

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

ADAIL RIBEIRO MOTTA

**A QUESTÃO DO MÉRITO EM JOHN RAWLS COMO POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO COM
ALASDAIR MACINTYRE**

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ADAIL RIBEIRO MOTTA

**A QUESTÃO DO MÉRITO EM JOHN RAWLS COMO POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO
COM ALASDAIR MACINTYRE**

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia
Política.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre
2024

Ficha Catalográfica

M921q Motta, Adail Ribeiro

A questão do mérito em John Rawls como possibilidade de diálogo com Alasdair MacIntyre / Adail Ribeiro Motta. – 2024.
218 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Liberalismo. 2. Comunitarismo. 3. Mérito. 4. John Rawls. 5. Alasdair Macintyre. I. Weber, Thadeu. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

ADAIL RIBEIRO MOTTA

**A QUESTÃO DO MÉRITO EM JOHN RAWLS COMO POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO
COM ALASDAIR MACINTYRE**

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUCRS (orientador)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira - PUCRS

Prof. Dr. Martín Haeblerlin - UNIRITTER

Prof. Dr. Jardel de Carvalho Costa - UEPI

Prof. Dr. Evandro Barbosa - UFPEL

Por ocasião da dissertação de Mestrado dediquei aquele estudo à minha mãe, não podia ser diferente agora. Dedico a ela mais esse estudo: - Obrigado, mãe! Você não apenas indicou o caminho que eu deveria percorrer, você o iluminou para mim.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a Adriana Dupas. Na época do Mestrado era namorada, hoje, é esposa. Na ocasião daquele estudo, agradei pelo modelo de caráter que eu mirava. Aquele agradecimento continua válido, mas, neste momento, quero agradecer pela companhia nas discussões intelectuais.

Agradeço ao Professor Dr. Thadeu Weber, pela orientação, paciência, extrema generosidade e disponibilidade, mais ainda, pelo modelo acadêmico a ser seguido.

“Podemos rejeitar o argumento de que a organização das instituições é sempre deficiente, porque a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve, inevitavelmente, transportar-se às instituições humanas. De tempos e tempos essa ponderação é apresentada como desculpa para ignorar a injustiça, como se recusar-se a aquiescer à injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte. 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.”

John Rawls

RESUMO

No presente trabalho, empreende-se uma investigação com o objetivo de explorar a viabilidade de um diálogo construtivo entre as concepções político-filosóficas de John Rawls e Alasdair MacIntyre. A pesquisa centraliza-se na questão do mérito na teoria da justiça como equidade de Rawls, considerada como uma hipótese facilitadora para o diálogo entre as perspectivas liberal e comunitarista. Ao abordar a interseção entre o pensamento de Rawls e MacIntyre pelo prisma do mérito, busca-se contribuir para o enriquecimento do debate sobre a teoria política contemporânea, destacando os pontos de convergência entre esses influentes pensadores e suas implicações para a construção de um quadro mais abrangente e inclusivo de justiça social. A pesquisa visa fornecer um estudo que se insere na discussão sobre o lugar do indivíduo na sociedade e a relação que se impõe entre a ideia de justo e do bem, analisando as implicações filosóficas que surgem da possível integração entre as concepções de Rawls e MacIntyre, particularmente no contexto das sociedades democráticas contemporâneas. Ao explorar como a noção de mérito pode servir como um ponto de ancoragem para a convergência dessas perspectivas, espera-se contribuir para a discussão sobre a cooperação social, a distribuição de recursos, a igualdade de oportunidades e a construção de uma sociedade mais justa, na qual possa existir um diálogo entre as preocupações comunitaristas e os princípios liberais, colaborando, assim, para a busca de um ideal de justiça compartilhado.

