se, não é um fenômeno que podemos limitar à situação brasileira.

Pensando nessa calorosa discussão de ideias incipientes, começaremos nosso texto tentando realizar uma – brevíssima – genealogia do mérito. E desde já é importante marcar que embora a maior parte das civilizações que conhecemos tenha adotado alguma forma de mérito como meio para distribuição do produto social, nós estaremos tratando do mérito como uma ideia eminentemente moderna. Com isso, embora existam registros de exames de méritos para cargos burocráticos na China<sup>1</sup> dos anos 200 D.C, não estenderemos nossa análise neste sentido. Tampouco analisaremos as ideias de mérito que já se encontram nas obras de Aristóteles e Platão, por exemplo.

E não o faremos não só pela incapacidade de dar conta de tamanho empreendimento, o que não deixa de ser verdade, mas nosso motivo para tal é que trataremos nestas páginas da ligação entre a noção de mérito concomitantemente com aquilo que convencionou-se chamar de nascimento do indivíduo moderno.

---

<sup>1</sup> Como mostra Wilson (2009)

Esse recorte carrega outra importante distinção: não tentaremos nesta dissertação analisar a ação meritória em si, ou seja, não será nosso objeto investigar as condições sob as quais X merece Y em razão de Z. Deixaremos mais claro o porquê desta opção no desdobramento deste capítulo. Nossa intenção aqui, como já fora dito na introdução, é pensar a meritocracia enquanto um critério de justiça<sup>2</sup>. É por isso que nosso interesse principal neste capítulo, o esforço de nossa humilde genealogia, concentram-se em tentar estabelecer quando o mérito que antes aplicava-se às relações dos indivíduos para com eles mesmos (geralmente, como mostraremos, numa relação entre indivíduo e Deus) torna-se num critério de organização social. Em suma, a passagem do mérito para a meritocracia. Nesse intento, começamos situando historicamente esta passagem.

## 2.1 MODERNIDADE E INDIVIDUALIDADE

A Modernidade constitui um momento singular da história humana, não podendo ser resumida a uma datação; mais que isso, a Modernidade representa uma ideia de mundo nova, que rompe com a sociedade antiga<sup>3</sup> e estabelece novos padrões de compreensão da experiência humana. Giddens (1998, p. 94) entende a Modernidade em três perspectivas distintas e concomitantes: uma postura frente ao mundo onde este encontra-se aberto à transformação pelo homem (de certa forma, o processo de racionalização do mundo); um rol de instituições complexas, principalmente aquelas ligadas ao mercado capitalista e um arranjo de instituições políticas que incluem, principalmente, o Estado-Nação e a democracia de massas. Assim, essa “postura” moderna pode ser vinculada a uma atitude onde “como em nenhuma outra cultura, vive-se no futuro mais que no passado”.

Porém, para mantermos em mente algum tipo de régua-guia, sugerimos que esse processo que aqui apontaremos corresponde àquilo que Hobsbawn (2015) chamou de “o longo século XIX”: o período que

---

<sup>2</sup> No próximo capítulo essa abordagem ficará ainda mais clara, pois trataremos da meritocracia como um critério para a justiça da estrutura básica da sociedade nos termos rawlsianos.

<sup>3</sup> Neste trabalho faremos um uso bastante livre de sociedade antiga, ora tratando-a como Antigo Regime, ora como Idade Média, ou como sociedade aristocrática. Embora tenhamos conhecimento de que existem profundas divergências entre estas expressões, às aglutinamos aqui com a finalidade de antepô-la à sociedade Moderna. Em termos sociológicos, a oposição que se deve ter em mente é aquele entre sociedades modernas e sociedades tradicionais.

se inicia no ano de 1789 com a Revolução Francesa, acompanhando a Revolução Industrial – a “dupla revolução” de Hobsbawm – até o início da Primeira Guerra Mundial em 1914. Não é demais lembrar que estas datas não são estanques, fixas, mas apontam para um processo de desenvolvimento histórico vigoroso, como tentaremos deixar claro nessas palavras iniciais. Esse mesmo período cronológico, é definido por Giddens (1998, p.96) como “modernidade clássica.”

Então, o que fazemos aqui é uma – brevíssima – apreciação do conteúdo filosófico da Modernidade, tentando fixar mais seu ponto de viragem na auto-compreensão dos homens e de suas relações, buscando apontar o sentido no qual há nexos naquilo que, então sim, será o ponto de chegada desse capítulo: a emergência do indivíduo como expressão máxima da Modernidade, para então, ligarmos a própria ideia de mérito à ideia de Modernidade.

Mas o que significa dizer que o indivíduo é uma criação moderna? Talvez a maior marca dessa transformação seja expressa pela interiorização, pela descoberta de que há um mundo subjetivo em cada homem. É essa a “ideia moral mais poderosa da Modernidade. A identidade pré-moderna não conhecia as ideias de identidade e reconhecimento, não porque as pessoas não as tinham, evidentemente, mas porque elas não eram questão de importância para elas. (TAYLOR, 1994, p. 30 e 35).

Portanto, esse movimento gera no homem uma busca por autenticidade, o ímpeto de dar expressão à sua voz interior. Por isso que

(...) agora a fonte com a qual temos que nos conectar [para formarmos nossa identidade] encontra-se dentro de nós. Esse fato é parte de uma virada colossal da subjetividade na cultura moderna, uma nova forma de interioridade (*inwardness*), na qual temos que pensar em nós mesmos como seres com uma profundidade. A princípio, essa ideia da fonte na interioridade não exclui nossa relação com Deus ou com ideais; mas sim, pode ser considerada como **nossa** maneira de nos relacionar com eles. (TAYLOR, 1994, p. 29, tradução nossa, negrito nosso)

Essa maior interioridade, por sua vez, não pode ser entendida sem um duplo movimento que antecipa este processo: o Renascimento e a Reforma Protestante. Enquanto o primeiro, revalidou os valores da autonomia e da razão, a segunda aplicou estes valores às concepções

teológicas da vida, tornando Deus uma questão interpretativa do indivíduo<sup>4</sup>.

Fundamental para a efetivação daquilo que viria a ser a noção que até hoje temos do individualismo centra-se nesta concepção protestante de vocação: cabe ao homem, por meio de sua obra, de seus atos e feitos, realizar a missão imposta por Deus. É pela ação virtuosa do indivíduo que se chega à salvação. Portanto, a “institucionalização do individualismo (...) é um fenômeno do mundo ocidental; começou com o cristianismo e foi desenvolvida pela Reforma, e nesta, especialmente por Calvino.” (WATT, 1997, p.236).

Portanto, estamos falando de um tipo ainda mais específico de indivíduo, aquele que Charles Taylor chamou de eu pontual<sup>5</sup> (*pontual self*), um ser determinado por sua interioridade, desengajado e desprendido *no* mundo, e motivando essa interioridade por um senso que diz respeito a sua capacidade de se controlar e impor sentido à vida por uma concepção de conhecimento mediada pela razão. (TAYLOR, 1989, p. 160-161)

Começamos então a tangenciar a emergência do conceito de mérito na modernidade. Uma vez que agora o indivíduo é o senhor do mundo, as recompensas ou danações de seus atos passam a ser uma consequência do seu próprio agir *neste* mundo. Contudo, ainda há uma diferença marcante entre essa concepção de mérito e aquilo que hoje concebemos como meritocracia porque na modernidade o conceito de mérito passa a referir-se a uma outra categoria de coisas. Se, como dissemos, em sua emergência o mérito era conferido às ações virtuosas (ações éticas), marcadamente ligada à salvação divina, na modernidade ele refere-se, basicamente ao empenho e o talento. Se Deus era o reconhecedor dos méritos éticos, na Modernidade é o Estado e o mercado que definem aqueles que ganham e aqueles que perdem. (KREIMER, 2000, p. 37).

Não à toa Adam Smith trata, em *Teoria dos Sentimentos Morais*, a ação meritória como aquela digna de gratidão, ou seja, sob uma perspectiva daquilo que hoje chamamos de ética das virtudes. Quando

---

<sup>4</sup> Evidentemente que a Reforma Protestante não aboliu a relação hierárquica do culto e da fé, mas queremos apontar aqui para a ideia que está implícita na *primeira sola* de Lutero, *sola scriptura* (apenas por meio da Bíblia).

<sup>5</sup> A ordem e a plenitude, que nos séculos anteriores competiam à Grande Corrente do Ser, são agora consideradas, no habitual estilo romântico, como algo que diz respeito apenas à vida pessoal do indivíduo; não há virtudes nem vícios fixos. O único princípio operativo de valor é o movimento incessante, qualidade que ele divide com a física moderna, a ética protestante, o jogging e o Marquês de Sade.” (WATT, 1997, p. 209)

falamos de meritocracia como um sistema de ordenação social, não é deste tipo de relação que estamos falando, mas sim de uma relação política, de distribuição dos bônus e ônus daquilo que é fruto da vida em sociedade.

Se até aqui só fizemos apontar o nascimento do indivíduo como ideia moderna, o fizemos porque “o nascimento do conceito de mérito é inseparável do nascimento do conceito de sujeito.” (KREIMER, 2000, p. 11, *tradução nossa*). Resta agora falar um pouco mais sobre o aspecto político desta mudança, isto é, como a sociedade aristocrática é transformada pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial gestando a sociedade burguesa e com isso, transformando radicalmente categorias estruturantes da vida social: o fim da aristocracia verá a ascensão de uma nova classe social, a burguesia, e com ela, o conceito de honra social será ressignificado por meio do trabalho. Sai o sangue, entra o suor.

## 2.2 REI MORTO, MÉRITO POSTO

Se para Hobsbawn (2015, p. 291) “o principal resultado da Revolução na França foi o de pôr fim à sociedade aristocrática”, ele mesmo nota que essa cisão não se deu no aspecto ostentatório de marcas e títulos típicos desta sociedade, uma vez que na sociedade burguesa as marcas de exclusividade social (e com isso, também de exclusão) apenas mudaram de nome e classe detentora. Tentaremos apontar aqui como o mérito por meio do trabalho e do esforço assume esse papel de estima social, sendo estas as novas formas ideais de sucesso socialmente visíveis e estabelecidas.

Assim,

a realização crucial das duas revoluções foi, assim, o fato de que elas abriram carreiras para o talento ou, pelo menos, para a energia, a sagacidade, o trabalho duro e a ganância. Não para todas as carreiras nem até os últimos degraus superiores de escalão, exceto talvez nos Estados Unidos. E, ainda assim, como eram extraordinárias as oportunidades, como estava afastado do século XIX o estático ideal hierárquico do passado!” (HOBSBAWN, 2015, p. 302-303).

A Revolução Francesa, em sua própria organização, representou um movimento de abertura da carreira aos talentos, já que, banida a aristocracia de sangue, as promoções e efetivações dentro do exército e da burocracia estatal (principalmente a alta-burocracia letrada) davam-se de maneira meritocrática. E esse movimento, por si só, tem a evidente

característica benéfica de possuir um sentido emancipatório: isso porque “quão maiores os domínios onde o indivíduo pode ter sucesso com base apenas em seu esforço, maior será o domínio da igualdade de oportunidades ao acesso de posições sociais”. (HONNETH, 2006, p. 53)

Se a Revolução Francesa legou um vasto manancial simbólico que até hoje é assimilado em nossas representações culturais – pensemos no lema igualdade, liberdade e fraternidade, um quasi-mantra do pensamento progressista – seu impacto sobre a organização da sociedade foi muito além da guilhotina e da Bastilha: ela realizou um “giro copernicano sobre a concepção moderna de trabalho – se popularizaram as imagens em que se mostra os trabalhadores em teares, inclusive os associando aos festejos revolucionários.” (KREIMER, 2000, p. 14).

É essa a clássica abertura para a sociedade liberal desenvolver-se e afluir. Kant, em seu pensamento político, defende que existem apenas duas *formas* de governo: a república e o despotismo. Sua defesa da forma republicana, dá-se por suas características: ela preserva a distinção dos poderes e é representativa. Assim, não havendo quebra dessas cláusulas, não há despotismo. Já quanto aos *modos* de governo, Kant os distingue entre autocracia, aristocracia e democracia, que se diferenciam justamente pelo critério da representação, ou seja, quem é o governante. (KANT, 2006, p. 69)

Porém, mais importante para nossa discussão é a caracterização que Kant faz “dos atributos jurídicos inseparáveis de sua natureza” do cidadãos (*cives*) em uma república: 1) possuir *liberdade legal* de não obedecer a nenhuma lei que não assentiram; 2) possuir *igualdade civil*, perante a lei e, portanto, aos outros 3) a *independência civil* de não dever sua existência a outrem. (KANT, 2014, §46, p. 128-129). Se não há obrigação de cumprir um lei que seja externa, isto é, alheia a a liberdade, a qualidade da igualdade civil desclassifica o *Ancient Régimé*, pois já não são mais permissíveis desigualdades que afrontem a igualdade civil do cidadão. Por último, entretanto, os requisitos para a mobilidade social em Kant são altamente meritocrático<sup>6</sup>, já que a última qualidade implica numa cláusula: só é cidadão ativo aquele possui independência financeira.

---

<sup>6</sup> “O que o povo (a massa inteira dos súditos) não pode decidir sobre si mesmo e seus participantes, isso também não pode o soberano decidir sobre o povo. Ora, uma nobreza *hereditária* é uma posição que precede ao mérito, não deixando sequer esperar a promoção pelo mérito, portanto, uma quimera sem nenhuma realidade. Pois, se o antepassado teve mérito, certamente não o pôde transmitir a seus descendentes, mas estes sempre tiveram de adquiri-lo por si, uma vez que a natureza não dispõe as coisas de maneira tal que o talento e a vontade que tornam possíveis os méritos junto ao Estado também *se tornam hereditários*.” (KANT, 2014, [329], p. 147)

Nosso ponto aqui, mais do que analisar a concepção kantiana, é afirmar como ele é um forte marco da abertura ao pensamento liberal moderno, e de certa forma, o próprio filósofo da burguesia:

No que respeita ao direito de igualdade de todos os cidadãos enquanto súditos, importa responder à questão da admissibilidade da *nobreza hereditária*: se a *classe* concedida pelo Estado (a classe de um súdito sobre outro) deve preceder ao *mérito* ou ao contrário. - Uma coisa é clara: se a classe vai vinculada ao nascimento, não é totalmente certo que o mérito (capacidade e fidelidade profissionais) venha depois: isto é como se lhe concedesse ao beneficiado o ser chefe sem os méritos, com o que nunca concordará a vontade geral do povo em um contrato originário (que é, sem dúvida, o princípio de todos os direitos). Um nobre não é necessariamente, pelo fato de sê-lo, um homem *nobre*. - No que diz respeito à *nobreza de cargo* (como poderia chamar-se à classe de uma magistratura elevada e que deve ser alcançada por méritos), a classe não pertence à pessoa como uma propriedade, mas ao posto, e a igualdade não se lesiona por isso: ao abandonar o cargo, esta pessoa deixa, ao mesmo tempo, a classe e regressa ao povo. (KANT, 2006, p. 68)

É por isso que o movimento maior da Revolução Francesa, abolindo formal e frontalmente a aristocracia, ampliou ainda mais os efeitos da outra Revolução, a Industrial. Isso porque toda essa inquietação no plano das ideias pavimentou o caminho para o aparecimento da burguesia como classe.

Fazendo frente aos direitos aristocráticos herdados no nascimento, a dupla revolução instituiu a carreira aberta aos talentos como o *télos* da reforma da sociedade per si. É interesse do burguês que, não nascendo sob o sobrenome certo, a sociedade então considere como princípio de ordenação social outro critério. E sendo seu o interesse, quer o burguês que se avalie talentos e esforços em vez dos laços de consanguinidade. “Os direitos hereditários deveriam desaparecer para que cada indivíduo ocupasse na sociedade o lugar que lhe conferisse seu próprio mérito, um valor de legitimação estritamente referido ao universo do trabalho e do saber que compreende o esforço, a destreza, a qualificação e a experiência.” (KREIMER, 2000, p. 13).

Como ilustra Hobsbawm (2015, p. 303) “se em 1750, o filho de um encadernador de livros teria, com toda probabilidade, se agarrado ao

ofício do pai. Agora não era mais obrigado ao fazê-lo”. Não há dúvida, no entanto, que o ponto nevrálgico é a não-obrigação de fazê-lo, uma vez que sabemos que as coisas mudaram, mas não mudaram tanto assim. Ao final deste capítulo, retornaremos a essa questão.

Mas quais eram as opções (ao menos formais) que o filho do encadernador de livros poderia assumir nessa nova sociedade que se formava? Hobsbawn (2015, p.303-305) as classifica em quatro: os negócios, a educação (que levava a três metas: o funcionalismo público, a política e as profissões liberais) as artes e a guerra. Contudo, o historiador afirma que, dentre estas, eram a educação e os negócios que melhor representavam as carreiras abertas ao talento, uma vez que o faziam por sistemas de exames – ainda que “como outras formas de competição individualista, prestar exame era um recurso liberal, mas não democrático ou igualitário.”

Mas, se o rei morto pôs a burguesia no trono da pirâmide social, desde Hegel (2000) sabemos que o sujeito moderno, o sujeito da autoconsciência, trava sua luta por reconhecimento de forma intersubjetiva, ou seja, mediada socialmente. E mais que isso, a sociedade cristaliza em suas instituições as formas sociais deste reconhecimento (contra as quais os indivíduos levantam suas pretensões de reconhecimento). Portanto, é preciso agora reconstruir os sentidos de honra na sociedade antiga e de estima social (nas palavras de Axel Honneth) ou dignidade (conforme Charles Taylor) sobre às quais os indivíduos modernos construirão suas identidades. Vale notar que tanto Honneth quanto Taylor partem de Hegel para realizarem suas conceituações.

Honneth (2003, p 200-201) marca esse processo de transformação histórica afirmando que

a estima social só pode assumir a forma que nos é familiar hoje depois que se desenvolveu a ponto de não caber mais nas condições limites das sociedades articuladas em estamentos. A mudança estrutural que isso pôs em marcha é marcada, no plano de uma história conceitual, pela transição dos conceitos de honra as categorias da "reputação" ou "prestígio" social.

Na adição ao parágrafo 207 da Filosofia do Direito, Hegel esclarece que “dizendo que o homem tem que ser algo, entendemos que ele pertence a uma classe determinada, pois este algo quer dizer que ele é, então, algo substancial.” No entanto, Hegel considera aqui que cada indivíduo escolhe em liberdade sua ocupação, e é essa é uma marca

distintiva ante a sociedade do *Ancient Régimé*. Portanto, ao escolher livremente sua ocupação profissional, o indivíduo realiza aquilo que era apenas moralidade abstrata.

Charles Taylor (1994, p. 26-27), por sua vez, afirma que são duas as razões que colocam as questões da identidade e do reconhecimento como inevitáveis para o pensamento moderno. A primeira, seria o já mencionado colapso das hierarquias sociais que baseavam a honra, sendo ela entendida em ligação direta com as inequidades, pois “para alguém possuir honra neste sentido é imprescindível que nem todos a tenham.” A segunda razão é que, em oposição à honra, a noção moderna de dignidade, se baseia na ideia de universalidade e igualdade, ou seja, uma concepção de dignidade cidadã. Portanto, sob a imposição do valor igual da vida humana na modernidade, o conceito desigual da honra é posto de lado pelo conceito recíproco (e portanto, *que busca ser reconhecido*) da dignidade.

Mas se o *médium* social do reconhecimento passa a ser o trabalho precisamos fazer a crítica das possibilidade de reconhecimento na esfera do sistema das carências, no sistema de cooperação que produz e reproduz a vida social por meio do mercado. É preciso que apontemos as relações ambíguas que a efetivação do trabalho como fonte de estima social impõe, de como o surgimento de uma classe – a burguesia – encontra a necessidade de criar, como uma teodiceia de sua própria ascensão, um padrão específico de legitimação simbólica:

A luta da burguesia contra as coerções comportamentais, específicas aos estamentos e impostas pela antiga ordem de reconhecimento, leva a uma individualização na representação de quem contribui para a realização das finalidades éticas: uma vez que não deve ser mais estabelecido de antemão quais formas de conduta são consideradas eticamente admissíveis, **já não são mais as propriedades coletivas, mas sim as capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo aquilo por que começa a se orientar a estima social.** (...) O lugar que o conceito de honra havia ocupado antes no espaço público da sociedade passa então a ser preenchido pouco a pouco pelas categorias de "reputação" ou de "prestígio", com as quais se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e a suas capacidades individuais. (HONNETH, 2003, p.205-206)

Como viemos até aqui tentando pontuar, se o surgimento do conceito de mérito corresponde ao próprio centramento do homem como indivíduo moderno, como fonte auto-referencial de subjetivação, parece ficar um pouco mais claro as implicações negativas que o mérito individual passa a poder representar: se, por um lado, ele rompe com a noção aristocrática de honra, com a desigualdade formalmente reconhecida, ao propor a carreira aberta aos talentos e ao esforço, todo o peso da vida do homem está agora sobre seus próprios ombros. Novamente, na letra de Hobsbawn (2015, p.317):

A sociedade hierárquica era, assim, reconstruída sobre os princípios da igualdade formal. Mas havia perdido o que a fazia tolerável no passado, a convicção social geral de que os homens tinham deveres e direitos, de que a virtude não era simplesmente equivalente ao dinheiro, e de que as classes mais baixa, embora baixas, tinham direito a suas modestas vidas na condição social a que Deus os havia chamado.

Neste ponto que a Revolução Industrial, e o surgimento do capitalismo, ao tornarem cada homem fonte de trabalho individualizado, só agregando-se atomisticamente sob um esquema de cooperação não centralizado, o mercado, lançam homens e mulheres não só a uma luta de todos contra todos, uma vez que não há ocupação para todos, mas também numa luta de todos contra si mesmos, já que é o indivíduo que o responsável pelo cultivo de seus talentos e aptidões, e por consequência, também o responsável último por seus méritos e deméritos.

Também não é fortuito que o surgimento do Estado-Nação moderno coincida com essa mudança na economia. Os fisiocratas franceses, mais contadores nacionais que economistas<sup>7</sup>, ajudaram a fundar aquilo que se cristalizaria como outra marca indelével do século XVIII, a economia política como forma de ação do Estado sobre a produção e desenvolvimento social.

Mais que isso, esse protagonismo da economia política parece ter um interesse que para nós, tornar-se-á central: a economia agora passa a interessar-se pelos *meios* de gerir esse produto social; o homem, que se antes não tinha particularidade mas tinha respeitado sua mínima condição de sobrevivência, agora é um recurso a disposição da sociedade<sup>8</sup>. Ou como bem sintetiza Kreimer (2000, p. 176, *tradução nossa*): “A implantação do ideal burguês de vocação revela o triunfo da cidade sobre

---

<sup>7</sup> Tome-se como exemplo germinal o *Tableau économique*, de François Quesnay.

<sup>8</sup> Como o próprio Hegel já observa no parágrafo 245 de sua *Filosofia do Direito*.

o campo, do trabalho intelectual sobre o manual no âmbito da economia e na esfera simbólica da luta por reconhecimento.”

O indivíduo que nasceu no começo deste capítulo, que desprendido no mundo podia fazer-se como lhe fosse possível, chega nestas páginas como um homem que pode formalmente conquistar este mundo, mas que não dispõe dos meios para fazê-lo.

### 2.3 É PRECISO MUDAR TUDO PARA NÃO MUDAR NADA DE LUGAR<sup>9</sup>

Se a sociedade liberal, do esforço e do talento, despojou a sociedade hierárquica, seu ideal de igualdade entre todos os indivíduos de forma autônoma, o próprio princípio kantiano do “homem como fim em si”, nunca passou de uma promessa<sup>10</sup>. Isso porque Polanyi (2000, p. 173) nos mostra que os movimentos do mercado, desde sua forma *laissez-faire*, nunca foram um princípio natural, uma ordem do divino desígnio, e que tampouco o homem se realiza de forma atomizada no mundo. No início

---

<sup>9</sup> O título da seção é uma referência ao romance “O Guepardo”, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa. Entretanto, mais uma vez é Roxana Kreimer (2000, p. 178) que precisamente ilustra: “A modernidade muda o esquema proprietário-aristocrático ao ideal burguês do império do talento. Identificado com o mundo do trabalho, a figura do profissional herdará direitos profissionais semelhantes que detinha o cavaleiro pela posse do feudo. Como o cavaleiro, o universitário sela a identidade entre virtude e nobreza e muitas vezes se sentem como um personagem iminente; é prestigiado por causa de sua escassez, substitui o título de nobreza com o título profissional - Dr., Licenciado, Engenheiro, Arquiteto- e o antepõe ao seu nome e seu sobrenome, despreza o trabalho manual e reclama ao trabalho intelectual uma dignidade que julga superior. Na Modernidade, o desenvolvimento do talento faz parte do próprio processo de constituição do Eu. Mediante o regime profissional de licenciaturas o indivíduo moderno encontrou um dos eixos identitários fundamentais do conhecimento de si no “descobrimento” de uma vocação que será identificada exclusivamente com seu desempenho na esfera do trabalho. A pertença a uma categoria sócio-profissional o brinda com uma rede de interdependência que tenderá a sobrepujar outras formas de sociabilidade como a família ampliada, o bairro e a comunidade. Se produz deste modo uma coisificação na qual o status profissional é anexado - e muitas das vezes será mesmo indissociável - a seu sentido ético. O indivíduo laico já não ganhará o céu com suas boas ações, mas sim por meio do trabalho.

<sup>10</sup> A denúncia da insuficiência da igualdade formal de oportunidades já fora feita por Marx e Rousseau de forma contundente, não obstante, ainda hoje muito do debate político sobre a igualdade gira em torno do dilema “igualdade formal x igualdade substantiva”. Se atentarmos à citação kantiana na nota 5, percebemos que ele usa o termo “esperar a promoção por mérito”, o que de certa forma já implica para uma concepção do caráter ainda formal da carreira aberta aos talentos.

do próximo capítulo tentaremos mostrar como, sob a perspectiva ralwsiana, se organiza esse sistema de cooperação social. Por hora, a intenção é mostrar que essa emergência do individualismo, do credo no homem que se faz por sua única e própria conta, torna-se tão poderosa que forma, de fato, uma nova ordem social. Mas não perdamos de vista que, neste caso, mudar o mundo é apenas mudar o mundo de lugar. Isso porque o que se viu, na verdade, foi a substituição de um tipo de desigualdade por outro tipo. Se, evidentemente, há uma noção de progresso em deixarmos de separarmos e determinarmos vidas por questões de nascimento, precisamos avaliar até que ponto a nova sociedade não separa e determina vidas por talento e empenho.

Essa separação será determinante para nossa construção do próximo capítulo, mas adiantemos brevemente uma questão. Atribuir o produto do trabalho social e posições e cargos de acordo com o mérito pode até corresponder a uma ideia intuitiva, mas como toda ideia intuitiva, deve ser melhor avaliada.

A “metafísica do mérito” (KREIMER, 2000, p. 172), a confiança desmedida na educação e no esforço individual, obscurece uma série de desigualdades que podem estar presentes. E enquanto houver desigualdade moralmente arbitrária, aquela que não podemos legitimar num contexto de justificação universal e recíproco, existe uma fonte de injustiça.

É por isso que a máxima “a cada um segundo seus méritos” pode sim, ser um princípio de eficiência no sentido econômico, ou seja, um parâmetro de maximização. No entanto, um princípio de eficiência não implica num princípio de justiça automaticamente<sup>11</sup>. E essa constatação se coaduna com uma premissa maior: atribuir mérito a um indivíduo, implica em definirmos o que é uma ação meritória. É evidente que nossa sociedade *valoriza* determinadas atitudes, aptidões e talentos mais que outros. Entretanto, como tentamos mostrar, muito dessa valorização trata-se de uma transposição dos valores específicos de uma classe, a burguesia, e portanto, de seus interesses, para algo com valor intrínseco. Mas o estranhamento surge quando esses interesses propagados chocam-se com questões básicas: se é o mérito que deve ser o valor final de avaliação, o quão responsável um indivíduo é por seu merecimento? Ou ainda, quais são as possibilidades epistemológicas de, dentro de uma trajetória de vida, apontarmos as ações e méritos próprios que condizem apenas ao indivíduo, e que não teriam a influência de fatores que não lhe são de direito?

---

<sup>11</sup> Esse tipo de crítica faz coro à recusa ao utilitarismo como critério de justiça social.

O insuspeito Frederich Hayek<sup>12</sup> parece ter captado a essência da questão. Afirma ele:

Sem dúvida é importante que, na ordem de mercado (ou sociedade fundada na livre iniciativa, enganosamente chamada de 'capitalismo'), os indivíduos acreditem que seu bem-estar depende, em essência, de seus próprios esforços e decisões. De fato, poucas coisas infundirão mais vigor e eficiência a uma pessoa que a crença de que a consecução das metas por ela mesma fixadas depende sobretudo dela própria. Por isso tal crença é frequentemente encorajada pela educação e pela opinião dominante - em geral, ao que me parece, para grande benefício da maior parte dos membros da sociedade em que reina, os quais deverão muitos progressos materiais e morais importantes a pessoas por ela guiadas. **No entanto, sem dúvida essa crença gera também uma confiança exagerada na verdade dessa generalização que, para os que se consideram (e talvez sejam) igualmente hábeis, mas fracassaram, parecerá uma amarga ironia e grave provocação.** (HAYEK, 1985, p. 93-94, grifo nosso)

Considerando a extensa citação de Hayek, chega a ser irônico o fato de que ele, o autor de cabeceira do neoliberalismo econômico, trate a questão do mérito de forma tão cortante. Afinal, ele usa a expressão crença, e é nesse sentido que pretendemos finalizar o capítulo. A genealogia da meritocracia mostra que aquilo que gestou-se com caráter contra o *establishment* vigente, como uma quebra da ordem social, transforma-se até nossos dias em uma verdadeira estratégia ideológica de justificação do *status quo*.

Ian Watt (1997, p. 227), ao analisar quatro personagens daquilo que chamou de fundadores do mito do individualismo moderno (Fausto, Dom Quixote, Dom Juan e Robinson Crusóé) aponta que na transformação dessas narrativas, os fatos do espírito que antes eram negativos e condenados à danação, agora são positivados: aquilo que antes era ofensa moral digna de punição, transmutou-se em objeto de

---

<sup>12</sup> No capítulo VI de Os fundamentos da liberdade, Hayek aborda especificamente a questão do mérito frente a noção de valor e igualdade, concluindo pela impossibilidade de estabelecimento do mérito enquanto um valor, já que “mérito não implica qualquer resultado objetivo mas um esforço subjetivo.” (HAYEK, 1983, p. 102-103)

admiração, já que agora o indivíduo não mais é *jogete do destino*, na expressão shakespeariana, mas sim o artífice dele.

E ao qualificar os quatro “heróis” citados, talvez Watt (1997, p. 233) nos dê uma rica descrição do típico herói do capitalismo moderno (principalmente se pensarmos a partir dos mitos fundadores da *América*, a partir do séc. XIX), o *self-made-man*:

Isso acontece em parte pelo fato de nossos quatro heróis serem monomaniacos; nenhum deles está particularmente interessado em outra pessoa; estão, isto sim, voltados exclusivamente para os seus empreendimentos pessoais; assim, eles se definem mediante aquilo que de alguma forma decidiram fazer ou ser. Fausto, Dom Juan e Robinson Crusoe são basicamente solitários; e como Sancho Pança, contaminado pelas ideias do amo acaba por adotá-las como parte de seu próprio eu, Quixote e Pança tornam-se uma dupla de solitários.

Ainda mais interessante seria refletirmos sobre a atitude de Sancho Pança, que embora fosse o lado racional da dupla, adere aos loucos sonhos de Quixote pelas promessas vagas da conquista de uma ilha, e de quem sabe lá chegando, tornar-se rei do lugar. Não esqueçamos também que, por isso, ele deixa família e filhos. Esse parece ser o mesmo tipo de comportamento que fez do mérito um valor social tão pouco escrutinado, mas defendido arduamente. Tocaremos nesse ponto quando discutirmos na seção 4.2 e 4.3 as formas com que neoliberalismo reinventa o homem como “gestor de si”.

Não precisamos gastar mais linhas para reafirmar o caráter ideológico da narrativa do homem que faz seu próprio destino, que por seus méritos e só por ele, dobra a roda da fortuna a seu favor. Polanyi (2000) mostra claramente como esse tipo de fantasia liberal não passa disso, uma vez que o mercado e o Estado formam um mesmo sistema, a “a economia de mercado”. É justamente nesse ponto, nessa ideologia do mérito, que reside sua perversão: um sistema meritocrático, ao exaltar aquele que obteve o êxito como vencedor, condena todo o resto, talvez até mesmo sendo possuidores de maior talento e esforço que o vencedor (como bem percebe Hayek), ao estigma de perdedores. Seja nos livros sobre a formação e consequência do capitalismo, seja em nossa volta para casa após um dia de trabalho, é fácil perceber que nesse mundo de eternos competidores, os perdedores se acumulam às custas dos pingados vencedores.

### 3 A CRÍTICA RAWLSIANA A IDEIA DE MERITOCRACIA

Concluimos o capítulo anterior discutindo as razões da ideologia meritocrática, tal qual fora tratada até aqui, constituir-se numa reivindicação de justiça que, ao cabo, preocupa-se com uma questão correlata mas não idêntica, a questão da eficiência<sup>14</sup>. É Rawls (2008, p. 342) que deixa clara essa diferença ao falar do lugar secundário do princípio da eficiência dentro da estrutura da concepção da justiça como equidade, sendo “mais importante que um sistema competitivo conceda espaço ao princípio da livre-associação e da escolha individual de ocupação, num contexto de igualdade equitativa de oportunidades”.

Neste capítulo tentaremos apontar a condução da crítica para outro lado. Começamos com uma pergunta: Como podemos afirmar a justiça de uma determinada sociedade? Articularemos a resposta a esta pergunta central da filosofia política a partir da teoria de John Rawls, principalmente no marco de “Uma teoria da justiça”, obra que modificou profundamente a filosofia política a partir de 1971. E o faremos no sentido de demonstrar que a concepção rawlsiana de sociedade justa implica na renúncia da meritocracia como critério de justiça social. Partiremos daquilo que para Rawls é um fato da vida social: o sistema equitativo de cooperação social. Argumentaremos que a aceitação da vida social segundo essa concepção implica no reconhecimento do outro como ser livre e igual. Fruto do status de igual cidadania, concordamos então em definir como injustas aquelas distribuições de encargos e vantagens da cooperação social que ocorrem de forma arbitrária. Não temos motivos, numa sociedade de livres e iguais, para deixarmos que fatores contingentes como a sorte (que determina tanto a dotação genética como o status ao nascimento) desempenhem um papel tão profundo nas perspectivas de vida das pessoas. Tipificaremos as arbitrariedades morais conforme a sugestão de Nagel (1991) em arbitrariedades discriminatórias (de recorte racial e de gênero), de classe (com recorte de origem familiar e posição social), de talentos naturais e de esforço e empenho individuais. Realizada esta etapa expositiva, passaremos então articular a resposta rawlsiana para o aplacamento destas desigualdades arbitrárias. Lançaremos luz aqui sobre a saída por meio da aposta nas instituições,

---

<sup>14</sup> “A equidade, contudo, não é o principal motivo que os economistas contemporâneos apresentam em favor do talento como princípio ideal de tributação. A defesa que eles fazem desse princípio não gira em torno da justiça ou da obrigação moral, mas sim do fato de que um imposto cobrado sobre o talento, ao contrário do cobrado sobre a renda atual, não desestimula o contribuinte a trabalhar mais.” (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 23-24)

especificamente sobre aquelas que determinam o horizonte dos planos de vida, já que “seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo” (RAWLS, 2008, p. 8): a estrutura básica da sociedade. Mais especificamente, estamos interessados em três de suas características principais: a) seu caráter procedimental; b) sua definição de posições relevantes de saída e c) o foco nas condições (expressamente, institucionais) e não nas avaliações individuais. Definido o foco na estrutura básica, defenderemos então a passagem para os princípios de justiça propostos por Rawls pegando carona na sua linha de apresentação do parágrafo 12 de TJ (“Interpretações do segundo princípio), objetivando principalmente as diferenças entre a interpretação chamada de “igualdade liberal” e “igualdade democrática”. Mostraremos como esta última busca mitigar os efeitos da arbitrariedade moral que ainda estão presentes na perspectiva da “igualdade liberal”. Para tal, faremos uma discussão mais aprofundada daquilo que ficou conhecido como o segundo princípio de justiça de Rawls, compreendido neste o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Finalizamos propondo que, exposto a crítica a ideia de merecimento a partir da concepção rawlsiana, podemos substituir a noção de merecimento por uma ideia de “expectativa legítima”, sendo esta basicamente o reconhecimento esperado pelo engajamento e cumprimento de normas de ordenação social reflexionadas e publicamente reconhecidas.

### 3.1 IDEIAS INTUITIVAS: O FATO DA COOPERAÇÃO SOCIAL E A CONCEPÇÃO MORAL DE PESSOA

Começamos esta seção afirmando o óbvio: não há ser humano que escolheu nascer. Tampouco há ser humano que prescindia da sociedade para realizar seu próprio plano de vida. Isso constitui um fato de nossa vida social desde que Aristóteles “descobriu” o homem como “por natureza, um ser vivo político”<sup>15</sup>(Aristóteles, 1992, 1253a1-18).

Assim, assumimos como nosso ponto de partida não a fundação de um compromisso de sociabilidade - o objeto do acordo que para os contratualistas clássicos visava "inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo" (RAWLS, 2008, p. 13); tomamos como a tarefa da política a mediação dos interesses conflitantes, e, portanto, a definição de quais termos de cooperação estamos propondo

---

<sup>15</sup> Mais que isso, Aristóteles afirma que “a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. (Aristóteles, 1992,1253a1-18).

para nosso compromisso social. Em resumo, o Estado agora aparece como um fato da socialização dos indivíduos; esse Estado, por sua vez, “não é como uma associação voluntária qualquer: à parte o caso especial da emigração, trata-se de uma forma de associação na qual entramos ao nascer e só saímos ao morrer” (VITA, 2007, p. 177); cabe-nos, enquanto cidadãos de uma democracia, decidir em quais termos a cooperação será definida e realizada dentro deste quadro institucional.<sup>16</sup>

É por este simples fato de nascermos num mundo previamente constituído por outras mulheres e homens que nos parece uma questão mal colocada a necessidade de refutação de ideias que façam referência ao atomismo social<sup>17</sup>. Pensemos em Robinson Crusoe: ele mesmo chegou à ilha sozinho, é verdade, mas prontamente abastecido por seu navio que calhou de encalhar junto a ele. Navio este que não fora construído pelos mãos e artifícios de Robinson; mas sim por outros homens e mulheres, dispendo de forma cooperativa seu trabalho.

Mas se chegamos de forma relativamente intuitiva à concepção de divisão social do trabalho - como o fizemos nos parágrafos acima - cabe nos determos um pouco mais sobre o tema, na intenção de revelar como essa ideia quase tácita de socialização tem uma implicação forte para as ideias fundamentais da justiça como equidade rawlsiana.

Livrando-se a humanidade da luta de todos contra todos hobbesiana, a sociedade fez mais que isso: ela escolhe um modelo específico de relação entre os indivíduos, a cooperação. Se na concepção hobbesiana as pulsões dos indivíduos impossibilitariam um sistema de cooperação<sup>18</sup>, sendo possível apenas um estado de competição, o

---

<sup>16</sup> “Isso significa que, quando nos perguntamos o que devemos aos nossos concidadãos em matéria de ajuda positiva ou restrições recíprocas, não se pode entender que essa pergunta se dirige a nós enquanto seres pré-políticos, que usarão o Estado como um instrumento pelo qual cumprimos nossas obrigações interpessoais. Partimos, antes, do ponto de vista dos membros de uma sociedade já existente – seres formados numa civilização e cujo tipo de vida seria inconcebível sem ela -, e o que nos cabe é decidir quais normas o projeto e a regulamentação dessa estrutura social devem respeitar, como expressão tanto da consideração que devemos uns aos outros como membros comuns de um mesmo corpo social quanto da independência que podemos ainda assim guardar uns em relação aos outros.” (MURPHY e NAGEL, 2005, p. 57)

<sup>17</sup> Atomismo social aqui busca expressar o tipo mais grosseiro de compreensão da formação do indivíduo, comumente presente num tipo de liberalismo *à la* Nozick.

<sup>18</sup> E nisto, acreditamos, consiste a objeção da hoje famosa nota 4 do terceiro parágrafo de TJ. Como esclarece Vita (2007, p. 181): “Em contraste com o

processo de racionalização da sociedade nos mostrou que os objetivos dos indivíduos podem ser concomitantes, e mais que isso, o são. A sociedade, por mais que nossa forma de produção assim se apresente, não pode ser fundada em uma estrita competição, ao menos não quando pensamos num sistema de relação que seja estável (sob sua compreensão e aplicação). Mas o que define a cooperação de indivíduos? Hume (2009) colocou em forma de problema a questão, ao tentar mostrar como o egoísmo dentro de um sistema social pode ser nocivo até mesmo para o egoísta. Seria então condizente com o auto-interesse das partes oferecer apoio e sustentação para um sistema cooperativo? Tentaremos neste capítulo apontar que para Rawls, a cooperação atende tanto os interesses individuais quanto aqueles da própria estabilidade da sociedade.

Aqui, a citação a Hume não é feita à toa. Ao mencionarmos um sistema de produção - a divisão social do trabalho - e um conflito de interesses - o fato do pluralismo, estamos falando daquilo que Rawls tomou emprestado de Hume como “as circunstâncias de justiça”. Desta forma, o sistema de divisão social do trabalho organiza-se como a resposta à circunstância objetiva da justiça, uma “condição de escassez moderada, enquanto os conflitos de interesses dizem respeito às circunstâncias subjetivas. Para Rawls (2000, p. 155) “as condições de justiça se verificam sempre que os indivíduos apresentam reivindicações conflitantes à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada”. O que queremos apontar é que a intuição que Rawls assume de Hume, de que as reivindicações de justiça se originam de uma amalgama de condições socioeconômicas (as “bases sociais” da própria sociabilidade) num contexto de conflito das partes dá lastro para o próprio surgimento da justiça. Freeman (2007, p. 465, *tradução nossa*) define de forma certa as circunstâncias de justiça como “as condições normais que tornam a cooperação humana tanto possível quanto necessária.”

A partir daqui tentaremos mostrar como as circunstâncias objetivas, que na teoria rawlsiana estarão “depositadas” na estrutura básica da sociedade, ao determinarem o horizonte de expectativas de um plano de vida, só o fazem sob uma perspectiva de não minarem as possibilidades de cooperação - e assim, se levarem devidamente em conta

---

contratualismo hobbesiano, que é concebido precisamente para permitir que desigualdades existentes no ponto de não-acordo se transmitam para os resultados do contrato social hipotético, o contratualismo rawlsiano requer que os julgamentos de justiça política sejam proferidos de um contexto de inicial igualdade.”

o “fato do pluralismo razoável”<sup>19</sup>. Grosso modo, a questão da justiça numa sociedade democrática concentra-se em determinar os termos do sistema de cooperação social de forma não-arbitrária moralmente, e assim, razoável. É neste sentido que tentaremos defender uma estrutura básica legitimada como um sistema de cooperação social equitativo.

Tuomela (2000, p. 372-379) investigou as condições e implicações da cooperação sob o ponto de vista filosófico. Segundo ele, a cooperação consiste na ação social de várias pessoas (e/ou instituições) com vistas a um objetivo ou propósito comum. Baseado nesta primeira definição - sua tese geral da cooperação - é desenvolvida então uma diferenciação entre dois tipos de cooperação, a cooperação de grupo (*g-cooperation*) e a cooperação individualista (*i-cooperation*). Enquanto na primeira o motivo assenta-se num objetivo coletivo (*joint goal*), a cooperação do tipo individualista exige apenas uma compatibilidade dos diversos interesses privados. Tuomela defende então que, em contraposição as concepções individualistas frequentemente ligadas aos estudos da teoria dos jogos, a concepção mais adequada para um sistema de cooperação social assenta-se na sua tipificação de cooperação de grupo.