Palavras-chave: Liberalismo, comunitarismo, mérito, John Rawls, Alasdair MacIntyre

ABSTRACT

In the present work, an investigation is undertaken in order to explore the viability of a constructive dialogue between the political-philosophical conceptions of John Rawls and Alasdair MacIntyre. The research focuses on the issue of merit in Rawls' theory of justice as fairness, regarded as a facilitating hypothesis for dialogue between liberal and communitarian perspectives. By approaching the intersection between the thoughts of Rawls and MacIntyre through the prism of merit, this work seeks to contribute to the enrichment of the debate on contemporary political theory, highlighting the points of convergence between these influential philosophers and their implications for the construction of a more comprehensive and inclusive idea of social justice. This research aims to provide a study within the debate about the role of the individual in society and the relationship that is imposed between the idea of right and good, analyzing the philosophical implications that arise from the possible integration between Rawls' and MacIntyre's conceptions, particularly in the context of contemporary democratic societies. By exploring how the notion of merit can serve as point of convergence of these perspectives, this work strengthens the debate on social cooperation, the distribution of resources, equal opportunities and the construction of a more fair society, in which there can be a dialogue between communitarian concerns and liberal principles, thus contributing to the pursue of a shared ideal of justice.

Keywords: Liberalism, communitarianism, merit, John Rawls, Alasdair MacIntyre

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE JOHN RAWLS.....	17
1.1 O Neocontratualismo de John Rawls.....	17
1.2 O papel do <i>véu da ignorância</i>	24
1.3 O primeiro princípio de justiça.....	30
1.4 O segundo princípio de justiça.....	39
1.5 O princípio lexicalmente anterior.....	53
1.6 A orquestra <i>rawlsiana</i>	64
CAPÍTULO 2 – A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE.....	76
2.1 A questão da moralidade contemporânea.....	76
2.2 A teoria das virtudes.....	86
2.3 Os conceitos de prática e narrativa.....	95
2.4 Tradição e tomismo em MacIntyre.....	102
2.5 O animal racional e dependente.....	108
2.6 A ilha deserta <i>macintyreana</i>	118
CAPÍTULO 3 – A QUESTÃO DO MÉRITO.....	127
3.1 A ideia filosófica do mérito.....	127
3.2 A ideia de mérito e merecimento em Rawls.....	135
3.3 A ideia de <i>expectativas legítimas</i>	148
3.4 A questão da cooperação e da fraternidade.....	159
3.5 A questão do autorrespeito.....	170
3.6 A força motriz da <i>máquina rawlsiana</i>	184
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	202
REFERÊNCIAS.....	211

1 INTRODUÇÃO

A questão acerca da relação entre o indivíduo e a sociedade, das partes com o todo, se configura como um dos temas mais debatidos no campo da filosofia política. Essa questão se impõe no debate político-filosófico desde o momento histórico de surgimento do Estado moderno, tornando-se, portanto, um tema central para o campo sociológico e filosófico. E podemos verificar que é, justamente, dentro da problemática dessa relação que surge o debate entre o liberalismo e o comunitarismo e, dentro desse debate, encontramos o diálogo entre John Rawls e Alasdair MacIntyre.

O problema do presente estudo se apresenta inserido, portanto, no debate entre liberais e comunitaristas, ou seja, dentro da discussão mais ampla sobre o lugar do indivíduo na sociedade e como deve se configurar, conseqüentemente, a ideia de justiça nessa mesma sociedade, tendo, como problemática maior, a relação entre o *justo* e o *bem*. Para compreender o problema que se apresenta nesse presente estudo, portanto, deve-se, antes, visualizar esse local em que ele está inserido, ou seja, compreender, inicialmente, que o problema se insere no debate liberal-comunitário.

É possível inicialmente compreender o liberalismo como um produto moderno, que resulta de uma variedade de fatores históricos que implicaram em uma nova forma de pensar oferecendo, assim, um conjunto teórico advindo de um processo histórico de quebra de paradigmas com raízes na Revolução Científica, nas Grandes Navegações e na Reforma Protestante. Esses três momentos históricos proporcionaram a construção de uma nova realidade para o indivíduo, com o rompimento de antigas certezas e estabelecendo as bases para o método científico, com o abandono da ideia eurocentrista por intermédio da exploração do Atlântico e com o abalo na certeza da autoridade religiosa. Essas quebras de paradigma permitiram o nascimento do liberalismo como rótulo político, como resultado da revolta contra o absolutismo nas Cortes espanholas de 1810, já que haveria um consenso histórico que o liberalismo, como um conjunto de ideias ainda dispersas, surge na luta política da Revolução Gloriosa.