Interessante apontar que já John Dewey, um dos precursores do pensamento democrático contemporâneo, em 1920 (em *Reconstrução em Filosofia*), apontava para essa questão da formação individualista das relações entre as partes como uma das “mais perversas falácias do pensamento filosófico”.

Também Bratman (1992, p. 327-329) detém-se na análise conceitual do que vem a ser uma atividade cooperativa compartilhada (*shared cooperative activity – SCA*), aprofundando o que Tuomela entende por uma cooperação de grupo (*g-cooperation*), isto é, aquela com um objetivo coletivo compartilhado.

Para Bratman, este tipo de atividade (SCA) possui três características básicas: i) Responsividade mútua (os participantes buscam mutuamente serem responsivos às intenções e ações dos outros); ii) Comprometimento com a atividade conjunta (cada participante tem uma razão apropriada para a ação conjunta – ainda que essas razões não sejam compartilhadas) e iii) Comprometimento com o suporte mútuo (cada

---

<sup>19</sup> Embora haja autores que defendam uma alteração nos condições subjetivas de justiça entre TJ e LP, notadamente com a inclusão do critério do razoável dando um caráter mais político e menos consensual em LP, ainda assim não é exagero considerar que já em TJ os elementos do *senso de justiça* “impõem” um compromisso com termos razoáveis na solução dos conflitos.

participante está comprometido em dar suporte aos esforços do outro para a consecução do objetivo compartilhado).

A conexão com a teoria moral passa então a ser mais evidente. O tipo de cooperação individualista acaba por permitir que as pessoas sejam tratadas como meios para a realização dos fins individuais específicos. É por isso que a concepção de cooperação rawlsiana assume um tipo de cooperação de grupo, uma vez que a justiça como equidade coloca como seu objetivo a intenção de oferecer suporte à justiça das instituições, ou seja, um objetivo comum aos cidadãos concernidos. Aqui não se deve entender esse objetivo comum como uma espécie de bem abstrato, mas sim como o simples acordo político sob as luzes da razão pública. As condições definidas por Bratman como necessárias para uma atividade cooperativa, ao serem pensadas nos conceitos da filosofia política, podem dar uma interessante virada no que entendemos por fraternidade, ao passo que podemos evoca-lo sem recorrermos às problemáticas virtudes republicanas, mas sim como uma condição necessária para a própria cooperação social. De forma mais clara, a pergunta passa a ser “Estamos dispostos a dar suporte a um sistema de cooperação?”, em vez de “estamos dispostos a agir virtuosamente por um bem comum?” Por congruência com o fato do pluralismo na sociedade atual, pensamos que a primeira pergunta exige muito menos daqueles a quem se dirige.

Rawls (2008, p. 7), já ao fim do primeiro parágrafo de Uma Teoria da Justiça “(o papel da justiça)”, elenca os seguintes “pré-requisitos para a viabilidade de comunidades humanas”: fora aquele mais óbvio, “algum grau de consenso”, também a coordenação (como compatibilidade dos planos individuais), a eficiência (como realização dos objetivos sociais congruentes com a justiça) e estabilidade (sendo os pactos e normas cumpridas de forma regular e voluntária). Não nos parece excesso enxergar nestes pré-requisitos aquilo que Bratman vê como as condições necessárias para a cooperação.

É deste modo que pensamos ser possível estabelecer uma ponte entre a concepção analítica de uma estrutura de cooperação (seja ela qual for) com a forma específica de um sistema de cooperação social que define a base para as relações entre seus participantes. O que temos aqui é uma condição mínima para a própria manutenção do acordo, isto é, que o próprio sistema de cooperação seja, já por sua vez, justo<sup>20</sup>. A implicação

---

<sup>20</sup> Ou, nos termos de Álvaro de Vita (2007, p. 277): “Para o acordo ser alcançado, há uma condição prévia, portanto, a ser satisfeita: a de que ambos concordemos em deixar de lado as pretensões que têm por base desigualdades arbitrárias.”

então passa a ser que se aceitamos o fato da sociabilidade, manifesto na existência de um sistema de divisão social do trabalho, os termos que definirão a estrutura desse acordo devem, ao menos, privilegiar o ponto de igualdade entre os contratantes na condição do acordo. Até mesmo porque um contrato baseado em relações assimétricas entre as partes, é, por definição um contrato viciado, e nisso, nulo<sup>21</sup>. Resume Daniels (2003, p. 246, *tradução nossa*): “A ideia central por trás do contratualismo rawlsiano é de que os termos fundamentais da cooperação social devem ser aceitos por todos os cidadãos.”

Deste primeiro compromisso, o aceite de um sistema de cooperação justo, podemos fazer duas afirmações: a primeira, como uma consequência de princípio moral, os cidadãos passam então a ter um dever de justiça (em *Uma Teoria da Justiça [TJ]*) ou uma obrigação de oferecer e manter termos razoáveis de cooperação (em *Liberalismo Político [LP]*). Não pretendemos aqui apontar uma descontinuidade, mas apenas mostrar que embora haja uma certa reformulação entre os dois momentos (muito por conta da virada a partir de *Kantian Constructivism*, de 1980), a ideia de cooperação apresentada por Rawls ajuda a entender melhor está ligação.

Falemos então brevemente sobre os tão discutidos dois momentos de Rawls, seus trabalhos até a publicação de *Teoria da Justiça* e os trabalhos a partir de *Kantian Constructivism*, e principalmente, claro, o *Liberalismo Político*. Weithman (2010) e Freeman (2003) sugerem suas teses no sentido de afirmar aquilo que o próprio Rawls deixou claro como sendo seu objetivo já no prefácio de *Liberalismo Político* (p. XVI): “um esforço para resolver um grande problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo”. Neste sentido as teses de Weithman e Freeman, embora consistentes, não lançam uma nova interpretação do percurso rawlsiano. É Maffetone (2004, 2010) quem de fato contribui ao debate, já que mostra que o que existe é uma reafirmação (*restatement*) das ideias intuitivas, mas agora sob “outra estratégia de exposição”, isto é, o artifício da posição original perde centralidade e entra em voga uma centralidade da instância de legitimação pública da teoria. É por meio desta separação em momentos distintos das etapas de justificação e legitimação que podemos entender melhor a continuidade entre *TJ* e *LP*. Falamos de uma “outra estratégia de exposição” justamente porque o centro daquilo que foi alterado como ideias fundamentais em *LP*, principalmente a concepção

---

<sup>21</sup> Conforme nota 4.

moral de pessoa, já se encontrava na própria *TJ*. Nesse sentido também argumenta Baynes (1992, p. 125, *tradução nossa*) que “enquanto em *TJ* a lista de bens primários tinha sua origem na ideia de bens que uma pessoa racional iria desejar seja lá o que mais desejasse, nos escritos posteriores Rawls defende esta lista como uma conexão com as duas virtudes morais da pessoa.”

Antes de continuarmos precisamos, então, esclarecer qual é a especificidade na mudança da concepção de pessoa. Se em *TJ* as partes na posição original eram concebidas como “racionais e mutuamente desinteressadas” (RAWLS, 2008, p. 16), o movimento que culmina em *LP* nos apresenta aquilo que Rawls chama de *concepção política de pessoa*: “uma pessoa é alguém que é capaz de ser um cidadão” (RAWLS, 2011, p. 21). Essa ideia normativa de pessoa aparece fortemente no artigo de 1985, “Justiça como equidade: político, não metafísico”. O percurso, como já indica o próprio título, é tentar bloquear uma interpretação metafísica da justiça como equidade rawlsiana, muito comum a partir da posição de pessoa presente em *TJ* e de sua implicação para a estabilidade, ao diminuir a própria pretensão da teoria e apresentá-la como aquela que se preocupa “ao máximo possível, em manter-se independente de doutrinas filosóficas e religiosas controversas” (RAWLS, 1985, p. 388, *tradução nossa*). Se em *TJ* eram possíveis as objeções de que estaria sendo proposta uma teoria abrangente do bem, em *LP*, ao partir-se da cultura pública democrática, faz-se claro o posicionamento político da teoria.

Portanto, a ideia normativa de pessoa, ideia essa que se assenta na própria “tradição do pensamento democrático”, nos leva a considerar os cidadãos como livres e iguais:

A ideia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, que são partes dessas faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros cooperativos da sociedade é o que torna as pessoas iguais. (RAWLS, 2011, p. 22)

Fica claro aqui porque essa mudança nos serve como base para a argumentação que irá se desenvolver. Sendo o conceito de pessoa oriundo da própria concepção de sociedade (como sistema de cooperação), o que temos é, ainda que a concepção política de pessoa seja mínima (uma vez que prevê basicamente duas disposições morais), ela é realista, já que

apresenta aquilo que é a “ideia mais central das ideias fundamentais do liberalismo político a disposição a propor e honrar termos justos de cooperação” (BOETTCHER, 2004, p. 604)

É com vista a esse segundo momento, o da legitimação baseado na concepção madura de pessoa moral de Rawls que nos basearemos na condução deste trabalho. Se é em *TJ* que Rawls faz menções diretas à questão da meritocracia, é interessante notar que sua discussão sobre esse ponto baseia-se mais “(n)uma interpretação da situação inicial e uma formulação dos diversos princípios disponíveis para a escolha”, conforme desenvolvida no capítulo II de *TJ* (“Os princípios de justiça”) e que ele só tratará desta interpretação da situação inicial no capítulo III (“Posição original”) (RAWLS, 2008, p.65). Assim, o argumento que Rawls apresenta contra a meritocracia desenvolve-se em *TJ* sem fazer um uso específico da posição original – ainda que, como iremos abordar, essa concepção de pessoa moral nada mais é do que aquilo que a própria posição original tenta representar, ou seja, o “status de igualdade entre as partes”. Além de pegarmos carona na própria apresentação rawlsiana do problema no Capítulo II como mencionamos, preferimos nos guiar pela perspectiva de [sujeitos/cidadãos] livres e iguais que cooperam razoavelmente entre si por pensarmos que essa concepção é mais alinhada tanto com a ideia de uma concepção política liberal, bem como da própria sociedade democrática. E fazemos essa escolha porque, como dito antes, em decorrência de um primeiro compromisso que se assume e que decorre do fato da cooperação social, a necessidade de termos equitativos de cooperação fica mais evidentes nessa segunda fase da obra rawlsiana, justamente por mostrar

(...) que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a ideia de cooperação social equitativa. (RAWLS, 2011, p. 60)

Com essa passagem, que aponta para a insuficiência de uma racionalidade que apenas pode legislar sobre sua própria concepção de bem como base para a cooperação, Rawls nos dá embasamento para prosseguir nessa opção pelo tratamento dado em *LP*, uma vez que os moldes de explicação e justificação em *TJ* estão muito apoiados na posição original, e por consequência, numa concepção que enxerga as

partes como “agentes” de uma “teoria da escolha racional” em vez de “pessoas morais em contextos de cooperação”.

Feita essa rápida passagem, voltemos à segunda afirmação mencionada anteriormente. Havendo a obrigação de cooperação, “a cooperação, por si mesma, passa a ser um objetivo valorizado” (TUOMELA, 2000, p. 378). Mas qual é o status de objetivo (*goal*) que possui valor intrínseco, uma vez que é marcado o intento de Rawls de se afastar de concepções valorativas?

Pessoas razoáveis, nos diz Rawls (2011, p.59),

não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim, desejam como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais.

Está atada aqui a ligação entre um sistema de cooperação social e o meio de relação dos membros dentro deste sistema, a reciprocidade. O que queremos apontar é que, se num primeiro momento a exigência de reciprocidade pode parecer pesada, ela é menos uma atitude (no sentido de uma disposição) a ser cultivada do que uma implicação da própria razoabilidade do agente moral. Assim, antes de tudo a reciprocidade é uma *condição* para uma cooperação equitativa, e não uma virtude que esperamos que os indivíduos reconheçam e promovam.

Ao tentar esclarecer a distinção entre uma ideal social, aquilo que Rawls vê como uma concepção completa das virtudes e dos pesos de ordenação dos princípios, de uma concepção parcial, onde estariam em jogo as concepções que norteiam, mas não definem (e não é por acaso que Rawls propõe princípios de justiça e não leis, por exemplo), Rawls (2008, p. 11, *grifo nosso*) acaba por estabelecer uma importante concepção de ligação entre ideal social e concepção de cooperação:

Um ideal social, por sua vez, está ligado a uma concepção de sociedade, uma visão sobre como se devem entender os objetivos e os propósitos da cooperação social. As diversas concepções de justiça provêm das distintas noções de sociedade, contra um pano de fundo de visões conflitantes acerca das necessidades naturais e das oportunidades da vida humana. **Para compreendermos totalmente uma concepção de justiça, precisamos explicitar a**

### **compreensão de cooperação social da qual ela provém.**

Neste ponto, avançamos um pouco na interpretação. Há profunda divergência na concepção de cooperação social entre a justiça como equidade e uma concepção política meritocrática. Enquanto a primeira tem, como fora mencionado, uma concepção de cooperação calcada já em termos de reciprocidade, isto é, de igual consideração do status de cidadania, a concepção meritocrática parece privilegiar uma visão de cooperação social não de grupo, mas sim individualista. Não nos deteremos nesse ponto agora, até porque aceitamos (assim como o próprio Rawls) a meritocracia como uma concepção concorrente à justiça como equidade, de modo de proceder na crítica à concepção pela letra do próprio Rawls. Isto é, aceitamos que a meritocracia seja uma concepção política nos termos rawlsianos. Voltemos, por hora, a nossa discussão da divisão social do trabalho.

Adam Smith em *A riqueza das nações* lança luz sobre a organização da produção dar-se de forma social, tomando como exemplo a famigerada fábrica de alfinetes. Sendo o processo de produção socialmente organizado, a riqueza produzida é então, sempre produto social, e não meramente a soma das ações de produtores individuais. Essa concepção tácita é de extrema importância como base para o sistema de pensamento rawlsiano, e implica numa decorrência imediata: sendo o sistema de produção gerido por mulheres e homens, são elas e eles os responsáveis pelos contornos e formas desse sistema (JOHNSTON, 2010, p. 74).

Tudo que foi dito até aqui buscava apenas dar luz para a posição central da concepção de sociedade, e por consequência de condições de funcionamento desta sociedade, para a arquitetura de nosso autor. Embora o próprio Rawls tome a divisão social do trabalho como um fato da vida social, acreditamos que muito da defesa de outros critérios que não a justiça como equidade como critério de justiça baseia-se numa concepção míope dos termos básicos de um sistema de cooperação. Isso porque, levada a termo, essa concepção privilegia um ponto de vista informado (aqui no sentido de parcial), isto é, quando se tem conhecimento da situação e de seu contexto de debate.

O problema reside no fato de não podermos operar a justiça com foco nas ações e contribuições individuais para o sistema de cooperação social, tanto por impossibilidade prática quanto por sua indesejabilidade<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> “A justiça só requer deles [indivíduos mais talentosos], assim como dos demais cidadãos, que contribuam para instaurar e preservar ao longo do tempo arranjos

do ponto de vista da própria questão da justiça. Não existe, por assim dizer, uma máquina de medir ações individuais e distribuir os produtos desta. Os problemas da justiça social são, até mesmo sob esse aspecto de sua operacionalização, muito mais complicados.

É por isso que Rawls (2008, p. 4-5) toma como evidente esses pontos, tal como exposto já nos primeiros parágrafos de TJ:

Vamos supor, para organizar as ideias, que a sociedade é uma associação de pessoas mais ou menos autosuficiente que, em suas relações mútuas, reconhece certas normas de condutas como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas. Vamos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses.

Junto àquilo que falamos sobre a questão da cooperação isoladamente, o parágrafo acima parece embutir muito mais do que apenas intui. Isto é, a concepção de sociedade tem um importante valor normativo para a própria teoria<sup>24</sup>. Vale apontar que mesmo Rawls falando de "assunções" para fixar ideias, essas mesmas ideias intuitivas não serão mais remanejadas em TJ, vindo a ser melhor explicadas em *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade - Uma reafirmação* ("JE", 2010). Sugiro que esta explicitação se deve justamente ao ponto central que essas ideias, que aparecem como tácitas em TJ, possuem para toda a arquitetônica da justiça como equidade rawlsiana<sup>25</sup>. Não pretendo aqui levantar esse ponto como uma tese, mas apenas como uma intuição que

---

institucionais justos. Se esse dever de justiça for cumprido (o que não é pouca coisa), cada um estará livre para viver sua própria vida sem ter de avaliar, a cada momento, se suas escolhas pessoais se conformam a princípios de justiça. Em outros termos: a justiça institucional é uma condição para desonerar moralmente as escolhas pessoais." (VITA, 2008, p. 68)

<sup>24</sup> Talvez ainda mais interessante seja perceber que essas intuições já se encontram em sua dissertação - uma obra de teologia, vale dizer - quando o jovem Rawls (2009, p.104-209) aponta até como uma relação ética "de pessoa para pessoa e finalmente com Deus" e o pecado como "o repúdio à comunidade"

<sup>25</sup> "A terceira característica de uma concepção política de justiça é que seu conteúdo é expresso por meio de certas idéias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática. (RAWLS, 2011, p. 16)

daria sentido às linhas gastas por Rawls na tentativa de explicar algo que ele, anteriormente em *TJ*, havia tomado como fatos da sociabilidade. Mas se até aqui havíamos especificado a cooperação numa premissa mais analítica, o que Rawls pensa especificamente quando fala sobre o tipo de sistema de cooperação que endossa?

Em *LP* e *JE*, apontam-se três aspectos essenciais para aquilo que seria a ideia organizadora central da cooperação social: a primeira delas distingue a mera atividade socialmente ordenada da cooperação social, ao passo que esta "guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos", livrando-se assim do julgo de uma autoridade central, por exemplo. Um segundo aspecto fala sobre a relação entre cooperação e termos equitativos de cooperação mediada por aquilo que viria a se fixar como uma ideia de reciprocidade (ou mutualidade), onde aqueles que cumprirem com as regras publicamente estabelecidas devem beneficiar-se da cooperação segundo estes próprios termos. Por fim, o terceiro aspecto trata da ideia de bem racional de cada participante, isto é, que aqueles que cooperam o fazem para a promoção de seu próprio bem (RAWLS, 2000, p. 8-9 e RAWLS, 2011, p. 58-59).

Ainda na Conferência I de *LP*, Rawls marca a diferença de sua concepção de sociedade democrática - e aqui, compreendida já no escopo de um sistema equitativo de cooperação - frente a uma associação de indivíduos. A primeira diz respeito àquilo que já comentamos na abertura desta seção: não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade, pelo simples fato de que não há sequer anterioridade à sociedade. A segunda característica fala sobre o caráter específico das finalidades dos participantes dentro de uma associação, onde estes realizam a cooperação não por alguma esperança de realização de justiça, mas por os motivos íntimos, sejam eles quaisquer, que os levaram a entrar na associação<sup>26</sup>. A sociedade democrática tampouco pode ser entendida como uma comunidade se a concebemos como "uma sociedade governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada." (RAWLS, 2011, p. 86).

Portanto, de sua ideia intuitiva de sociedade, podemos extrair dois compromissos: o dever de cooperação e a divisão social da responsabilidade. Enquanto o primeiro tem caráter de uma restrição, algo que devemos contornar para cooperar o segundo aponta para um componente motivacional da cooperação. Explicuemos isso.

Ao partirmos de um sistema de cooperação como base, é natural intuirmos, pensa Rawls (2008, p. 16-17) que o bem-estar de todos estão

---

<sup>26</sup> Conforme nota 44 de *LP* (§7, p. 86)

ligados e são determinados por esse sistema. Assim, é mais razoável que esse sistema estimule sempre a cooperação voluntária. Mas só se pode esperar a cooperação voluntária se os termos propostos não forem arbitrários, isto é, se forem razoáveis. Nesse sentido, o próprio sistema de cooperação, uma vez realizado entre pessoas morais com as mesmas liberdades e capacidades, acarreta um *dever de justiça*. Isso porque, ainda que “os princípios do dever natural sejam derivados de um ponto de vista contratualista, eles não pressupõem nenhum ato de assentimento, tácito ou explícito, e nem mesmo nenhum ato voluntário, para que possam ser aplicados.” (RAWLS, 2008, p. 123). O fato de que não assentimos à entrada no sistema de cooperação não nos dá o direito de subverter os termos deste sistema, uma vez que a condição básica dos termos de cooperação seja a razoabilidade destes<sup>27</sup>. Rainer Forst (2010, p. 225) é certo ao afirmar que “a ação justa não é exigida pela busca do bem de uma determinada doutrina ética, mas pela busca do respeito igual pelas reivindicações legítimas e razoáveis de todos.”

Mas, se por um lado estamos constrangidos por um sistema de cooperação, sob o ponto de vista que devermos obediência àqueles termos que definimos para sua realização, esse mesmo sistema, ao ser a base social de nossas próprias expectativas, torna-se no elemento motivacional de nosso agir cooperativo. Podemos entender melhor esse valor motivacional se pensarmos novamente em Robinson Crusoe. Como falamos, antes de chegar a ilha Robinson era mais um membro da comunidade de Yorke. E foi antes de encalhar na ilha que o navio fora construído, obviamente. Assim, embora Robinson tivesse o desejo de lançar-se ao mar em Yorke, ele só o fez de fato porque um sistema de cooperação, aqui já especificamente na forma de uma divisão do trabalho, coordenou interesses e esforços com fins de realizar um objetivo comum, no caso, a construção do navio. Embora não duvidamos da astúcia de Robinson, é difícil acreditar que unicamente por suas mãos o navio existiria<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup>“Em contraste com as obrigações, as características dos deveres naturais é que eles se aplicam a nós independentemente de nossos atos voluntários.” (RAWLS, 2008, p. 122)

<sup>28</sup> Como afirma Ian Watt (1997, p. 158): “Manufatura, troca e comércio, os principais processos mediante os quais o homem garante abrigo, comida e vestimenta, começavam a ser alienados do conhecimento imediato dos contemporâneos de Defoe. Os povos primitivos jamais necessitariam de que alguém lhes disse aquilo que Crusoe anuncia em tom de quem acaba de fazer uma triunfal descoberta: “Podia dizer que agora eu produzia meu pão; era algo um tanto maravilhoso, e penso que poucas pessoas já se detiveram a fim de pensar sobre a surpreendente quantidade de coisas

Mas em vez de um exemplo óbvio de interdependência de interesses, como geralmente são esses mediados pelo mercado<sup>29</sup>, podemos ir mais fundo e pensarmos no exemplo que o próprio Rawls fornece de uma orquestra: supomos que nela todos os músicos tem o mesmo talento, e portanto poderiam ter aprendido a tocar igualmente bem qualquer instrumento. Entretanto, é plausível que nenhum desses músicos poderia aprender e desenvolver em todos os instrumentos da orquestra. Neste caso, “o grupo realiza, mediante a coordenação das atividades entre pares, a mesma totalidade de capacidades que se encontra latente em cada um individualmente” (RAWLS, 2011, p. 380).

É neste momento que Rawls (2011, p. 381) evoca a ideia de uma união social (no sentido da sociedade bem-ordenada) como um conjunto de uniões sociais. Uniões essas que são “adequadamente complementares e podem ser coordenadas de modo apropriado” e que se baseiam em três aspectos da nossa natureza moral: 1) a complementaridade dos diferentes talentos humanos; 2) o fato de que aquilo que podemos fazer e ser não se esgota numa única vida, e por isso precisamos dos outros não apenas para nosso bem-estar, mas também para realizarmos aquilo que não fomos ou não fizemos e 3) a própria capacidade de ter um senso de justiça, de agir reciprocamente<sup>30</sup>.

Com isso, aquilo que Rawls chama de “divisão social da responsabilidade” implica no valor motivacional da cooperação, ao passo que “dada uma distribuição equitativa de bens primários, podemos supor que os indivíduos são capazes de assumir a responsabilidade pelos seus próprios fins (o que supõe a capacidade de revisá-los, quer tenham se constituído de escolha ou não, à luz da expectativa de ter acesso a um quinhão equitativo desses bens primários.” (RAWLS, 2011, p. 220).

---

necessárias para se tratar a farinha, fazer a massa, deixa-la crescer, dar-lhe um forma e finalmente assar o pão”.

<sup>29</sup> Em TJ Rawls ainda não fala em termos de uma divisão das responsabilidades, mas sim do trabalho: “A divisão de trabalho não é superada por meio de cada um tornar-se completo em si, porém pelo desejo e pelo trabalho significativo dentro de uma justa união social de uniões sociais da qual todos possam participar com liberdade segundo suas inclinações” (RAWLS, 2008, p. 653)

<sup>30</sup> Um interesse modo de ver a situação da reciprocidade é pensarmos no seu contrário, isto é, em nos apropriarmos daquilo que não cooperamos para produzir: “Não devemos lucrar com os trabalhos cooperativos dos outros sem que tenhamos contribuído com nossa quota justa. Os dois princípios da justiça definem que o que é uma quota justa no caso de instituições pertencentes a estrutura básica. Portanto, se essas organizações são justas, cada pessoa recebe uma quota justa quando todos (inclusive ela) fazem a sua parte.” (RAWLS, 2008, p. 120)

Mas antes de adentrarmos nos pontos específicos da justiça como equidade, esclarecendo, por exemplo, a ideia de bens primários que aparece na última paráfrase, há um último passo que precisamos dar neste âmbito das ideias e concepções gerais. Precisamos conectar os dois conteúdos normativos, a concepção de sociedade e de pessoa, de um modo a dar-lhe efetividade. Precisamos falar de como *garantir politicamente*, esse status moral de livres e iguais. Portanto, antes de terminarmos essa seção, precisamos explicitar como essas duas concepções intuitivas unem-se sob aquilo que Forst (1992, 2010) chama de uma “capa de proteção” da identidade ética do indivíduo, a ideia de igualdade cidadã.

Mas, se como já foi mostrado, a ideia intuitiva de pessoa é aquela do cidadão, é hora de mostrar como as próprias capacidades morais das pessoas podem ser desenvolvidas *faticamente* – como podemos garantir que aquilo que é uma ideia mínima e trivial (as duas concepções morais de pessoa) alcance o ponto de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, o ponto de vista do cidadão:

Assim, os bens básicos são justificados como “meios para todos os fins” de satisfação dos “interesses de ordem superior” das pessoas. Portanto, vários elementos compõem o conceito de “político” e do “razoável”: um momento “moral” que se refere à prioridade da justiça e o caráter prático-racional da pessoa moral; um (primeiro) elemento “político” de limitação ao conceito “político” de “cidadãos” e de “cooperação social”; e por fim, um (segundo) elemento “político” que se refere à suposição sobre determinadas “necessidades dos cidadãos”. (FORST, 2010, p.222)

Ora, se “o fim da justiça social é maximizar a liberdade efetiva de todos” (VITA, 2007, p. 211), o que importa não é uma noção de liberdades formais, mas sim o “valor” dessas liberdades, isto é, o que as pessoas podem de fato fazer com seus direitos e liberdades. Portanto, a tarefa de uma concepção política da justiça é, antes de tudo, uma tarefa prática. Nesse sentido que Rawls (2011, p. 107) afirma que “os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática em conjunção com concepções de sociedade e pessoa, concepções que constituem, elas próprias, ideias da razão prática.”

Por fim, o construtivismo político de Rawls (2011, p. 111), o método do “segundo momento da sua obra”, oferece “uma ideia do razoável e a aplica a uma variedade de objetos: concepções e princípios,

juízos e fundamentos, pessoas e instituições.” Sendo então o razoável uma ideia básica da própria razão prática, outro deslocamento importante é feito: de certa forma, numa sociedade democrática, a democracia precede a filosofia, uma vez que o critério mínimo da discussão (às implicações decorrentes de a) um sistema equitativo de cooperação e b) a concepção política de pessoa) estão dados como condições para o próprio debate. O construtivismo rawlsiano tem, portanto, o mérito de acomodar melhor o fato do pluralismo, uma vez que a própria estrutura de construção se assenta sobre o critério da razoabilidade, e por assim o fazer, “retira” a concepção de justiça do filósofo iluminado e a entrega ao cidadão. “As liberdades fundamentais e sua prioridade”, afirma Rawls (2011, p. 437), “fazem parte dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos que concebem a si mesmos e uns aos outros segundo uma concepção de pessoas livres e iguais.” Nesse sentido a ideia de reciprocidade é uma “relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada” que expressa sua concepção política e pública de justiça.

Assim, ao passarmos da argumentação moral (pessoas livres e iguais) para a instância política (cidadãos que exercem suas capacidades morais), estamos mostrando os dois aspectos do princípio fundamental da cidadania igual: ele é formal em relação às possibilidades de participação de discursos sobre os termos de cooperação social e material nos termos fáticos para a realização de participação na vida política (FORST, 2010, p. 181).

Se as ideias intuitivas de sociedade e pessoa moldam aquilo que julgamos justo ou injusto em nossa sociedade, temos então uma base para “avaliarmos” as formas e modos que se dão a distribuição das vantagens e encargos frutos da cooperação social. A garantia da igualdade política é a instância que confere aos cidadãos de uma sociedade igual consideração, e com isso, a forte ideia de que suas considerações são levadas em conta nas questões que tocam a sua vida (aquelas ligadas à estrutura básica da sociedade).

Rawls (2008, p. 115) enfatiza esse aspecto ao afirmar que

na medida do possível, deve-se avaliar a estrutura básica da posição de cidadania igual. Essa posição é definida pelos direitos e liberdades exigidos pelo princípio de liberdade igual e pelo princípio de igualdade equitativa de oportunidades. Quando satisfeitos os dois princípios, todos são cidadãos iguais e, portanto, todos ocupam essa posição. Nesse sentido, a cidadania igual define um ponto de vista.

Sendo então a cidadania igual um ponto de vista, uma perspectiva sob a qual devemos confrontar as diferentes concepções de justiça, passamos a falar sobre o critério da *publicidade*, até aqui não mencionado explicitamente. Como sabemos, o objetivo de uma concepção política de justiça (ainda mais marcadamente após *LP*) é conceber uma sociedade bem-ordenada, uma sociedade onde “(1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios.” (RAWLS, 2008, p. 5). E isso que leva à conclusão seguinte, de que a estrutura básica da sociedade (e suas instituições) são um “sistema público de regras”. A ideia por trás do critério da publicidade, pensa Wenar (2013) é que já que os princípios para a estrutura básica serão impostos de forma coercitiva, eles devem então lastrear sua legitimidade no escrutínio público.

É o critério da publicidade que “impõe” a necessidade de uma estrutura de justificação para as questões de justiça básica, estrutura essa que garante aos seus participantes um pano de fundo comum capaz de definir limites de conduta, ações permissíveis, enfim, um quadro de expectativas mútuas. Por fim, uma sociedade bem-ordenada, aquela efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, estabelece um “entendimento comum quanto ao que é justo ou injusto” (RAWLS, 2008, p. 59).

Esperamos que até aqui tenhamos deixado claro a importância de como a ideia de sociedade, e sua “forma” sob um sistema equitativo de cooperação, é primordial para a compreensão do escopo geral do trabalho rawlsiano. Sendo inevitável a socialização, não podemos dar um salto para fora do sistema de cooperação social. Precisamos então pensar a questão da justiça a partir desse *fato*. É essa ideia que põe Rawls a operar a justiça com o foco na estrutura básica da sociedade. Passamos então a discutir os motivos que levam Rawls a pensar a “operacionalização” da justiça por essa via, bem como suas implicações para a própria ideia do que é o papel da justiça na sociedade.

### 3.2 A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO DA JUSTIÇA

Como podemos realizar os fins da justiça social em um esquema de cooperação social complexo? Essa pergunta, que tem forte apelo a uma noção de efetivação, de viabilidade de uma concepção política, recebe um tratamento inovador por Rawls. Para ele, “o primeiro objeto dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais em um esquema de cooperação”.

Mas não basta definir esse escopo, é preciso justificar sua escolha. Se em *TJ*, Rawls é menos taxativo nas razões que o levaram ao foco na estrutura básica para os fins da justiça social, nas obras posteriores ele estabelece os “dois tipos de razão” que explicam sua escolha. Como neste trabalho, e isso já foi mencionado, estamos nos apropriado um tanto quanto instrumentalmente das concepções rawlsianas pensando em dispô-las frente à concepção meritocrática de justiça, vamos unir os momentos diferentes da obra e apontar três razões que nos são úteis ao foco na estrutura básica: a primeira diz respeito ao próprio caráter procedimental da teoria; a segunda considera que a estrutura básica define “posições sociais relevantes” de saída; a última, em complemento às duas primeiras, pretende evidenciar a maior efetividade de um concepção de justiça quando tratada por meio da estrutura básica da sociedade.

Mas antes de nos determos nos motivos que levam à saída via estrutura básica da sociedade, é necessária uma conceituação mais estreita da categoria, evitando confusões.

Rawls (2008, p. 7) define a estrutura básica da sociedade como um conjunto de instituições sociais mais importantes que distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens da cooperação social. E quais seriam essas “instituições sociais mais importantes”? Em *LP* (2011, p. 305), Rawls exemplifica citando “a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade, a organização da economia e a natureza da família. Porém, o escopo do que vem a ser uma das instituições que fazem parte da estrutura básica da sociedade é melhor compreendido se paramos de numerar aquelas que conhecemos, mas considerarmos aquilo que Rawls (2008, p. 66) entende por uma instituição, “um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc.” Mas nem toda instituição social é uma instituição da estrutura básica da sociedade. É importante ressaltar isso, já que haverá implicações para a própria abrangência da concepção meritocrática - falaremos disto ao final deste capítulo. Freeman (2007, p. 102) sugere que o que marcaria essa distinção é o fato de que as instituições da estrutura básica da sociedade são necessárias para a própria cooperação social, e assim, para a própria existência da sociedade, sobretudo sob nossas condições atuais de complexidade.

É interessante traçar a “genealogia” deste conceito na obra de Rawls. Johnston (2010, p. 80) atribui a estrutura básica da sociedade como um correlato da divisão social do trabalho smithiana, naquilo que este percebeu como uma ideia que molda os contornos básicos do mundo social. Freeman (2007, p. 26, *tradução nossa*) por sua vez, enfatiza o

caráter hegeliano da estrutura básica da sociedade, já que ela “implica que a autonomia moral e política só pode ser alcançada dentro de um quadro institucional adequado”. Sabendo que a leitura de Smith feita por Hegel (e que encontramos na seção da sociedade civil de sua *Filosofia do Direito*) é quase uma apropriação, parece-nos que estamos nos referindo ao mesmo conceito de divisão social do trabalho. Ora, como já falamos no começo desse capítulo, o ponto zero da ideia encontra-se, no fundo, em Hume, com uma ideia prática de justiça que considera seriamente as implicações de conflitos de interesse por bens produzidos num contexto de cooperação social. Esclarecida ideia de estrutura básica da sociedade em Rawls, voltemos às razões para sua primazia.

Em *LP* (2011, p. 314) e *JE* (2003, p. 75-76), Rawls apresenta o argumento que a estrutura básica seria o foco da justiça social por ela evidenciar a importância da justiça de base (*background justice*), nas palavras de Freeman (2007, p. 462-463) “a justiça das leis e das instituições sociais e políticas que permitem as condições de fundo e as restrições para as atitudes e decisões das pessoas.” Em *TJ* (2008, p. 94) Rawls argumenta nesse sentido ao falar sobre sua proposta ter o aspecto de ser uma “justiça procedimental pura”, a ideia de que os resultados de procedimentos justos, quando plenamente atendido este procedimento, são necessariamente justos. A primeira razão para o foco na estrutura básica é que, por esse expediente, nós nos livramos dos compromissos de avaliar a posição e ações dos agentes individualmente. No lugar disso, consideramos uma série de condições que possibilitem a realização estável da justiça, a construção de um universo institucional de condições básicas para a realização da própria justiça num nível social, de forma que as transações entre os indivíduos se garantam equitativas.

Há ainda duas questões importantes dessa primeira razão de justificação da estrutura básica, que aqui se entrelaçam. Por haver uma primazia do justo sobre o bem, um marco fundamental da concepção deontológica rawlsiana, na justiça como equidade

não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos admitidos, qualquer que seja a natureza, e depois se procura a melhor maneira de realiza-las. Pelo contrário, seus desejos e aspirações são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de finalidades devem respeitar. (RAWLS, 2008, p 34)

Dessa primazia do justo sobre o bem, deriva então uma “divisão institucional do trabalho<sup>31</sup>”: de um lado, temos as regras e princípios para uma estrutura básica da sociedade, do outro, as normas que se aplicam diretamente a indivíduos e associações e que estes cumprem em suas transações particulares.

Deste modo, chegamos à segunda razão mencionada. Rawls argumenta que o foco na estrutura básica se justifica porque seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo<sup>32</sup>. Assim, a ideia intuitiva é de que, por conter *posições sociais relevantes*, a estrutura básica acaba determinando profundamente a vida de mulheres e homens. Mais que isso, mulheres e homens nascidos em condições diferentes têm diferentes perspectivas de lograrem seus planos de vida. Já que as instituições favorecem alguns pontos mais que outros na divisão das vantagens da cooperação social, nos é fácil de compreender o porquê de Rawls apontar a estrutura básica como o *locus* para as ações da justiça social, já que assim contempla-se o objetivo de garantir uma relação de equidade entre os participantes da cooperação social, quaisquer sejam as adversidades que possam ter descaracterizado esses *status quo* no interior da estrutura básica.

Aqui poderíamos passar para a consideração do que viria a ser uma posição desprivilegiada de saída na estrutura básica da sociedade, mas trataremos disso em frente, quando introduziremos o argumento da arbitrariedade moral. Por hora, finalizamos essa justificação recorrendo àquilo que chamamos de aspecto efetivo do foco na estrutura básica da sociedade, sua capacidade de promover a justiça de forma mais interessante que outras tentativas.

Se conectarmos a primeira razão, aquela que apela para a necessidade de uma justiça de fundo que sustente nossos compromissos e expectativas com a ideia de que a estrutura básica da sociedade determina os planos de vida que uma pessoa pode ter, então chegaremos à compreensão que “não precisamos controlar a infundável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares.” (RAWLS, 2008, p. 96). Em vez disso, podemos tornar a justiça possível se nos empenharmos em promover instituições que distribuam vantagens e responsabilidades da cooperação social de uma forma onde que a) as pessoas vejam nessa forma institucional um meio valioso para a formação de expectativas legítimas e b) as pessoas

---

<sup>31</sup> Van Parijs (2003, p. 228-229) discute esse conceito em vista de sua capacidade motivacional sobre o indivíduo.

<sup>32</sup> E novamente retornamos a essa ideia intuitiva que abriu o atual capítulo.

encontrem acomodadas dentro desse sistema de cooperação as possibilidades para realizarem seus planos de vida particulares, sempre em consonância com a possibilidade dos outros fazerem o mesmo. Embora pareça fazer sentido o pensamento que diz haver uma semelhança entre a distribuição de bens específicos para pessoas específicas e a distribuição apropriada para o esquema da sociedade, o senso-comum é rápido em se equivocar quando põe-se a operar de fato essas distinções. É por isso que fazermos do objeto da justiça a estrutura básica da sociedade coloca a justiça naquilo que ela tem como seu marco mais fundamental, sua face política. Como consequência, evitam-se os perigos da tentadora ideia de fazer justiça para os casos específicos. Há um abismo entre estes dois momentos, principalmente no que pode ser seu negativo. Se a justiça procedimental, ao garantir justiça dos procedimentos, garante também que o mais básico será assegurado para o próprio indivíduo, uma concepção que almeje privilegiar a ação individual pode acabar no seu contrário, o justicamento<sup>33</sup>.

Aqui adentramos um clássico problema da teoria normativa: como podemos estabelecer um critério de justiça que obedeça ao critério básico para o estabelecimento de algum critério, a saber, a neutralidade. Como diz o próprio Rawls (2008, p. 335):

Consideramos fora de propósito que os critérios propostos apliquem-se de forma diferente e contingencial a cada caso. Não há tentativa alguma de definir a distribuição justa de bens e serviços com base na informação sobre as preferências e reivindicações de indivíduos concretos. A partir de um ponto de vista adequadamente geral, esse tipo de conhecimento é considerado irrelevante, e, de qualquer forma, ele introduz complexidades que não podem ser resolvidas por princípios de simplicidade

---

<sup>33</sup> Por justicamento chamamos aquele tipo de ação corretiva que não tem muito a ver com a justiça em si, e mais com uma certa propensão a correção de um ato. Estamos falando aqui do tipo de justiça baseada na Lei de Talião”. “Ele acreditava em duas coisas, seu avô: na compaixão e na justiça, *derbaremen um gerechtikait*. Mas achava também que devemos sempre juntar esses dois conceitos – justiça sem compaixão é matadouro, não justiça. Por outro lado, compaixão sem justiça talvez seja mais apropriado para Jesus, e não para simples mortais que comeram do fruto da maldade. Essa era sua postura – consertar um pouco menos e ter um pouco mais de compaixão. (VITA, 2008, *epígrafe*.)

tolerável com os quais seja razoável esperar que os homens concordem.

Isso porque estamos, até mesmo sob o ponto de vista do senso comum, comprometidos com certo “ideal liberal da neutralidade”: “em nossos julgamentos de justiça social (ou de “utilidade social”), devemos evitar os julgamentos de valor que tenham por objeto as preferências individuais”, afirma Vita (2007, p. 148)

É sabido que Rawls pensou sua *justiça como equidade* como uma forma de fazer frente à doutrina moral que era a mais influente à época, o utilitarismo. O utilitarismo, por sua vez, advoga como seu critério de justiça o princípio da utilidade, que pode ser definido como “a satisfação dos desejos racionais do indivíduo”. Para “derivarmos” um princípio de justiça desse desejo de seres racionais, a doutrina utilitarista defende então que os termos de cooperação devem ser aqueles que maximizem a função de utilidade agregada da sociedade. O que temos, portanto, é uma “estratégia de agregação”: o bem total social encontra-se na soma das utilidades dos agentes. Mas qual o problema como esse tipo de critério?

Rawls (2008, p. 31) aponta que o problema com o utilitarismo reside no fato de que “não importa, exceto indiretamente, o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos.” Assim, o indivíduo pode vir a ser sacrificado se este, em determinada circunstância, for um empecilho para a maximização da sociedade. Daí a famosa citação de Rawls (2008, p. 33) de que “o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas.”

Portanto, se há um problema claro do utilitarismo como concepção política – um ponto que voltaremos ao final do capítulo em comparação com o critério da meritocracia – é o fato dele sustentar-se sobre uma intuição muito forte: a suposição muito plausível que as pessoas são senhoras de seus destinos e, por isso, responsáveis por aquilo que pretendem e podem fazer de suas vidas. Ou seja, “a força dessa resposta está na rejeição do paternalismo” (VITA, 2007, p.149), basicamente a visão de que há algo ou alguém que determina nossos planos de vida.

A tarefa então consiste em encontrarmos uma proposta que garanta o direito básico das pessoas desenvolverem os planos de vista que lhe forem caros sem, entretanto, nos basearmos num critério meramente subjetivo como o grau de satisfação de uma utilidade.