Tendo em mente essa dinâmica histórica, seria possível visualizar o chamado liberalismo clássico como um conjunto de formulações teóricas que possuem uma cartela de proposições, e garantias, que podemos resumir em uma tríade: o ideário dos direitos do homem, o constitucionalismo e os pressupostos da economia clássica. A partir dessa

breve definição do liberalismo que podemos chamar de “clássico” em sua forma histórica, verifica-se que, justamente, por ser um fenômeno histórico mutável, é tarefa quase impraticável estabelecer de forma precisa o significado desse fenômeno em todas as suas variantes, já que ao falar de liberalismo, falamos, necessariamente, de vários liberalismos. Assim, para adentrar em no problema, do presente estudo, é necessário buscar visualizar as linhas gerais do liberalismo, nas quais vislumbra-se o pensamento rawlsiano.

Ao se estabelecer uma pesquisa sobre a história do liberalismo, é possível dividir a história do fenômeno liberal começando por suas raízes no Iluminismo, passando pelo Liberalismo Clássico de 1780 a 1860 - aqui se insere o pensamento de Locke, Tocqueville e Stuart Mill - para, em seguida, passar para o que ele chama de Liberalismo Conservador, aqui inseridos Sarmiento, Renan, Croce e Ortega. Por fim, chega-se aos novos liberalismos, nessa parte encontra-se o pensamento de Rawls e Nozick, por exemplo. O objetivo deste trabalho não é construir a história detalhada do fenômeno liberal. Esse pequeno exercício de historização busca, apenas, clarificar a riqueza e a multiplicidade desse fenômeno. É necessário, então, como especificado, compreender o ponto do ideário liberal no qual se insere o problema que será trabalhado.

A questão da prioridade do *justo* em relação às concepções comunitárias do *bem* se configura em um dos pontos centrais do debate liberal-comunitarista, já o ponto central do ideário liberal no qual o problema se insere é, justamente, esse: a prioridade do *justo* na relação entre o indivíduo e o Estado.

Ao visualizar o pensamento de Rawls como neocontratualista, na medida em que retoma as diretrizes filosóficas tradicionais do contrato social, trabalhadas, principalmente, por Locke, Hobbes e Rousseau, torna-se possível verificar que o contratualismo possui uma proeminência na teoria da justiça de Rawls, já que auxilia o autor de *Uma Teoria da Justiça* a trabalhar um dos questionamentos primordiais da filosofia política: o que é uma sociedade justa?

Rawls abre sua principal obra (*Uma Teoria da Justiça* de 1971) justamente com a, já clássica, afirmação de que a justiça é a virtude primeira das instituições, ou seja, o seu objetivo é buscar compreender como, em suas palavras, as *instituições básicas da sociedade* podem ser justas. Buscando formular uma teoria que busque efetivar essa primeira virtude é que Rawls se utiliza das premissas da teoria contratualista e, por meio, de suas convicções político-liberais que enxergam, de um ponto de vista moral, a igualdade entre os indivíduos, se torna possível estabelecer um contrato hipotético que busque estabelecer alguns princípios básicos de justiça.

Desta forma, Rawls defende que sua experiência contratualista resultaria em dois grandes princípios (que serão trabalhados ao longo desse estudo) que seriam aplicáveis em sociedades bem-ordenadas. Esses dois princípios resultantes de um processo contratualista em que há igualdade entre os contratantes, já que existiria uma ferramenta, o “véu da ignorância” (entendido, em linhas gerais no momento, como a posição em que as partes se encontrariam para deliberar, desconhecendo suas aptidões, a posição social que ocupariam, a distribuição de riqueza que lhes coube na vida, suas concepções religiosas, entre outros valores) que garantiria a lisura do procedimento na posição original (esta entendida como uma situação hipotética em que os contratantes são pessoas racionais e morais, livres e iguais).