A corrente que ficou conhecida como *teoria da lista objetiva* forneceu uma saída para esse imbróglio:

Não é pecar por excesso de objetividade sustentar que há certos bens valiosos, e há coisas prejudiciais, para uma diversidade de concepções individuais do

bem (ainda que não para todas) e para a vida humana em uma variedade de contextos culturais (ainda que não em todos) (VITA, 2007, p.162)

Não é por constituir um objeto de preferência que uma coisa é ou não valiosa, mas sim por constituir um bem que temos razões para desejá-los. E essas razões, diferentemente de desejos e inclinações, possuem uma natureza intersubjetiva. Portanto, falamos sim, de coisas boas ou ruins para a vida humana, mas não de um ponto de vista metafísico, de algum tipo de teoria das essências, mas sim da perspectiva política de bens que as pessoas desejam.

É exatamente a partir dessa ideia que Rawls (2008, p. 110) apresenta sua justificação para os *bens primários* em *TJ*, como “coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje.” Mas o que um indivíduo racional sempre desejará? Para Rawls (2003, p. 82-83) um indivíduo racional sempre desejará os direitos e liberdades básicos, as liberdades de movimento e livre escolha de ocupações, os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade, renda e riqueza e as bases sociais do auto-respeito<sup>34</sup>.

Mas além de *TJ*, a partir dos escritos da década de 80, Rawls enfatiza que os bens primários, além de darem suporte para o desenvolvimento das concepções de bem dos indivíduos também tem a função de desenvolverem as próprias faculdades morais dos cidadãos<sup>35</sup>. É desse jeito que Rawls, uma vez mais, deixa a linguagem e perspectiva centrada na racionalidade instrumental que aparece em *TJ* e passa a argumentar “à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade”. (RAWLS, 2003, p. 81)

Aqui então, fecha-se o circuito das “necessidades dos cidadãos” (os bens primários) e o meio para suprir essas necessidades (a estrutura básica da sociedade). Como afirma Nagel (1991, p. 5) o problema central da teoria política continua sendo o de reconciliar o ponto de vista da

---

<sup>34</sup> Sobre as sempre polêmicas “bases sociais do auto-respeito”, Daniels (2003, p. 247, *tradução nossa*) sustenta que “o auto-respeito é sustentado quando há uma base que possibilite a cada um reconhecer e responder ao outro como cidadãos iguais”.

<sup>35</sup> Ou como afirma Forst (2010, p. 176): “O importante é que, com a ênfase acentuada de Rawls no caráter “político” da sua teoria, os bens básicos não mais precisam ser vistos em geral como servindo à “satisfação de desejos racionais” (1971, p. 93), mas sim são especificados em vista das necessidades dos cidadãos.” (p. 176)

coletividade com o ponto de vista do indivíduo. Podemos entender a solução proposta por Rawls como uma interpretação desse dilema, tentando separar o que seria um ponto de vista público (aquelas reivindicações que fazemos às instituições da estrutura básica da sociedade) e privado (nossos planos de vida pessoais). A percepção básica e acertada é de que, para conseguirmos ser aquilo que desejamos ser, precisamos de um sistema de base que estruture as oportunidades de vida num contexto de cooperação.

Um último aspecto importante da introdução da ideia de bens primários é que é a partir dela que iremos julgar os quinhões que cabem às partes no esquema de cooperação. Isso significa que os próprios bens primários são o padrão de comparações interpessoais. Mas, em vez de uma comparação egoísta, do tipo que pretende abrir mão de sua parte se parte alheia também for tolhida, a comparação entre bens primários serve mais para apontar a posição *menos favorecida*<sup>36</sup>, e com isso, o destino para onde devem migrar os recursos oriundos da cooperação, mantendo a equidade entre as *condições* para o desenvolvimento pleno (autonomia plena) dos cidadãos, e não apenas uma satisfação racional da posição original (autonomia racional). Nada mais, nada menos do que considerar o status de cidadania igual como o ponto de partida, já anteriormente exposto.

Sendo as instituições da estrutura básica da sociedade responsáveis por distribuir esses bens entre os participantes da cooperação social (ou seja, os cidadãos) chegamos, finalmente, ao ponto de enfrentar o que viria a ser a justiça (ou talvez seja melhor falar naquilo que se constitui uma injustiça). A pergunta fica clara: Qual critério deve definir a distribuição dos bens sociais básicos (bens primários), bens estes que são produtos de um sistema de cooperação no seio da estrutura básica da sociedade?

### 3.3 O QUE É UMA INJUSTIÇA?

Voltamos agora às ideias básicas das quais partimos no início do capítulo. Tentamos até agora mostrar como Rawls, ao pensar no modelo de uma sociedade justa, o constrói a partir de duas ideais básicas: a de sociedade e a ideia de pessoa. Essas duas ideias assumem, numa dimensão política, ou seja, dentro de sua concepção política, um sentido normativo: a primeira, da sociedade, sob a forma de um *sistema de cooperação equitativa*; a segunda, a *concepção política de pessoa*. Mas esses dois

---

<sup>36</sup> Sendo que as “desigualdades são mensuradas por um *index* dos bens primários. (DANIELS, 2003, p. 242)

conceitos normativos assim o são sob uma perspectiva específica: eles são conceitos normativos fundamentais – ou seja, são ideias que se encontram na própria concepção de razão prática, são imanentes a ela.

O que queremos marcar aqui é o fato dessas duas ideias básicas, quando articuladas dentro do escopo da *justiça como equidade*, formarem uma *condição* para uma socialização em termos de igual consideração entre os concernidos.

Mas uma teoria normativa da justiça, o tipo de teoria que Rawls faz, pede mais que princípios para sua construção; é preciso também um *critério* normativo que nos permita “atribuir direitos e deveres fundamentais e determinar a divisão de vantagens advindas da cooperação social”. É esse o papel da justiça em Rawls (2008, p. 61).

É aqui que as ideias básicas anteriormente mencionadas dão forma ao próprio *critério normativo*, o critério da arbitrariedade moral. É interessante notarmos que Rawls apresenta esse argumento de uma forma *contrafactual*, ou seja, para estabelecer uma concepção de o que é ou não justo, Rawls foca nesta segunda parte, o que é uma injustiça. É por isso que para Rawls (2008, p.122) uma ideia elementar conduz a esse argumento, já que

a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos.

Por mais que possamos (e geralmente temos essa tendência) justificar nosso direito de fazermos o livre uso daqueles fatores que são nossos, que constituem nossa própria personalidade, frente as questões de justiça social, somos obrigados a oferecer uma justificação que não recorra, justamente, ao nosso ponto de vista particular.

Essa distribuição natural, que Rawls chama de *loteria natural*, são as séries de contingências e acasos que independem do próprio indivíduo. Afinal, nos é fácil ver o absurdo em defender que Frank Sinatra mereceu seus “blue eyes”, e, a partir desse merecimento possa levantar reivindicações. Contudo, e aqui encontra-se a força do argumento, o mesmo tipo de raciocínio pode ser mais devastador e mexer com estruturas arraigadas de nossa auto-compreensão. Isso porque, em último caso, a própria disposição (no sentido da tendência a esforçar-se) a realizar alguma atividade tem um forte componente genético (propensões psicológicas) e social (propensões psicossociais). Explicamos os dois casos: Se não há dúvida da genialidade de Mozart, há de se considerar que seu talento natural à música pode desenvolver-se em seu esplendor por meio dos incentivos de seu pai, ele também músico. Podemos imaginar

que nem todo menino de cinco anos “apenas” talentoso compôs do alto de sua idade peças tão consistentes.

Dito isso, não queremos roubar de Mozart o que é de Mozart. O que pretendemos aqui, apoiando-nos no argumento da arbitrariedade moral, é deixar claro que não devemos dar a Mozart mais do que lhe é, por um sistema justo, devido.

É por isso, inclusive, que tratamos do tema da *justiça social*: como fora dito, nossa preocupação é com o *modo* com qual a estrutura básica da sociedade distribui os produtos da cooperação e possibilita aos cidadãos o desenvolvimento de suas habilidades. Justamente por aquilo que antes chamamos de *divisão institucional do trabalho*, Mozart tem todo direito de utilizar os dotes que lhe foram destinados pela *fortuna*, só não tem direitos de nesta utilização, prescindir dos termos razoáveis de cooperação.

Além disso, é aquilo que apontamos como o caráter negativo do critério de justiça rawlsiano, o fato de apontar injustiças, que dá justamente um caráter realista para o ideal de *equidade* de Rawls. Ao contrário de outra famosa corrente liberal, a igualitarista<sup>37</sup>, que preocupa-se com resultados que gerem sempre uma situação de igualdade, Rawls (2008, p. 75) é mais sensato (ao pensarmos nas motivações das pessoas mesmo) definindo que “a injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos.” Esse ponto é central em Rawls e levou a alguma incompreensões. Justamente por seu caráter procedimental, a *justiça como equidade*<sup>38</sup> não pode garantir resultados finais; ela se pronuncia apenas sobre a justiça do procedimento adotado. Isso implica que o liberalismo de Rawls é muito mais preocupado com aquela situação no qual todos são *tratados* como seres livres e iguais (e, portanto, como pessoais morais), do que com preocupações daquilo que as pessoas recebem ou não em virtude de suas ações.

---

<sup>37</sup> Michael Walzer, em “Esferas da Justiça” (1983 p. 13) classifica essa corrente como *igualdade simples*, onde todos os cidadãos possuem basicamente a mesma igualdade econômica.

<sup>38</sup> “Afirmei que a posição original é o ‘status quo’ inicial apropriado para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos. Esse fato gera a expressão ‘justiça como equidade’ (RAWLS, 2008, p.21). Ou ainda: “(...)’justiça como equidade’: ela expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa. A expressão não significa que os conceitos de justiça e equidade sejam idênticos, da mesma forma que a expressão “poesia como metáfora” não significa que os conceitos de poesia e metáfora sejam idênticos.” (RAWLS, 2008, p.15)

Aqui se esclarece porque resolvemos por apresentar o argumento da arbitrariedade moral como o guia de nossa apresentação. Em *TJ*, Rawls lança mão de um instrumento de caráter francamente analítico para apresentar essa sua ideia básica: a posição original. Deixamos expresso o que é óbvio: a posição original não é um problema em si, uma vez que mesmo em *TJ*, Rawls é preocupado em situá-la como um ponto de vista moral. O grande problema, reconhecido pelo próprio Rawls (2008, p. 16), encontra-se na sua célebre definição das partes: elas são “racionais e mutuamente desinteressadas”. Como já foi mencionado, é em grande parte esse tom de teoria da escolha racional que traz grandes dificuldades para *TJ*. Isso porque, podemos ser levados ao equívoco de conceber as partes apenas como racionais e auto-interessadas. E é especificamente isso, com toda a discussão preliminar de um sistema de cooperação social entre pessoas morais, que não é plausível concluirmos da *justiça como equidade* rawlsiana. Isso porque a própria posição original não é nada mais do que uma “formalização” dessa premissa moral, de cidadãos como seres livres e iguais. Mas como dissemos, o problema reside em como Rawls *apresenta* esse argumento em *TJ*. O flerte com um tipo de contratualismo auto-interessado<sup>39</sup> acaba confundindo o argumento, ao passo que Rawls, em *TJ*, quando fala do senso de justiça (aquilo que viria a ser o razoável), desloca esse tipo de consideração moral para um segundo momento da posição original. Se o primeiro momento tem a função de estabelecer os princípios para a estrutura básica da sociedade, o segundo momento é aquele que diz respeito do “ponto de vista das pessoas na vida cotidiana” numa sociedade bem-ordenada, ou seja, a questão da estabilidade de uma concepção de justiça.

Vamos analisar rapidamente, para não negligenciarmos esse instrumento tão importante dentro da arquitetura rawlsiana, o argumento a partir da posição original, tal qual Rawls o concebe, e sua consequente implicação nos princípios de justiça. Como fora mencionado, a posição original é um “artifício de representação” (RAWLS, 2011, p. 31-32) introduzido para tentar situar as partes que pactuarão os princípios de justiça sob um mesmo *status quo*.

Essa própria definição da posição original como um “artifício de representação” busca responder a uma crítica de corte comunitarista. Sandel (1982, p. 50) levanta a famosa acusação de que o sujeito moral de Rawls é um “ser desvinculado” (*unencumbered self*), que acaba irrealista por não considerar o fato de que as questões de justiça são questões práticas, realizadas por seres “situados”, ou seja, dentro de contextos

---

<sup>39</sup> Novamente, conforme nota 4.

específicos de justiça. A resposta de Rawls não poderia ser mais elucidativa: quando supomos<sup>40</sup> a posição original como um artifício que *representa* as partes numa situação de equidade, não fazemos concepções metafísicas sobre a personalidade das partes, assim como o fato de representarmos no teatro “Macbeth ou Lady Macbeth, não nos leva a pensar que realmente somos um rei ou uma rainha envolvidos em uma luta desesperada por poder político.” (RAWLS, 2011, p. 32). Podemos entender essa resposta de forma ainda mais conclusiva se a conectarmos com a argumentação da arbitrariedade moral, e assim compreendermos que a situação da posição original, ao contrário de estigmatizar as partes como seres metafísicos, busca exatamente o contrário: a construção de uma situação na qual pessoas livres e iguais possam determinar princípios que darão condições de possibilidade para *preencherem* esse conteúdo moral mínimo com sua própria personalidade e inclinações.

Da situação inicial, a posição original, é introduzida uma segunda característica: as escolhas são feitas “sob um véu de ignorância”. Ou seja, na posição original as pessoas, ainda que motivadas por seu próprio interesse, lidam com uma “restrição” moral. Elas desconhecem, por exemplo, seu lugar na sociedade, sua classe ou seu status social. Desconhecem também sua sorte nas distribuições da *loteria natural*. As partes não sabem nem mesmo suas concepções específicas de bem (RAWLS, 2008, p. 13). Assim, se a posição original pode ser encarada como uma escolha racional, cabe ao véu de ignorância trazer para dentro da própria posição original os imperativos da moralidade. Boettcher (2004, p. 601) concorda com essa visão, afirmando que esse “segundo tipo de poder moral”, o senso de justiça, se apresenta já na posição original exatamente pelas situações de constrição, ou seja, por considerarmos a escolha sob o véu de ignorância.

Portanto, é o véu da ignorância que constringe escolhas racionais a algo mais do que seu próprio interesse. A partir da consideração da escolha imparcial, segundo este modelo específico, que podemos então saltar aos princípios de justiça. A ideia intuitiva, uma vez mais, é proteger-se daquilo que pode ser considerado arbitrário moralmente: “Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha

---

<sup>40</sup> Lembrando que já em TJ a posição original “corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Essa situação original não é, naturalmente, tida como uma situação histórica real, muito menos como uma situação primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça. (RAWLS, 2008, p.15)

dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais.” (RAWLS, 2008, p. 15)

Vimos então que, considerando o critério normativo da arbitrariedade moral, a própria posição original pode ser melhor compreendida como uma formalização deste ponto de vista. Compreendemos também que Rawls não trava um tipo de guerra contra as desigualdades; O que ele vê como problema são antes aquelas desigualdades que não podem ser justificadas entre seres livres e iguais. O problema é o das desigualdades ilegítimas. Esse é outro aspecto importante que está presente na ideia de arbitrariedade moral, uma vez que

ninguém merece a maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas, é claro, isso não é motivo para ignorar essas distinções, muito menos para eliminá-las. Em vez disso, a estrutura básica pode ser ordenada de modo que as contingências trabalhem para o bem dos menos favorecidos. (RAWLS, 2008, p.108)

Como já dissemos que é a própria concepção de lista objetiva de bens que permite apontar aquele que estão na situação menos favorecida, chegamos finalmente, aos princípios de justiça que Rawls propõe pensando a partir da posição original:

- 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 liberdades para todos [princípio da liberdade]; 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 [princípio da igualdade equitativa de oportunidades]; e, em segundo lugar, tem de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença) (RAWLS, 2003, p. 60, colchetes nossos)<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Embora a formulação dos princípios apareça em *TJ*, adotamos aquela expressa em *Justiça como Equidade*, já que essa incorpora as modificações feitas no primeiro princípio a partir das críticas de H.L.A Hart. Em verdade, todas as formulações dos princípios esboçados por Rawls nos valem, já que argumentamos contra a meritocracia sem fazer uso da posição original e seus

Para começo, é importante dar nome às coisas: Rawls propõe, como uma conclusão da posição original, que as partes escolheriam por dois princípios de justiça. Um primeiro princípio, correspondendo à ideia de liberdade, que abarcaria um esquema de liberdades iguais e um segundo princípio, correspondendo à ideia de igualdade, que por sua vez se abre em dois princípios: o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Dentro desse esquema, como forma de resolver a questão de arbitrar os conflitos entre esses princípios, Rawls estabelece uma “ordenação lexical, onde o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, e a primeira parte do segundo princípio tem prioridade sobre a segunda parte dele”. A intuição aqui é exprimir um compromisso fundamental (“cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça”) e que esse compromisso não pode nunca ser negociado pela busca de igualdade socioeconômica.

Rawls (2003, p. 66-67) afirma que a diferença entre o primeiro e o segundo princípio não reside no fato do primeiro defender valores políticos e o segundo não, como já se objetou. Ambos falam, sim, de valores políticos. A diferença entre eles está na conexão com aquilo que entende-se por os dois tipos de razões para a estrutura básica: o primeiro princípio preocupa-se em definir aquilo que seriam os elementos constitucionais essenciais, e estabelece assim, aquela estrutura da consideração das pessoas como seres com um plano de vida racional; já o segundo diz respeito a promover as instituições de justiça de fundo (*background justice*) na forma mais apropriada entre livres e iguais.

Como não queremos, por uma razão argumentativa, enfrentar a questão da meritocracia pelo caminho da posição original e da análise dos princípios em si, paramos por aqui, finalizando apenas com mais algumas considerações sobre o segundo princípio:

O segundo princípio se aplica, em primeira análise, à distribuição de renda e riqueza e a estruturação de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade. Embora a distribuição de riqueza e de renda não precise ser igual, deve ser vantajosa para todos e, ao mesmo tempo, os cargos de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos. Aplica-se esse princípio mantendo-se abertos os cargos e, depois, dentro desse limite, dispondo as desigualdades

---

princípios, mas sim a partir da Parte II de TJ, que argumenta sob a perspectiva da arbitrariedade moral.

sociais e econômicas de modo que todos se beneficiem deles. (RAWLS, 2008, p. 74)

Forst (2010, p.179) deixa claro esse ponto: Sendo as circunstâncias sociais produzidas socialmente, são elas também modificáveis. E pelo mesmo fato de serem produzidas, e não naturais, exigem uma justificação. Mais uma vez, é esse a importante implicação da justiça social em Rawls: ela não busca anular qualquer tipo de desigualdade, uma vez que a diferença entre os homens e mulheres é o que dá cor ao gênero humano; ao contrário, ela busca anular aquelas desigualdades que impliquem justamente numa negação de um direito básico, a compreensão do outro como livre e igual.

Como o segundo princípio rawlsiano é talvez um dos momentos mais debatidos e polêmicos de sua obra, vamos agora apresentar duas críticas a ele que tocam ao objetivo de nosso trabalho, avaliar o critério da meritocracia à luz do pensamento de Rawls.

Robert Nozick, filósofo libertário e companheiro de departamento de Rawls em Harvard, em seu livro mais famoso *Anarquia, Estado e Utopia*, lança contra o princípio da diferença o seu também famoso argumento de Wilt Chamberlain, jogador de basquete muito famoso nos Estados Unidos da América nas décadas de 60 e 70. A ideia é que, assume-se uma distribuição original de recursos D(1) definida por um princípio de justiça padronizado<sup>42</sup>, no caso, o princípio da diferença de Rawls. Dada a popularidade de Chamberlain, Nozick (1991, p.181-184) postula que 1 milhão de pessoas estariam dispostas a fornecer, gratuitamente, 25 centavos para vê-lo jogar durante uma temporada. Ao fim da temporada, o jogador terá então \$ 250.000, gerando uma situação D2 que viola o princípio padronizado (o princípio da diferença). Para Nozick, no entanto, essa situação é justa, uma vez que sua teoria da propriedade garante que, sobre uma primeira apropriação justa, no caso a situação em que se encontravam em D1, a livre iniciativa das pessoas em transferirem a seu bel prazer sua propriedade gera uma situação D2 justa. Portanto, se o Estado pretende preservar a situação que gerou a situação original de igualdade (D1), ele teria que intervir indefinidamente na economia. Assim, o ponto de Nozick é que “a liberdade perturba os padrões” e, por isso, eles não seriam justos.

---

<sup>42</sup> “São padronizados os princípios que avaliam o *pedigree* moral de dada distribuição de possessões segundo sua maior ou menor conformidade a uma padrão do tipo “a cada um segundo seu mérito moral”, “a cada um segundo sua contribuição, ou “a cada um segundo suas necessidades.” (VITA, 2007, p.63)

O problema no argumento reside já em suas premissas, uma vez que o direito a titularidade de Nozick (uma mistura entre a cláusula lockeana da aquisição da propriedade com uma interpretação tendenciosa da “fórmula da humanidade” kantiana) reside na interpretação, básica, de que a apropriação de um determinado bem não lesou outrem. Contudo, isso mesmo torna o sistema de Nozick inviável, porque para que não violemos a cláusula, teríamos que buscar as raízes da propriedade. No sistema de mercado, sabemos que muito da apropriação não obedece a um princípio justo, sendo distribuído de forma arbitrária. Mas a própria cláusula da transferência, é ampla demais para uma sociedade complexa (e sobretudo, mediada pelo mercado). E isso porque

Ao contrário do que diz Nozick, as coisas *não* “vêm ao mundo já vinculadas a pessoas que tem titularidades sobre elas”. As transações de mercado fazem intercâmbios de titularidades dadas, mas não geram o *sistema de titularidades*. Admitindo-se isso, nossa atenção desloca-se dessas transações para a estrutura institucional vigente. (DE GREGORI, 1979 *apud* VITA, 2007, p.68)

Se a crítica de Nozick busca justificar o *status quo* vigente, a objeção levantada por G. A. Cohen vai justamente tentar questionar as bases motivacionais do princípio da diferença. Segundo Vita (2008, p. 63) a crítica de Cohen colocou em questão o princípio da diferença como um princípio de justiça social; para Cohen, ele é uma forma de compromisso com as desigualdades de uma economia capitalista. Isso porque Cohen (1992) enxerga o princípio da diferença como uma forma de recompensar (por meio das suas desigualdades autorizadas) aqueles mais talentosos a se a empenharem e darem sua contribuição com fins de compensar a parte daqueles menos favorecidos. Mas o ponto de Cohen é mais sofisticado que isso. Ele defende que a permissibilidade de alguns tipos de desigualdades - aquelas estabelecidas pelo princípio da diferença - levariam a duas interpretações deste: a interpretação estrita (*strict reading*) e a interpretação frouxa (*lax reading*). A primeira seria aquelas estritamente necessárias para a melhora da situação dos *menos favorecidos*, sem a qual os mais talentosos não teriam capacidade de usar seus talentos para o benefício da cooperação. A segunda, por sua vez, só seria necessária porque os talentosos exigiriam uma compensação por desposarem *seus* talentos para a sociedade. (COHEN, 1992, p. 311).

Cohen defende então que numa sociedade de fato cooperativa, tal qual a rawlsiana aspira ser, apenas a interpretação estrita seria razoável,

uma vez que a interpretação frouxa implicaria numa barganha dos ricos com os pobres, na verdade, um ultimato, dado a assimetria óbvia de poder. Restaria então a interpretação restrita do princípio, que permitiria, segundo Cohen, apenas dois tipos de incentivos: 1) aqueles necessários a recompensar atividades árduas, perigosas ou estressantes e 2) aqueles necessários para garantir uma “capacidade de agência” da parte *menos favorecida*. A saída de Cohen então, acaba problemática: segundo ele, para que o princípio estrito da diferença fosse implementado, seria necessário a criação de um *ethos*, de uma cultura de justiça que afetasse a própria inclinação dos indivíduos. (COHEN, 1992, 315-316).

A resposta a essa questão pode ser dada em duas linhas: primeiramente, como lembra Vita (2008, p. 66), considerar apenas a segunda parte do segundo princípio sem considerar os demais (isso é, sem considerar aquilo que Daniels chama de igualitarismo complexo) desconsidera a extensão de sua capacidade de mudança profunda na estrutura da sociedade. Por exemplo, o segundo tipo de incentivo permitido por Cohen deveria, num esquema rawlsiano, já ser garantido pelo primeiro princípio. Ademais, Rawls defende-se dessa objeção lembrando que o objeto da justiça social é a estrutura básica da sociedade, e que, portanto, os indivíduos não precisariam ignorar seus talentos e motivos nas suas escolhas *pessoais*, mas apenas nas questões tocantes a fomentar e manter arranjos institucionais justos. Já tocamos nesse ponto nas páginas 63 e 64 deste capítulo.

Fechada essa breve discussão sobre a posição original e os princípios de justiça, seguimos naquilo que já havíamos anunciando. Pegaremos carona na argumentação de Rawls no capítulo II de TJ (“Os princípios de justiça”), mais especificamente naquilo que ele tratou como “interpretações do segundo princípio” e que consiste em interpretar o sentido dos termos ambíguos “acessíveis a todos” e “benefícios de todos” que aparecem na definição do segundo princípio tal qual transcrita na citação do início do penúltimo parágrafo.

Nesta parte de sua argumentação, o próprio Rawls (2008, p. 80, colchetes nossos) sustenta que adotara a interpretação destes termos no sentido de defender a igualdade democrática explicando “o que significa sua ideia. A argumentação a favor da sua aceitação na posição original só se inicia no próximo capítulo [Capítulo III – A posição original]”. A ideia central, por sua vez, é o critério da arbitrariedade moral. Daniels (2003, p. 248) defende que essa ideia deva ser vista como uma intuição presente na cultura democrática e que implica em termos que revistar o contrato e os argumentos em favor dos princípios sempre que estes entrarem em conflito com “este importante julgamento moral”. Entretanto, não há um

apelo a ideia de arbitrariedade moral nos próprios termos do contrato; em vez disso, as partes escolhem os princípios preocupados em melhorar suas perspectivas de vida e garantir um quinhão suficiente de bens primários. Ao fazerem essa escolha, no entanto, buscam protegerem-se dos riscos das contingências sociais e da loteria natural. Desta forma, por meio da constrictão imposta pelo critério da arbitrariedade moral, advoga-se em nome daquilo que Vita (2008, p. 31) enxerga como a ideia mais básica que se encontra em Rawls, a de “igualdade humana fundamental”.

### 3.4 O ARGUMENTO DA ARBITRARIEDADE MORAL

Já que entre livres e iguais não se justificam distribuições de vantagens do produto social baseando-se em “fatores que se impõe às pessoas como circunstâncias que não lhe deixam outra opção que não a de se adaptar o melhor que podem à própria sorte”(VITA, 2008, p. 37), precisamos então definirmos quais são essas formas de desigualdade que se originam para além da responsabilidade dos cidadãos. No último parágrafo falamos em contingências sociais e contingências naturais (*loteria social*). Nagel (apud VITA, 2008, p. 39-60) propõe uma tipificação destas diferenças: dentro daquilo que entendemos como contingências sociais estão as desigualdades discriminatórias (raciais e de gênero), desigualdades de classe (sobre as posições sociais e origens familiares) enquanto aquelas contingências naturais dizem respeito às desigualdades de talento (os talentos naturais) e de empenho (de esforço individual). Como bem aponta Vita (2008, p. 38), esses fatores estão dispostos num contínuo indo daquele mais alheio às escolhas individuais, as desigualdades discriminatórias até aqueles mais determinados pelas escolhas do indivíduo, as desigualdades de empenho.

Antes, porém, de visitarmos o percurso de Rawls no apontamento deste “contínuo” dentro da interpretação do segundo princípio, precisamos fazer duas últimas considerações. Para Daniels (2003, p. 245) um erro comum é considerar a interpretação do segundo princípio, tal qual Rawls a propõe, sem considerar a importância do primeiro princípio. Ele defende que, ao deixarmos de lado a consideração do segundo princípio à luz das liberdades iguais do primeiro, estamos sendo muito pouco igualitários e democráticos. É essa consideração da igualdade democrática como uma amálgama dos três princípios em funcionamento efetivo que Daniels entende como o igualitarismo complexo de Rawls.

E, novamente, o caráter institucional da *justiça como equidade* rawlsiana apresenta-se em relação a estrutura básica da sociedade. Já sabemos que o foco na estrutura básica compromete a justiça não com

“indivíduos que possam ser identificados com seus próprios nomes” (RAWLS, 2008, p. 78), mas com os arranjos institucionais da sociedade que determinam o horizonte do plano de vida desses indivíduos. Em função disso, os menos favorecidos (*worst off*), aqueles que devem ser considerados ao legitimarmos as desigualdades, também não devem ser pensados como indivíduos, mas sim como *grupos* sociais, como trabalhadores com poucas qualificações profissionais, membros de minorias, etc. Mas para além disso, e essa é uma interessante reflexão de Daniels (2003, p. 242), o foco em grupos revela um aspecto prático de como se dão as lutas políticas por igualdade, que historicamente ocorrem em termos de grupos que reivindicam reconhecimento.

Enfatizamos esse aspecto histórico de modo a conectá-lo com a já mencionada estratégia de explicação adotada por Rawls. Queremos apontar aqui que, subjacente àquela ideia de um “contínuo” na interpretação do segundo princípio, há uma forte concepção de “progresso moral”<sup>43</sup>, isto é, que há na passagem de um sistema de Aristocracia Natural até a Igualdade Democrática proposta por Rawls um alargamento no conjunto das mulheres e homens que consideramos livres e iguais. Esse “alargamento”, entretanto, não é um processo apenas moral, mas como já dito, é efetivamente histórico: como tentamos mostrar no capítulo anterior deste trabalho, é simplesmente o movimento da Modernidade, que tem no seu ideal mais nobre o esparaiamento daquilo que entendemos por humanidade. Dito isso, vamos enfim, às interpretações do princípio.

A primeira interpretação, ainda que menos explorada por Rawls, é a da Aristocracia Natural. Compreende-se essa interpretação considerando a primeira parte do segundo princípio (“acessível a todos”) como a exigência de igualdade meramente formal de oportunidades e a segunda parte (“benefícios de todos”) como o princípio da diferença, onde “as vantagens dos que têm dotes naturais maiores devem limitar-se àqueles que promovam o bem dos setores mais pobres da sociedade.” (RAWLS, 2008, p. 89).

Contudo, é evidente que o princípio da diferença aqui funciona de uma forma equivocada, já que se sustenta mais na máxima *noblesse oblige* (nobreza obriga) do que no caráter eminentemente democrático do princípio (como tentaremos mostrar logo em seguida). O valor moral de que a nobreza aristocrática exige comportamento nobre, de que privilégio gera responsabilidade não serve como uma razão legítima para uma sociedade de livres e iguais. Mas numa teoria da justiça, especialmente numa teoria da justiça deontológica, precisamos de razões legítimas para

---

<sup>43</sup> Ver o capítulo I de VITA (2008).

nossas ações. Esse critério não é atendido pela interpretação da Aristocracia Natural.

O segundo momento então é da interpretação chamada Sistema de Liberdade Natural. Nesse caso, entende-se o critério de acessibilidade a todos também de forma meramente formal, dentro daquilo que no capítulo anterior chamávamos de carreira aberta aos talentos (*carrière ouverte aux talents*), mas a questão de quem são os beneficiados está sujeita ao princípio da eficiência. Como já tratamos o princípio da eficiência no capítulo anterior, lembremos apenas sua noção mais básica, o conceito de ótimo paretiano: uma situação na qual não podemos melhorar a situação (a utilidade) de um agente sem que pioremos a situação de qualquer outro agente. O problema evidente do princípio da eficiência, como também já tratamos, encontra-se no fato de que ele é apenas isso mesmo, um sistema de alocação eficiente de recursos. Porém, a justiça é mais que isso. A justiça não é, e tampouco pode ser, indiferente a como essas distribuições são feitas.

Portanto, resguardando-se as carreiras formalmente abertas ao talento, onde as pessoas têm, num nível mínimo, direito de acesso às posições, e subordinada ao princípio da eficiência, o Sistema de Liberdade Natural encerra em si um problema grave para aquilo que viemos até aqui expondo. Isso porque,

como não há esforço algum para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais a não ser na medida em que isso seja necessário para preservar as instituições básicas indispensáveis, a distribuição inicial de ativos para cada período de tempo é fortemente influenciada pelas contingências naturais e sociais (...) Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural é que ele permite que a distribuição das porções seja influenciada por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista ético.” (RAWLS, 2008 p. 87)

Como dito, se consideramos a ideia de progresso moral, o Sistema de Liberdade Natural nos protege daquelas desigualdades que Nagel chama de discriminatórias, das diferenças baseadas em “fatores adscritivos”. Essa é, ainda que pequena, sua face positiva. Mas Vita (2008, p. 38) vê mais longe, e nota que dentro da própria concepção rawlsiana, uma sociedade que permitisse formas institucionais de discriminação por gênero e raça não estaria nem mesmo no campo da

teoria ideal<sup>44</sup>. Sendo assim, precisamos seguir em busca de uma interpretação mais satisfatória do segundo princípio.

Neste momento então falemos sobre a interpretação chamada de Igualdade liberal. Agora, Rawls corrige o que apontamos no parágrafo anterior incorporando um aspecto substancial àquela antes formal oportunidade de acesso. É introduzido, pois, o conceito da igualdade equitativa de oportunidades (*fair equality of opportunity*). Daniels (2003, p. 241) esclarece que o critério da igualdade equitativa de oportunidades requer que não julguemos as pessoas para os cargos e posições em função de suas habilidades e talentos, mas que também tenhamos o compromisso de corrigir as condições nas quais esses próprios talentos e habilidades possam se desenvolver sem interferência de fatores como classe, raça e gênero. A preocupação de Rawls, portanto, é a clássica questão entre proporcionar direitos formais (as carreiras abertas) e a possibilidade de efetivação desse direito (o real uso deles pelos indivíduos). Se voltarmos à categorização de Nagel, a Igualdade Liberal dá um importante passo, já que se preocupa não só com as desigualdades discriminatórias, mas também com aquelas de classe.

Entretanto, a pergunta que temos que nos fazer é sobre quais os efeitos que a própria igualdade equitativa de oportunidade não consegue mitigar. Então, se “o sistema de liberdade natural e a concepção liberal vão além do princípio da eficiência, criando certas instituições básicas e deixando o resto ao encargo da justiça procedimental pura” (RAWLS, 2008, p. 78), ainda resta muito para a causalidade natural e social.

Isso porque, mesmo com um funcionamento à perfeição, ainda se permitem que as vantagens sejam distribuídas por fatores arbitrários de sorte, como possuir talento e pré-disposição ao empenho. Rawls acerta ainda mais quando nota que o princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de forma parcial, ao menos enquanto houver algum tipo de estrutura familiar. Estamos falando aqui do exemplo de Mozart. Isso porque

o ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de

---

<sup>44</sup> Rawls divide sua teoria em dois momentos: a teoria ideal (teoria da obediência estrita), onde “presume-se que todos ajam de forma justa e façam sua parte na sustentação de instituições justas” (RAWLS, 2008, p. 10) e a teoria não-ideal (teoria da obediência parcial), que estuda “os princípios que regem *de que modo* devemos lidar com a injustiça” (RAWLS, 2008, p. 10, sublinhado nossa). Talvez seja tarde para explicitar, mas até aqui trabalhos (e assim continuaremos) com os aspectos da teoria ideal de Rawls, até porque o próprio trata assim a meritocracia ao criticá-la como uma concepção *concorrente* ao princípio da diferença.

todos os tipos de circunstâncias sociais e de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que têm aptidões semelhantes, e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural.” (RAWLS, 2008, p. 89)

Deixemos de lado o Rawls para falar dos fatos. Um recente estudo feito por dois economistas italianos<sup>45</sup> mostrou que, desde 1427, basicamente as mesmas famílias de Florença ocupam as posições mais ricas da cidade. Já um estudo de dois economistas britânicos<sup>46</sup> chegam à mesma conclusão para o Reino Unido: lá, o status intergeracional pode manter-se por até 800 anos. São anos demais para defendermos que os filhos de determinados braços *mereçam* a posição social que detêm.

Se um dos objetivos do trabalho é o esclarecimento sobre os motivos da meritocracia consistirem nessa ideia tão propalada quanto mal compreendida, não podemos nos furtar a entender o caráter singular desta “incompreensão” no Brasil. Afinal, estamos falando de um país reconhecidamente (e vivencialmente) desigual. Um país onde a igualdade de oportunidades (ainda que, como dito, insuficiente) é apenas uma ideia longínqua.

O sociólogo Jessé Souza (2009, pág. 43) fala de uma “ideologia do mérito”, que, baseada na dissociação entre indivíduo e sociedade, propaga e justifica a ideia de que os privilégios modernos são justos por recompensarem indivíduos de alto desempenho. Entretanto, lembra ele que este privilégio se fundamenta na pressuposição de igualdade e liberdade, e que esta proposta só mantém sua operacionalidade enquanto haja esta pressuposição.

Falar de mérito é, portanto, falar de vencedores e perdedores. Mas não é falar sobre ambos da mesma forma. Vemos cotidianamente nos meios de comunicação o discurso de indivíduos que superam suas limitações e que, por meio único de seus esforços, alcançam os objetivos a que se propõem. Entretanto, esse recorte nos parece mais apelativo à

---

<sup>45</sup> Disponível em: <http://voxeu.org/article/what-s-your-surname-intergenerational-mobility-over-six-centuries>. Acessado em: 11/11/2016. Agradeço ao amigo Thor Veras pela indicação.

<sup>46</sup> Disponível em: <http://qz.com/301150/this-is-the-proof-that-the-1-have-been-running-the-show-for-800-years/>. Acessado em: 11/11/2016

ordem da escolha moral do que atrelado a uma situação verificável socialmente. Cabe-nos a constatação: Sempre que se adula um indivíduo vencedor, a realidade (e por que não o bom senso?) nos mostra que um número muito maior de perdedores somaram-se sem serem narrados. Portanto, será que a única separação entre um vencedor e um perdedor na sociedade atual é concernente aos méritos individuais? A resposta tornar-se ainda mais complicada já que “podemos dizer que todos os fatores que em geral respondem por uma capacidade produtiva maior são arbitrários de um ponto de vista moral.” (VITA, 2007, p. 251)

Ciente desse problema, das implicações negativas da meritocracia que podem surgir de uma incompreensão das limitações da própria igualdade equitativa de oportunidades, Rawls então conclui seu argumento advogando a interpretação de seus princípios de justiça na forma da Igualdade democrática.

Chaga-se a ela combinando o princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Esse último tem a importante função de corrigir aquilo que era problemático ao princípio da eficiência, a indeterminação sobre o ponto no qual a maximização da utilidade não ofende nossas noções de justiça. A ideia intuitiva, afirma Rawls (2008, p. 91) “é que a ordem social não deve instituir e garantir as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhor situação, a não ser que isso seja vantajoso também para os menos afortunados<sup>47</sup>. ” É por isso que, mais que um conceito de igualdade, o princípio da diferença apresenta-se como uma forma política do ideal da fraternidade, “ou seja, a ideia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação.” (RAWLS, 2008, p. 113). Assim, Vita (2007, p. 253) defende que numa sociedade justa os mais afortunados abrem mão de tudo aquilo que podem almejar não por pena dos menos afortunados, mas por um compromisso de a “viver com eles com base em princípios de justiça política.”

Mas do que os mais afortunados devem abrir mão? É justamente aqui que encontram-se as dificuldades para a aceitação do princípio da diferença. Intuitivamente, temos certa facilidade em entendermos a adesão dos menos favorecidos a eles, mas como podemos justificá-los aos mais favorecidos? No parágrafo anterior falamos do princípio como um

---

<sup>47</sup> Aqui Vita (2007, p. 250) faz mais uma importante distinção: Aquilo que para Rawls deve ser priorizado são *as perspectivas de vida na posição mínima*, e não as expectativas dos que se encontram na posição mínima.

ideal político de fraternidade (ou se preferirem, de reciprocidade<sup>48</sup>). Acreditamos que há um argumento um pouco diferente, que acaba fortalecendo a aceitação do princípio da diferença. Esse argumento consiste em definir os talentos naturais como bens comuns à sociedade<sup>49</sup>. Já que não há motivos para que usemos um fator arbitrário como a dotação natural de talentos em favor de exigências sociais, consensuamos em utilizar estas habilidades como um bem para o benefício comum. Isso é ainda mais verdadeiro se considerarmos que a valorização dos talentos é feita pela sociedade. Ou ainda existem dúvidas que a assimetria entre a remuneração de um médico e de um professor de ensino médio, por exemplo, não está calcada apenas nos “custos de treinamento”, mas também muito pelo próprio status social da primeira ocupação em detrimento da segunda. Se essa ideia nos parece pouco intuitiva num primeiro momento, uma análise mais pormenorizada da questão nos mostra que ela é mais razoável do que parece.

Assim, os mais favorecidos, quando consideram a questão a partir 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 que só podem esperar uma cooperação voluntária de todos se os termos do esquema forem razoáveis. Então, consideram-se já compensados, como efetivamente estão, pelas vantagens as quais ninguém (inclusive eles próprios) tinham um direito prévio.” (RAWLS, 2008, p. 110)

---

<sup>48</sup> “Nesse ponto, 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). A reciprocidade é uma ideia moral situada entre, por um lado, a imparcialidade que é altruísta, e a de vantagem mútua por outro.” (RAWLS, 2003, p. 108)

<sup>49</sup> “O que deve ser considerado um bem comum é, portanto, a distribuição dos talentos naturais, isto é, as diferenças entre pessoas. Essas diferenças consistem não só na variação de talentos do mesmo tipo (variação de força e imaginação etc.), mas na variedade de talentos de diferentes tipos. Essa variedade pode ser considerada um bem comum porque torna possíveis inúmeras complementariedades de talentos, quando estes estão devidamente organizados para que se tire vantagem dessas diferenças.” (RAWLS, 2003, p. 107)

Entretanto, Rawls (2008, p. 107) enfatiza que o princípio da diferença não é a mesma coisa que o princípio da reparação, esse apregoando que “desigualdades imerecidas exigem reparação”. Isso coloca um importante limite na extensão do princípio da diferença: Não é objetivo dele reparar toda e qualquer inequidade, “ele não exige que a sociedade tente contrabalancear as desvantagens como se fosse esperado de todos que competissem numa base equitativa de mesa corrida.” Entendemos isso se reconsideramos a aplicação do princípio da diferença na estrutura básica da sociedade. E assim se faz porque é nela que estão os pontos de partidas que geram “injustiças imerecidas”, fruto das contingências, tanto naturais quanto sociais.

Esse “limite” à atuação do princípio dá o sentido porque até agora falamos em mitigar as influências contingenciais, e não eliminá-las. Não só porque seria, como já vimos, impossível de fazê-lo, mas porque é importante afastar a proposta rawlsiana daquele tipo de teoria que busca “nivelar o campo de jogo” (*level playing field*<sup>50</sup>), que afirma que devemos apenas “eliminar as desigualdades provenientes de fatos não escolhidos pelos indivíduos, tais como: a família em que a pessoa nasceu ou seus talentos naturais” (OLIVEIRA, 2014, p. 12). Assim, aquelas desigualdades relacionadas às escolhas dos indivíduos deveriam ser toleradas. A questão é que já mostramos (e ainda enfatizaremos) que em último caso, não conseguimos fazer a distinção entre o que é fruto do empenho do indivíduo e o que seria resultado de fatores alheios a ele.