Estes princípios norteadores são o resultado do imenso objetivo filosófico que Rawls empreendeu para descobrir se seria, justamente, possível criar princípios que fundamentassem uma sociedade justa, tendo como realidade o pluralismo moral existente nas sociedades modernas. E, no fato desse pluralismo moral, encontra-se o ponto em que surgirá a crítica de Alasdair MacIntyre à teoria filosófica de Rawls, e que será trabalhada nesse estudo.

Rawls, busca, então, tendo por base todos os instrumentos teóricos de sua teoria, encontrar uma concepção de justiça que possa se sobrepor e ser aceita em meio a uma diversidade de concepções que os indivíduos possuem do que seria uma vida boa. A resposta que encontraremos em Rawls passa pela ideia do consenso baseado em uma concepção política de justiça. Portanto, é possível, de forma insipiente ainda, verificar, como já destacado, que na teoria rawlsiana há uma prioridade do justo sobre o bem, já que as sociedades modernas se definiriam por um pluralismo de interesses, mas, também por um profundo pluralismo de concepções de bem.

A crítica de MacIntyre surge justamente desse ponto, desta constatação político-filosófica acerca da existência de uma pluralidade de interesses, local de onde parte Rawls em busca de criar uma teoria da justiça. O filósofo britânico, nascido em Glasgow, retorna ao pensamento aristotélico para elaborar seu ideário comunitarista, desenvolvendo os conceitos de “virtude” e “tradição” (que serão detalhados no transcórre desse estudo) que são fundamentais em seu pensamento e que fornecerão a base para a sua crítica à ideia de um sujeito individualizado, atomizado, no campo moral e incapaz de dar sentido à sua existência, estando apartado do convívio com o outro, dentro de um processo histórico. MacIntyre utiliza uma variedade de teorias para construir o seu pensamento crítico, passando pelo idealismo histórico de Collingwood, a teoria marxista,

a filosofia de Aristóteles, Tomás de Aquino, além da filosofia da linguagem de Wittgenstein, entre outros.

A principal crítica de MacIntyre que será trabalhada aqui e que se insere no problema que se busca enfrentar deriva daquela pluralidade de concepções de boa vida que está na base da teoria liberal. Para o filósofo britânico, essa ideia liberal, e rawlsiana, de predominância do justo sobre o bem, tendo por base a referida pluralidade, não se sustentaria, não seria real, pois, o sujeito não seria autônomo nesse sentido liberal, já que a formação de sua identidade seria dada, e dependeria, do contexto social em que estivesse inserido. Essa crítica de MacIntyre ao pensamento de Rawls será trabalhada para, ao final, defender a tese de uma possível interseção dada pelo próprio pensamento rawlsiano, se insere no diagnóstico mais amplo que o filósofo britânico faz sobre a moralidade contemporânea.

Para MacIntyre, a existência dessa pluralidade liberal de concepções do *bem*, deriva de um desacordo moral característico da contemporaneidade, e do surgimento de teorias como o Emotivismo, entendido como uma teoria que compreende a moralidade como mera construção baseada em preferências pessoais e na emoção. Veremos, então, que o filósofo acredita que Nietzsche, por exemplo, conseguiu apontar o fracasso do iluminismo que possibilitou o caos no discurso moral na modernidade e a solução encontrada será o resgate da ética das virtudes de tradição aristotélico-tomista.

Segundo MacIntyre, o pensamento iluminista rompe com a história e se insurge contra a teleologia oriunda de um processo histórico em que o sujeito está inserido, e passa a enxergar esse processo histórico, de formação do sujeito, como condicionamento irracional e contrário a liberdade do indivíduo, defendendo a ideia de que a razão seria a fundamentação última da ética. Para MacIntyre, esta dinâmica criará o moderno desarranjo moral presente em sociedades em que predomina a racionalidade liberal, pois a razão, por si, não seria o instrumento capaz de fundamentar a ética, estando o liberalismo-igualitário de Rawls inserido nessa dinâmica.