Então, o argumento final de Rawls (2008, p. 111) contra a interpretação da justiça como equidade enquanto meritocracia é assim exposto:

Não merecemos nosso lugar na distribuição de dotes inatos, assim como não merecemos nosso lugar inicial de partida na sociedade. Também é problemática a questão de saber se merecemos o caráter superior que nos possibilita fazer o esforço de cultivar nossas habilidades; pois esse caráter depende em grande parte de circunstâncias familiares e sociais felizes no início da vida, às quais não podemos alegar que temos direito. A noção de mérito não se aplica aqui. Com certeza, os mais afortunados tem um direito aos seus dotes naturais, como qualquer outra pessoa; esse direito é coberto

---

<sup>50</sup> Acredito que o principal proponente deste perspectiva, especialmente em debate com Rawls, é Ronald Dworkin.

pelo primeiro princípio da liberdade básica, que protege a integridade da pessoa.

Dentro do esquema da justiça social, “o talento e a capacidade produtiva diferenciados, que costumam ser atribuídos a mérito individual diferenciado, constituem a trincheira última e mais inexpugnável da justiça moral de desigualdades socioeconômicas” (VITA, 2008, p. 59). Mais que isso, se pensarmos no critério da arbitrariedade moral tal qual o tratamos até agora, e sua conseqüente “historicização” em forma de progresso moral, as desigualdades baseadas em talento e empenho, ainda que muito mais compreensíveis que aquelas outras formas de desigualdade da qual falamos, baseiam-se sobre a mesma ideia básica, a de não reconhecermos no outro a sua igualdade humana fundamental.

Porém, finalizado o argumento contra a meritocracia como uma concepção política de justiça para uma sociedade de livres e iguais, não podemos (como não o fizemos) negar a atração que a ideia gera sobre as pessoas. Ao longo desta pesquisa de dissertação, a pergunta mais recorrente era de o que colocaríamos no lugar do mérito para suplantar seu “poder motivacional”. Encerramos este capítulo então tentando apresentar uma resposta para essa questão, dentro do horizonte da própria justiça como equidade.

### 3.5 DIREITOS GERAM EXPECTATIVAS LEGÍTIMAS E NÃO MERECIMENTO

Chegamos então à derradeira pergunta do capítulo: o que podemos esperar de um sistema de justiça? A pergunta assim se apresenta pelo inegável apelo que a concepção meritocrática tem junto à capacidade de motivar os cidadãos, uma vez que gostamos de acreditar que somos os senhores de nosso destino e, ainda mais especificamente, em como mobilizamos nossos talentos e esforços em busca daquilo que elegemos como propósito de vida. Porém é evidente que existem limitações àquilo que um indivíduo pode esperar como recompensa por adesão a um sistema justo. É nesse sentido que Rawls fala “expectativas legítimas”, direitos que se originam no cumprimento aos termos da cooperação (e, portanto, mutuamente) e estão fundadas em instituições sociais sob um sistema público de regras. Mas como ter direito não tem relação com merecer, “os princípios da justiça que regulam a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o mérito moral, e as partes distributivas não tendem a corresponder-lhe.” (RAWLS, 2008, p.343)

Reivindicar o reconhecimento de um valor intrínseco, a ideia mais elementar na relação do merecimento, é fazer uma demanda muito cara à estrutura básica da sociedade e, por isso mesmo, calcada em exigências irrazoáveis. Seria sobrecarregar nossos limites de juízos (*burdens of judgments*), pelo evidente relativismo da própria noção de merecimento.

Além do óbvio emaranhamento entre questões de justiça social e de análise de casos específicos de justiça, que já apontamos os evidentes problemas ao longo deste trabalho, quando reconhecemos alguém pelo seu mérito, por ter alcançado determinado objetivo específico, estamos diminuindo esta pessoa a apenas um ser racional na consecução de seus fins. Sem dúvida que está é um importante aspecto de nossa concepção de pessoa moral, mas é apenas uma. A pessoa moral, como viemos até aqui, é o indivíduo na sua plena capacidade como ser racional e também razoável. Portanto, em vez de reconhecermos seus supostos atos e conquistas, há uma instancia moralmente menos arbitrária, aquela que deve reconhecimento pelo simples fato de ser uma pessoa moral, e assim livre e igual.

Outro aspecto que traz sérios problemas para a concepção da meritocracia frente aos desafios de uma sociedade liberal, aquela que considera os seus como livres e iguais, é o fato de que ela é, ao menos na sua intuição mais geral e mais utilizada, “representa a ideia de mérito moral em sentido estrito, ou seja, o valor moral do caráter de uma pessoa como um todo (e das várias virtudes de uma pessoa) de acordo com uma doutrina moral abrangente” (RAWLS, 2003, p. 103). Ela é, portanto e por fim, uma concepção específica de bem, e por isso só, não poderia figurar como uma concepção política de justiça. Então, se Rawls mesmo enfrenta a meritocracia como uma interpretação possível dos princípios (conforme mostramos anteriormente), acreditamos que aqueles dois conceitos normativos essenciais, o de sistema cooperativo e de pessoa moral são violadas pela concepção meritocrática. E assim, por mais estranho que possa parecer ao senso comum, a concepção meritocrática torna-se um desafio para a própria cultura política liberal. Como afirma Vita (2008, p. 47), “não há nada mais distante de uma convivência coletiva fundada no *status* igual dos cidadãos do que uma distribuição meritocrática das vantagens sociais.

Como é o foco da justiça social a estrutura básica, o máximo que podemos exigir então é que, em resposta a nossa disposição de propor e cumprir termos razoáveis de cooperação, nossas expectativas de vida (como grupo representativos, vide nota 28) não sejam frustradas de forma

não-justificada<sup>51</sup>. Esse é um imperativo da própria possibilidade de realizarmos a justiça pariticamente, via instituições sociais que distribuem não só as vantagens, mas também as responsabilidades de um sistema de cooperação. E, por fim, “alcança-se a distribuição que resulta desses princípios honrando os direitos determinados pelo que as pessoas se comprometem a fazer à luz dessas expectativas legítimas.” (RAWLS, 2008, p. 90)

Para não perdermos então a noção de merecer, retornamos as palavras de Rawls e ajustamos nossas pretensões, de forma a sermos “merecedores no sentido incomum”. Ou como Rawls afirma, “precisamos encontrar um substituto condizente com uma concepção política razoável. A noção de expectativas legítimas preenche este espaço. E Rawls (2003, p.109-110) aponta cinco motivos para propor essa substituição: a) deve autorizar as desigualdades que são necessárias para “uma economia industrial num Estado moderno”; b) devem exprimir um conceito de reciprocidade; c) deveria lidar com as dificuldades nas perspectivas de vida dos menos favorecidos; d) deveriam ser formulados de forma a podermos verificar publicamente sua satisfação; e por fim, e) deveríamos escolher princípios de simples compreensão/explicação.

Como nos lembra Oliveira (2014, p. 37)” vale ressaltar que seria um equívoco pensar que a justiça como equidade recusa inteiramente a meritocracia. O que é rejeitado é o conceito de mérito como princípio fundamental de justiça social.”

Mas o próprio Rawls afirma que temos o direito de usufruir as aptidões e posições que adquirimos ao longo da vida – desde que tenha sido conquistada em condições equitativas. O que é vedado, isso sim, a uma sociedade justa, é que se utilize de fatores contingencias e arbitrários na expectativa de lograr maior parte do produto social, afinal, quando levantamos exigências num sistema de cooperação social, o fazemos com vistas a não sobrecarregarmos esse sistema com interesses e desejos individualistas.

---

<sup>51</sup> Quando fala em LP sobre o segundo aspecto no qual as pessoas são livres, como fonte autenticadoras de reivindicações válidas, a condição de nossas pretensões é de que elas no leque permitido pela concepção pública de justiça). Se levarmos a sério a consideração que a meritocracia não considera as pessoas como igualmente livres, então fica claro a pretensão ilegítima que ela levanta para um sistema de justiça social.

## 4 NEOLIBERALISMO E MERITOCRACIA

Se no começo desta investigação tentamos apontar uma ambiguidade na ideia de mérito, já que seu progresso de um regime aristocrático para uma sociedade burguesa encerra o caráter negativo de ressignificar o valor moral da nobreza em nome da apologia ao trabalho, rapidamente aquilo que era uma distinção arbitrária de classe evidente (a aristocrática), ao transformar-se numa distinção arbitrária por talento e esforço, mistifica seu caráter contingente – ainda que estejamos num mundo melhor, não deixa de tratar-se de uma desigualdade injustificada perante livres e iguais.

Como dito na introdução, neste último capítulo tentaremos analisar algumas características que diagnosticaremos como paradoxais num sentido mais básico, de negar a igualdade humana fundamental num esquema de cooperação ao passo que diz afirma-las.

Esse apontamento de paradoxos, embora sempre perigoso por ter que se apoiar numa noção de normalidade, será usado de uma forma mais livre, justamente tentando mostrar como arbitrárias (injustificadas), e assim ferindo duas ideias normativas básicas inscritas no próprio ideal da modernidade como projeto.

Assim, a ideia geral que toca este último e – brevíssimo – capítulo é a seguinte: Quais seriam as consequências, sob o ponto de vista das patologias sociais, de levarmos a sério a ideia da meritocracia como fator de ordenação da vida social. É por isso que aqui pensamos em apontar um tipo de *fenomenologia da meritocracia*, ou seja, as consequências sobre nossa forma de vida de uma sociedade que se baseia nos valores normativos que são extraídos do conteúdo meritocrático.

Já de início há de se dizer que este último capítulo tem um certo caráter ensaístico, uma vez que tenta conectar aquilo que chamamos de genealogia do mérito com as próprias contradições que, por sua vez, já se mostravam patentes desde sua forma primeira (como esperamos que tenha ficado claro no capítulo II).

Ao final do capítulo II narramos a ascensão do indivíduo sob a égide da modernidade em duas perspectivas básicas: a possibilidade, no caso positiva, de individuação, isto é, de afirmação de um *self*, de uma identidade própria e gestada interiormente, ao passo que também tentávamos apontar as implicações negativas desse processo, isto é, a evidente problemática de que esse processo resultasse numa *atomização* do indivíduo, isto é, um processo não de individuação socialmente mediado, mas que, como ideologia, apresentava-se como a forma do homem que, por sua conta e esforço (e na sociedade burguesa, pelo seu

trabalho) dobrava o destino ao seu gosto. A essa figura, presente especialmente na mitologia estadunidense, convencionou-se chamar de *self made man*, isto é, aquele homem que se fez por si só. Tentamos por meio de alguns recursos, principalmente buscando nas análises literárias de Ian Watts sobre a gênese do individualismo moderno como mito, demonstrar que o termo empregado por Watts era de uma precisão empiricamente verificável: o homem que se faz por si só numa sociedade marcada pela divisão social do trabalho é, e só pode ser, um mito.

Posto isso, é hora de tentarmos apontar como aquilo que, na análise de Watts marcava a época romântica (aqui entendida como um período que se estende entre o fim do sec. XVIII e o sec. XIX), chega aos nossos dias, de forma alterada, evidentemente, mas mantendo alguma daquelas características apontadas já anteriormente, como fizemos na remissão aos exemplos dos quatro heróis modernos (Don Quixote, Fausto, Don Juan e Robinson Crusoé). Mais ainda, tentaremos aqui neste capítulo entender as razões que levaram Sancho Pança a seguir cegamente os devaneios quixotescos, com a inclinação interpretativa de que o fez mais por seu auto-interesse de sucesso do que por sua tão famosa fidelidade cavalheiresca ao seu mestre.

Para isso, daremos um salto histórico que, passando pela sociedade do século XX e início do XXI, chega naquilo que, a partir da década de 1960 e, principalmente, 1970, convencionou-se chamar de *neoliberalismo*.

E, mais uma vez, tentando fugir dos problemas sempre acachapantes das grandes definições, precisamos clarificar aquilo que entendemos por neoliberalismo, ou ainda mais, tentar definir aquilo que entendemos pelo novo indivíduo que é gestado pela sociedade que se organiza sobre a forma neoliberal.

Se o Estado Moderno, nascido no século XVIII, aliava-se a economia política como forma de gerenciamento das contas e da vida social racionalmente planejada, são as defecções deste mesmo estado que, em todo seu ímpeto, ambicionam em tornar o *Tableau économique* de Quesnai não mais numa disciplina conhecida como economia política dos Estados, mas sim numa economia política da vida, que tenta normatizar o indivíduo em si.

#### 4.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE A IDEIA DE NEOLIBERALISMO

O primeiro grande problema ao tratarmos do neoliberalismo é sempre aquele da sua definição. Aqui, apesar da gigante bibliografia sobre

o tema, estamos mais interessados em entender o certo consenso ideológico que o mantém, na medida em que fortalece uma certa visão monológica das relações humanas, tanto do ponto de vista da individualidade, quanto sobre a perspectiva da sociabilidade. Nesse sentido, Honneth (2006, p. 43) observa que a partir da década de 1960, as “demandas de autorrealização individual” sofreram um grave processo de padronização institucional, e, assim sendo, perderam seu próprio motivo de ser enquanto forma de formação do Eu, tornando-se, paradoxalmente, em legitimação do próprio sistema. Basicamente, o ideal de autorrealização, mais do que emancipar o indivíduo converteu-se em um impositivo, em uma demanda institucionalizada que o força a essa saída, tornando-se um imperativo da nova forma de vida, e não uma possibilidade de autonomia. Queremos manter esse aspecto em vista, uma vez que em nossa conceituação de neoliberalismo interessa mais seu caráter como estruturante de novas formas de vida do que suas implicações geopolíticas ou meramente econômicas (embora, claro, não seja possível separarmos essas instâncias).

Larner (2000, p. 12) diferencia então o neoliberalismo como uma política (na tradução de *policy*), como ideologia e como *governamentalidade*<sup>52</sup>. O neoliberalismo como política de Estado pode ser resumido em cinco valores ideais: liberdade de escolha, proteção ao mercado, *laissez-faire* e governo mínimo.

Já entendendo o neoliberalismo sob uma perspectiva mais sociológica, seu caráter ideológico define-se pela conclusão de que o poder “é produtivo, e que as articulações entre reivindicações hegemônicas e contra-hegemônicas dão nascimento a novas formas de identidade e subjetividade, que por sua vez, passam a serem discursos de reestruturação.” (LARNER, p. 12, *tradução nossa*). O neoliberalismo entendido como uma governamentalidade deve ser entendido como um sistema de produção de significados que constituem instituições, práticas e identidades de formas contraditórias e disruptivas.

Se a primeira característica, aquela que diz respeito às políticas práticas de implementação podem não servir como uma bom parâmetro, já que muitas das vezes vemos relações contraditórias entre seu ideal e aplicação, as duas outras definições nos serão mais interessantes para tentarmos avançar na ideia de que o neoliberalismo, ao moldar as formas

---

<sup>52</sup> Aqui a inspiração é claramente em Michel Foucault, especificamente em *Nascimento da Biopolítica*. Assim, governar não apenas deter o poder político no sentido clássico, mas aprofundam-se sob uma estratégia de controle do indivíduo, buscando fomentar ativamente a competição nos diversos âmbitos da vida social.

permissíveis de individualidade (ao menos socialmente úteis), utiliza-se e reforça aquela ideia de individualismo atomista da qual falávamos ao final do capítulo II.

É justamente essas últimas características que marcam o novo (*neo*) do neoliberalismo. Segundo Brown (2006, p. 694) existem ao menos três consequências dessa novidade interpretativa: as ideias – agora normativas – do mercado livre, livre intercâmbio e racionalidade empresarial são definidas deliberadamente, e não mais vistas como “forças da natureza”. Além disso, o próprio Estado deve ser construído e gerido nos termos do próprio mercado. E por fim, a racionalidade neoliberal produz um padrão de governança: tudo passa a ser medido sob a mesma linha da produtividade e lucratividade.

Mas se esse processo ocorreu das formas mais distintas (e não por poucas vezes, contraditórias) e desiguais sob o globo, o que pode explicar a forte atração que o neoliberalismo sempre exerceu sobre a opinião pública e mesmo entre alguns setores da intelectualidade? Peck e Tickell (2002, p. 382) nos afirmam que

assim como com a retórica da globalização, sob a qual ele se constrói, o neoliberalismo tem se mostrado tão convincente porque ao representar o mundo das regras de mercado como um fato da natureza, suas proscricções se auto-alimentam. Mesmo que elas interpretem mal o mundo social, os discursos da globalização e do neoliberalismo procuram o fazer conforme sua própria imagem.

Trata-se de uma questão de avaliarmos aquilo que o neoliberalismo realmente é, e não do que ele aparenta – e faz parecer – ser. Ao explicar melhor a relação entre globalização e neoliberalismo, eles apontam, na verdade, uma certa afinidade eletiva entre eles, no sentido de que

ambos tem sido associados com um modo de pensamento exógeno que apresenta as coisas no mundo como naturalizadas, produtos de uma força exterior. Ambos atribuem força central a qualidades externas aos objetos, a forças de fora, que são elas mesmas tipicamente ligadas à alegadas tendências de homogeneização, padronização e convergência. E ambos atribuem a si imensa e inequívoca eficiência causal: enquanto comentadores conservadores enfatizam os efeitos benéficos da globalização, seus detratores lançam luz sobre os malefícios do neoliberalismo. Contudo, seu equívoco em comum fora tentar naturalizar e exogenizar seu objeto de estudo. (PECK e TICKELL, 2002, p. 382-383)

Essa tendência a naturalização teve e tem um apelo muito direto ao senso-comum, mostrando-se muito efetivo para sobrepor questões de classe e, finalmente, para colocar os vencedores e perdedores do neoliberalismo atados a uma mesma forma de argumentação: aquele que prosperou vê o neoliberalismo como uma confirmação de seu mérito, o perdedor, justificando sua derrota como, justamente, uma incapacidade sua de responder às demandas do sistema. Embora tanto o vencedor e o perdedor estejam errados em sua análise monológica das causas da vitória e do fracasso em nossa sociedade, é claro que a implicação mais perversa recai sobre aquele que perdeu, uma vez que ao assumir para si a culpa, perde de vista as fissuras e vicissitudes do sistema que construí essas condições tão desiguais para o êxito ou fracasso.

Um último ponto conceitual que queremos tocar diz respeito ao caráter histórico deste movimento, que torna-se determinante para sua compreensão mais acabada. Collier (2005, p. 4) resume a segmentação de três períodos do neoliberalismo de Peck and Tickel da seguinte forma: 1) protoneoliberalismo: período do desenvolvimento intelectual da concepção, basicamente restaurando o tipo de pensamento de mercado dentro da teoria econômica; 2) o “neoliberalismo retrativo” (*rollback neoliberalismo*): associado às medidas tomadas por Thatcher e Reagan, o poder do Estado mobilizava-se em torno de projetos de “mercadologização” e desregulamentação, tende como alvo principalmente as políticas de Bem-Estar Social; 3) o “neoliberalismo expansivo” (*rollout neoliberalism*): consiste no contra-movimento aos efeitos perversivos da forma centrada absolutamente no mercado, ampliando o arsenal de práticas e políticas neoliberais de controle e governança para além do mercado. Nos é importante mostrar esses três movimentos para reafirmarmos dois pontos importantes, que muitas vezes vão contra os próprios intuítos do projeto neoliberal: por meio de uma análise histórica, conseguimos demonstrar que este fenômeno tem um caráter contingente, sendo um processo que se desenrola ao longo do tempo, e justo por ser contingente, está aberto para a política, não sendo, portanto, uma obra da divina providência, mas responsabilidade dos próprios homens e mulheres.

Com isso em mente, finalmente chegamos no ponto central da questão: como esse fator ideológico do neoliberalismo tornou-se tão presente na nossa vida, e não apenas no debate econômico<sup>53</sup>? Para

---

<sup>53</sup> Essa é uma das grandes vulgatas que devem ser superada: a de que o neoliberalismo é uma questão apenas econômica. Existe, isso sim, um grande esforço para tentar “despolitizar” a vida social. Larner (2000, p. 6) é taxativo: “O neoliberalismo é tanto

prossequirmos precisamos apontar os conflitos entre este tipo de ideologia e como ela entra em interferência com a expressão democrática da vida e com a própria possibilidade de individuação como apresentávamos no capítulo II. Com isso, procuramos apontar que aquilo que começava como uma possibilidade positiva, de emancipação do homem frente às arbitrariedades, ao ser cooptado por um discurso de legitimação de uma classe social acaba minando o próprio ideal da Modernidade como a convivência entre livres e iguais. Como dito, essa convivência assume a forma democrática no mundo moderno. Foi assim que tentamos ligar o capítulo II ao III, mostrando que, aquele impulso que impeliu à individuação precisa de um ambiente social que não o garanta apenas para alguma classe ou grupo de indivíduos, mas sim, como um sistema de igualdade cidadã, onde todos têm suas expectativas legítimas consideradas sob o ponto de vista da justiça.

#### 4.2 A ECONOMIA É O MÉTODO, O OBJETIVO É MUDAR A ALMA

A partir de agora, tentaremos conectar o pensamento neoliberal a um pano de fundo maior, aquele do “projeto inacabado da modernidade” (HABERMAS, 2000, p.1). Iremos apresentar o neoliberalismo como uma consequência desse projeto da Modernidade, colocando-o como uma das implicações daqueles impulsos de auto compreensão individual e da própria sociedade. Assim, sob a perspectiva política, os dois ideais normativos da Modernidade continuam sendo a adequação entre liberdade e igualdade. Contudo, parece que ao olharmos para nossa sociedade, estamos indo muito mal com isso. E se considerarmos as reivindicações da meritocracia como um critério de justiça social, como fizemos no capítulo III, nos parece ainda mais transparente que estamos substituindo uma concepção de cooperação democrática da vida social por uma visão estritamente competitiva. Portanto, se tentamos argumentar (e esperamos ter sido suficientemente convincentes) no capítulo anterior que a justiça é muito mais do que uma mera questão de eficiência, é hora de mostrarmos o porquê deste tipo de convicção tornar-se quase uma questão de fé<sup>54</sup>.

---

um discurso político sobre a natureza das suas regras e uma série de práticas que facilitam o controle e governo de indivíduos a distância.”

<sup>54</sup> Não é surpresa então que alguns autores analisem o capitalismo como uma forma de religião. Peck e Tickell (2002, p. 381) falam do neoliberalismo como “uma nova religião”. Bigelow (2005) também demonstra essa perspectiva do neoliberalismo como uma questão de fé. Talvez o mais surpreendente deste movimento seja o fato de

Foi assim que, na queda de braço entre liberdade e igualdade, o sujeito moderno tomou seu lado. Apresentaremos essa escolha por sua autorrealização como uma resposta, essa sim, à intensidade da Modernidade. Então, com o aprofundamento da “liberdade dos modernos”<sup>55</sup> e sua recusa aos valores da comunidade, o espaço social torna-se de segundo valor para o indivíduo, ao menos sob o ponto de vista de seu interesse e de seus planos de vida. E essa é a cisão. Se um dos valores caros a ideia de pessoa na Modernidade é, nos termos rawlsianos, sua capacidade de elaborar, revisar e perseguir seus próprios planos de vida, como já mostramos anteriormente, isso só se torna viável sob o ponto de vista da estabilidade se nos sujeitarmos a normas de justiça que não minem a capacidade de seres livres e iguais cooperarem entre si. Mas como se extremou essa mudança, ao ponto que o indivíduo se tornou tão auto-centrado ao ponto de poder colapsar a própria possibilidade da sociabilidade não-arbitrária?

Recuperando os conceitos que já vimos da perspectiva histórica do neoliberalismo, torna-se evidente como os eventos do começo do século XX (não só as duas grandes guerras, mas também a Revolução Russa de 1917) afetaram a postura com qual o indivíduo se porta e levanta suas expectativas frente a sociedade. Para reparar os traumas da sociedade oriundos dessas experiências, o Ocidente construiu um modelo de Estado sensível e responsivo a esses traumas: o Estado de Bem-Estar<sup>56</sup>. Este foi, até o momento, o último intento na tentativa de prosseguir o projeto da Modernidade como emancipação do homem. No entanto, como agora sabemos, o neoliberalismo surge justamente para dismantelar esse projeto.

---

que atualmente, uma das vozes que mais se ouve contra o capitalismo e o neoliberalismo venha da Basílica de São Pedro.

<sup>55</sup> Aqui estamos nos referindo, evidentemente, a diferença traçada por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.

<sup>56</sup> Isso ilumina o aspecto do método: o compromisso em torno do Estado de Bem-Estar e a satisfação do antagonismo de classe devem ser alcançados em virtude do poder estatal legitimado democraticamente que está sendo empregado para elevar e domesticar o processo de crescimento capitalista naturalizado. O aspecto substancial do projeto é nutrido pela utopia dos restos ligados à sociedade do trabalho: na medida em que o status do funcionário é normalizado através dos direitos políticos de participar e os direitos sociais de fazer parte da massa da população que recebe a oportunidade para viver em liberdade, com justiça social e prosperidade crescente. Supõe-se que é possível assegurar a coexistência pacífica entre democracia e capitalismo recorrendo à intervenção do Estado " (HABERMAS, 2015, p. 219-220)

É neste íterim que a doutrina liberal se encontra com os desejos do indivíduo moderno. Isso porque “em todas suas formas, o neoliberalismo é construído sobre um único princípio fundamental: a superioridade da competição individualista e baseada no mercado de outros modos de organização” (MUDGE, 2008, p. 706). Não é difícil então concluirmos que, a atomização da vida social (na forma do individualismo e do mercado auto-centrado) gera o seguinte paradoxo: nos encontramos cada vez mais dependentes uns dos outros (como uma consequência, de forma simplória, do constante aumento da divisão social do trabalho) enquanto o indivíduo, em sua compreensão da sociedade, tornou-se mais e mais individualista. Um mundo onde cada vez mais é difícil acreditarmos na figura do self-made-man tornou-se justamente o mundo onde essa figura aparece cada vez mais como o avatar de sucesso, onde a meritocracia, esse conceito vago e impreciso, torna-se na política primeira para a salvação.

É aqui que essas impressões coincidem com os espíritos do capitalismo mapeados por Boltanski e Chiapello (2009). O que se torna latente é que essa própria transformação que vínhamos apontando na auto-concepção do indivíduo tem raízes bem mais profundas, respondendo a um imperativo sistêmico. Se o segundo espírito do capitalismo coincide com aquilo que convencionou-se chamar “os trinta anos gloriosos do capitalismo” o período que vai do final da Segunda Guerra até justamente a década de 1970, e portanto, é basicamente o espírito que o capitalismo assume para materializar o Estado de Bem-Estar, o terceiro espírito do capitalismo, é justamente aquele que surge das cinzas desse. É o momento no qual as práticas de gestão empresarial visam a formação de um novo tipo de governamentalidade, desprendida e fugidia, que preparam um indivíduo responsabilizado por si até às últimas consequências.

Mas se há na análise de Boltanski e Chapello algum tipo de apreço pelo seu próprio objeto, isso é, um certo tom de conformação com esse novo espírito, uma vez que o espírito do capitalismo é aquilo mesmo que o justifica, Dardot e Laval (2013) são mais cuidadosos ao apontar que a nova forma de controle, esse novo espírito, mais do que um veículo para a emancipação do homem é seu oposto, uma forma de ampliar a lógica da empresa, isto é, a lógica da instrumentalização e da competição. Assim, quando a empresa assume a forma ideal de organização, o indivíduo formado a partir desse arquétipo passa a ser o “indivíduo empresarial”,

aquele que gere a si, que se controla, se dirige, isto é, que se governa em prol do objetivo de auto-realização. É preciso “investir em si”<sup>57</sup>.

Então,

todos devem desenvolver suas qualidades pessoais para reagirem rapidamente, inovarem, criarem, “gerirem a complexidade numa economia globalizada”, como dizem as frases clichês, isso o é porque todos são idealmente um gestor que deve resolver problemas. O domínio do Eu e das relações de comunicação parecem ser aquilo que pende de uma situação global que ninguém pode controlar. Se o controle global da economia e dos processos tecnológicos não mais existem, o comportamento das pessoas já não pode mais ser programado; ele já não pode mais ser totalmente descrito, e portanto, tampouco prescrito. O auto-controle passa a ser um tipo de compensação para o impossível controle sobre o mundo. O indivíduo é o melhor, senão único, perseguidor da complexidade e o melhor ator da incerteza. (DARDOT e LAVAL, 2013, p. 302, *tradução nossa*)

Paralelo a isso, então, desenrolou-se freneticamente o desacoplamento dos sistemas de controle da sociedade. Neste momento, o objeto de interesse público alterou-se do indivíduo para o mercado por si, o moinho satânico de Polanyi esmagou a individualidade. Não surpreende que Streeck (2010, p. 7) fale, por exemplo, sobre a questão do déficit público “como um conflito distributivo entre credores e cidadãos.” Pela mão-invisível do mercado, todas as questões que eram de importância para a sociedade enquanto sociedade foram solucionados em uma perspectiva monológica, individualista. E na batalha entre o capital e a sociedade, nós já sabemos que lado costuma sair vencedor.

Esse movimento de isolamento e naturalização, ao fim, coloca a situação política sob a famosa máxima de Margaret Thatcher de que “não há alternativas”. Se a falácia da naturalização é bem conhecida pelos críticos do neoliberalismo, todo esse seu aspecto redentor, essa miríade de controle num mundo não mais controlável, continua a seduzir a opinião

---

<sup>57</sup> Talvez não seja trivial que utilizemos a palavra investimento cada vez mais para nos definirmos dentro de relacionamentos sociais, por exemplo. Por isso que ao término de um relacionamento, é comum escutarmos que “investimos tudo” na relação, como quem espera o retorno sobre seu capital. Não é precisa nem dizer que

comum. A consequência última e perniciosa desse tipo de ideologia, ao fim e ao cabo, é o próprio fim da política, uma vez que num mundo onde se nega a própria possibilidade de alteridade, nada pode ser transformado.

Brown (2006, p. 703) apresenta quatro aspectos que atentam contra a democracia e que são colocados pelo neoliberalismo: 1) a desvalorização da autonomia política; 2) a transformação de problemas políticos em problemas individuais por meio do mercado; 3) a produção do cidadão-consumidor como “recipiente” de um pesado fardo de governança e autoridade e 4) a legitimação do estatismo (entendido como a “prática empresarial de governança, focada na efetividade e lucratividade). Agora, no último esforço dessa dissertação, prosseguiremos, baseados no texto *Paradoxos do Capitalismo*, de Axel Honneth e Martin Harmann para analisando esse processo de desenvolvimento paradoxal do capitalismo.

### 4.3 PARADOXOS DO CAPITALISMO

O diagnóstico de Honneth e Hartmann sobre as mudanças que o capitalismo sofreu nas suas diversas fases, culminado no neoliberalismo, e por sua vez, nas suas diversas fases peculiares, é o mesmo que até aqui expomos. Mas o que mais nos interessa neste diagnóstico é a apropriação de Parson, que percebeu o sucesso do capitalismo<sup>58</sup> como atado a institucionalização de 3 princípios que coincidem, por sua vez, com aquilo que até aqui apontávamos como características da Modernidade. São eles: 1) o individualismo como ideia central; 2) uma concepção igualitária de justiça como uma forma legal e 3) a de realização (*achievement*) como base para a atribuição de status. Honneth e Harmann, por sua vez, adicionam um quarto e último princípio, o do amor como um “ponto de fuga utópico” ao instrumentalismo do dia-a-dia. (HARTMANN e HONNETH, 2006, p. 42). Não analisaremos todos esses critérios detendo-nos, por razões de objeto, ao primeiro e o terceiro ponto. A questão da justiça como forma legal pode ser bem compreendida como o próprio movimento de efetivação das lutas sociais por meio do Estado de Bem-Estar, e acreditamos que isso tenha sido considerado na última seção. Quanto ao amor, é uma tese que Honneth vem trabalhando nos seus escritos mais recentes (como em *Sofrimento de Indeterminação*), mas não nos julgamos aptos a debate-la aqui.

---

<sup>58</sup> O capitalismo do qual trata Parson é aquele da “Era Social Democrata”, o capitalismo do Bem-Estar, e que, como já afirmamos várias vezes, costuma dizer respeito aos Trinta Gloriosos do pós-Segunda Guerra Mundial.

É importante deixar manifesto que Hartmann e Honneth vêem esse processo de institucionalização como progressivo, isto é, como representantes de uma forma institucionalizada de progresso moral da sociedade. Eles possuem um “potencial normativo” porque esses ideais, ainda que não realizados em sua totalidade na facticidade social, trazem consigo justamente um conteúdo moral, que serve então como uma fonte de reivindicações legítimas dos indivíduos. Portanto, disso, depreende-se uma concepção mais interessante do funcionamento do capitalismo, que não vê ele como mera forma de acumulação de lucro (essa é sua meta, claro), mas também enxerga nele estratégias e formas de integração comunicativa dos diversos âmbitos concernentes.

Contudo, esse potencial emancipatório sofre um revés pela “revolução neoliberal”, que exerce uma pressão no sentido de adaptar esses critérios, não os abolindo, mas os transformando profundamente em sua função e significado. Basicamente, o capitalismo contemporâneo encontrou uma nova forma de mobilizar os recursos motivacionais disponíveis. É assim que chegamos numa situação onde o progresso normativo apontado torna-se em seu oposto, intensificando uma cultura que deflaciona a solidariedade e a independência, mas que não deixou de ser um mecanismo de integração social, porém, de tipo negativo. (HARTMANN e HONNETH, 2006, p. 41 e 48)

Nesse caráter de um ideal que, ao realizar-se, gera seu oposto, é que reside a ideia central de que houve, mais do que uma contradição no desenvolvimento do capitalismo, um tipo específico desta: ocorreu um paradoxo evolutivo. E “uma contradição é paradoxal quando, exatamente na tentativa de realizar tal intenção, a probabilidade de realizá-la é reduzida.” (HARTMANN e HONNETH, 2006, p. 47). Os autores ainda fazem uma importante observação ao notarem que o que faz com que essas contradições não sejam percebidas como tal reside justamente na introjeção do comportamento do “indivíduo empresarial”, ou seja, o sujeito neoliberal “aprendeu” a comportar-se como gestor de si mesmo, assumindo total (e aqui reside um problema) responsabilidade por seu destino. (HARTMANN e HONNETH, 2006, p. 46)

Mas quais seriam então, os paradoxos concernentes aos dois critérios que destacamos logo acima? Agora, encerrando o trabalho, articularemos a conclusão no sentido de mostrar como essa deturpação da ideia de individualismo e de realização como auto-realização encontram abrigo na ideologia meritocrática. Isto é, o mito da meritocracia como forma de justiça social tem nesses dois paradoxos do capitalismo uma interessante via de explicação.

Se como fator positivo o individualismo liberava as pessoas para desenvolverem suas “biografias pessoais”, e, sob a forma do Estado de Bem-Estar, as pessoas ainda encontravam-se ligadas por uma divisão do trabalho que não misturava as fronteiras entre trabalho e capital, no capitalismo de redes de contato (*network capitalism*), e com a cada vez mais achapante forma do “indivíduo empreendedor de si”, os trabalhadores encontram-se cada vez mais longe de estabelecerem vínculos e relações entre si. Assim, mais do que se compreenderem como uma mesma classe<sup>59</sup> com uma série de interesses em comum, a luta de todos contra todos adentrou no próprio amago da relação entre os próprios trabalhadores.

Outro fator negativo dessa alteração na concepção de individualismo é que se passou a uma “informalização da economia e uma economicização do informal” (HARTMANN e HONNETH, 2006, p. 49). Mas o que significa isso? Basicamente que o “indivíduo empreendedor” não pode apenas cumprir suas metas e quotas produtivas dadas, mas é preciso também empregar e demonstrar valores subjetivos para a organização, como sua capacidade de manter relações, por exemplo. Não basta entregar o contrato de trabalho, é preciso cumpri-lo sorrindo. Aliado a isso, a informalização da economia consiste em uma colonização das esferas de ação que antes estavam distantes do cálculo racionalista. As consequências deste fenômeno podem ser assim descritas: Não é mais possível distinguir ações instrumentais e não-instrumentais nas relações intersubjetivas, uma vez que com a com a inserção de habilidades emocionais e informais como forma de reconhecimento empresarial, essas barreiras desaparecem. Além disso - e esse ponto já fora abordado – tendo sido o imperativo da autenticidade cooptado pelo sistema, os indivíduos agora tendem a assimilar sua auto-realização apenas com a esfera do trabalho, da conquista do objetivo socialmente referenciado. Contudo, isso não passa de um ideal de autenticidade padronizado, uma contradição em termos. Por fim, a mistura entre público e privado, informal e formal, habilidade e recursos, acaba por reduzir a capacidade objetiva de um indivíduo valorar sua própria contribuição, cabendo geralmente aos instrumentos organizacionais (e no caso mais amplo, do próprio mercado) definir aquilo tem ou não valor. A indeterminação gera no indivíduo o sentimento de insegurança.

Essa incerteza pode então ser conectada com aquele critério da realização como meta. Como a realização está estritamente ligada ao

---

<sup>59</sup> Aqui usamos o termo classe de forma nada rigorosa, apenas apontando o grupo “daqueles que trabalham”. Para o argumento, é o necessário.

sucesso, no sentido que o mercado o define e o remunera, o sujeito tenta contornar essa situação tomando sobre si essa carga. Esse é o efeito da super-responsabilização do indivíduo<sup>60</sup>.

Mas, sem dúvida, parece haver uma insegurança geral sobre o valor e o status das próprias realizações, reforçado pelas características já enumeradas do capitalismo orientado para os projetos. Por conseguinte, é frequentemente obscuro, para mencionar novamente o ponto importante aqui, se uma relação de trabalho é iniciada com base em critérios objetivos ou por inclinação pessoal; isso está conectado à dificuldade geral de objetivar as competências decisivas para o capitalismo de contatos [*network capitalism*] (por exemplo, a capacidade de construir relacionamentos, gerar confiança, flexibilidade, etc.) (HARTMANN e HONNETH, 2006, p.54)

Concluimos então afirmando que a longa história do mérito pela modernidade chega nos nossos dias como uma narrativa perfeita para a justificação de uma sociedade que já não se vê mais como um produto de cooperação social, mas sim de competição individualista e atomizada. E, ao subjugar-se cada vez mais aos sabores e gostos de um mercado que nunca se sacia, tem reduzida em si seu potencial enquanto humanidade. A constatação que nos resta sugerir é que passamos então por um esgotamento do projeto da modernidade tal com o entendemos. A maioria de uma sociedade em que domina o modo de produção neoliberal aparece como uma imensa coleção de indivíduos-mercadoria.

---

<sup>60</sup> Embora isso seja uma hipótese, já que não há nesse trabalho nenhuma análise psicológica em si, ela vai ao encontro da citação de Dardot e Laval na seção 4.2

## REFERÊNCIAS

- BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany: SUNY Press, 1992
- BIGELOW, Gordon. Let There be Markets. *The Evangelical Roots of Economics*. Harper's Magazine, Maio, 33-38, 2005
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È.. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BRATMAN, M. "Shared Cooperative Activity", *The Philosophical Review* 101: 327–341. 1992
- BROWN, W. *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*. *Political Theory*, 34/6, 2006
- CASEY, W. *Firsts: Origins of Everyday Things That Changed the World*. Penguin USA, 2009
- COLLIER, S. *The Spatial Forms and Social Norms of 'Actually Existing Neoliberalism': Toward a Substantive Analytics*. *International Affairs Working Paper*, 2005
- COHEN, G. A. *Incentives, Inequality, and Community*. Em: PETERSON, G. B. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*. V. 13. Salt Lake City: University of Utah, 1992
- DARDOT, P; LAVAL, C. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. London: Verso, 2013
- FORST, R. *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010
- FORST, R. *How (Not) to Speak about Identity. The Concept of the Person in a Theory of Justice*, in: *Philosophy & Social Criticism* 18, 1992
- FORST, R. *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press, 2014

FREEMAN, S. Congruence and the Good of Justice . In.: The Cambridge Companion to Rawls. New York: Cambridge University Press, 2003

FREEMAN, S. Rawls. Londres: Routledge, 2007

GIDDENS, A. Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity. Stanford, Calif.: Stanford University Pres, 1998.

HABERMAS, J. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Em: A nova obscuridade. 2015

HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade. 2000

HARTMANN, M.; HONNETH, . “Paradoxes of capitalism”. Constellations, v. 13, n. 1, p. 41-58, 2006

HAYEK, F. A. v. Direito, Legislação e Liberdade. Vol. 2. A miragem da justiça social. São Paulo: Visão, 1985

HAYEK, F. A. v. Os fundamentos da liberdade. São Paulo: Visão, 1983.

HEGEL, G. W. F. Rasgos fundamentales de la Filosofía Del Derecho. Madrid: Biblioteca Nova, 2000.

HOBSBAWM, E. J. A Era das Revoluções (1798-1848). Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

HONNETH, A. Luta por reconhecimento : a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo : ed. 34, 2003

JAEGGI, R. Repensando a ideologia. Civitas, Porto Alegre, v. 8, n. 1,p. 137-165, 2008.

JOHNSTON, D. John Rawls’s Appropriation of Adam Smith. Em: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n.4, setembro, 2010

KANT, I. A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico. Trad. Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia, 2006

KANT, I. Princípios metafísicos da doutrina do direito. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014

KANT, I. Resposta a pergunta: Que é esclarecimento? Textos Seletos. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005

KREIMER, R.. História del mérito. 2000. Disponível em:. Acesso em: 05 mar. 2016.

LARNER, W. Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality. In: Studies in Political Economy, 63, 2000

MAFFETONE, S. “Political liberalism. Reasonableness and democratic paractice”. Philosophy & Social Criticism. vol30. Nrs.5–6, 2004

MAFFETTONE, S. Rawls: An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2010.

McNAMEE, S.J, e MILLER Jr, R. K. The meritocracy myth. 2ª ed. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.

MUDGE, S. L. The State of the Art. What is Neoliberalism? Socio-Economic Review, 6, 2008

MURPHY, L.; NAGEL, T. O mito da propriedade – os impostos e a justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2005

NAGEL, T. Equality and Partiality. Oxford: Oxford University Press, 1991

NOZICK, R.. Anarquia, Estado e Utopia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1991.

OLIVEIRA, M. F. de. Meritocracia e responsabilidade individual no igualitarismo de John Rawls e Ronald Dworkin. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

PECK, J.; TICKELL, A. Neoliberalizing Spaces. Antipode, 34/3, 2002

POLANYI, K. A grande Transformação: as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

RAWLS, J. O liberalismo político. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2008

RAWLS, J. Justice as fairness: political, not metaphysical. Em: Philosophy and Public Affairs, vol. 14, nº 3, 1985

RAWLS, J. Justiça como Equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982

SEN, A. Merit and Justice. In: Meritocracy and Economic Inequality. Nova Jersey: Princeton University Press, 1999.

SOUZA, J. A ralé brasileira: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009

STREECK, W.. Taking Capitalism Seriously: Toward an Institutionalist Approach to Contemporary Political Economy. MPIfG Discussion Paper 10 /15, 2010

TAYLOR, C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. Em : GUTMANN, A. (ed.). Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition. Princeton : Princeton University, 1994

TUOMELA, R. Cooperation: A Philosophical Study, Philosophical Studies Series, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 2000

VAN PARIJS, P. “Difference Principles”. Em: FREEMAN, Samuel (Ed.). The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge University Press, 2003

VAN PARIJS, P. O que é uma sociedade justa? São Paulo: Ática, 1997.

VITA, Á. de. A justiça igualitária e seus críticos. São Paulo: WMF Martins, 2007

VITA, Á. de. O liberalismo igualitário. São Paulo: WMF Martins, 2008

WALZER, M. Spheres of Justice – a Defense of Pluralism and Equality. Nova Iorque: Basic Book, 1983

WATT, I. Mitos do individualismo moderno. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997

WEITHMAN, P. Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn. Oxford: Oxford University Press, 2010

WENAR, L., "John Rawls", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>>. Acessado em: 23/10/2016

YOUNG, M. The Rise of the Meritocracy - 1870-2033: An essay on education and society. London: Thames and Hudson, 1958