A razão liberal, visualizada como um produto moderno, resultado de vários fatores históricos, gera uma nova forma de pensar, um conjunto de formulações teóricas resultantes de processos históricos de ruptura (Revolução Científica, as Grandes Navegações e a Reforma Protestante) que fizeram emergir novas teorias sociais. Esses três fatores constroem uma nova realidade para o indivíduo, fornecendo um campo fértil para o surgimento das ideias liberais, porém, são essas mesmas ideias que, segundo MacIntyre, retiram o referencial ético da dinâmica social, pois abrem espaço para várias

teorias morais opostas, resultantes dos diferentes interesses individuais. MacIntyre busca escapar deste estado de conflito moral, por meio da crítica às premissas liberais e uma releitura das premissas aristotélicas.

O cerne da crítica de MacIntyre, portanto, que será analisada neste estudo, é a contestação da pessoa visualizada no liberalismo igualitário de Rawls, que pode estar sintetizada na ideia rawlsiana de que o “eu” antecede a seus fins, sendo o substrato da defesa da proeminência do justo sobre o bem. Para MacIntyre, então, nossa identidade como sujeito está profundamente determinada pelo fato de pertencermos a determinadas comunidades. Assim, MacIntyre produz uma forte crítica ao que ele acredita ser um sujeito atomizado presente na teoria rawlsiana.

Várias pesquisas se ancoram na obra *Depois da Virtude* ao estudar o pensamento de MacIntyre, já que esta obra, talvez a mais conhecida do autor, expõe a centralidade de sua teorização. Obviamente, também buscaremos neste título destrinchar a crítica que se insere no presente trabalho, porém, é na obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (não traduzida para o português) que acreditamos que será possível encontrar a teorização dessa crítica, específica ao liberalismo de Rawls, de forma mais detalhada. Já que, nessa obra, MacIntyre apresenta a ideia que visualiza o homem como um animal racional que depende dos seus semelhantes, não apenas para dar sentido à sua própria condição de sujeito inserido em uma comunidade, mas dependente em um sentido vital. Assim, existiria uma dependência em relação aos outros para se manter vivo, criando, desta forma, a ideia de impossibilidade de existir uma ética independente da biologia.

A hipótese de trabalho é que podemos encontrar, na própria teoria da justiça de Rawls, um elemento que possibilitaria o diálogo entre o pensamento dos dois filósofos sobre este ponto, sendo uma interseção entre a teoria liberal rawlsiana e a teoria comunitarista macintyreana, esse elemento seria a ideia de mérito. Como a ideia de mérito e merecimento se inserem na teoria da justiça de Rawls? Como podemos compreender a ideia de meritocracia inserida no liberalismo igualitário de Rawls? A ideia de mérito pode ser uma resposta à crítica do *eu* atomizado? A teorização sobre o mérito em Rawls pode ser vista como uma interseção no diálogo com a teoria comunitarista de MacIntyre? Acredita-se que o presente trabalho poderá oferecer as respostas para estes questionamentos, defendendo a tese acerca da existência dessa interseção na dinâmica desse diálogo.

Esse diálogo que defenderemos ser possível por meio da questão do mérito, inserido na teoria da justiça de Rawls, se constitui no objeto central e na delimitação do presente estudo. Para alcançar esse ponto, a tese foi estruturada em três partes, sendo, as duas primeiras, fontes para subsidiar a busca pelas respostas aos questionamentos feitos acima.

Assim, **o capítulo 1** buscará compreender a ideia maior da predominância do *justo* sobre o *bem* na filosofia política de Rawls, buscando visualizar como o contratualismo rawlsiano estabelece os princípios norteadores que darão base para a ideia de justiça em uma sociedade pluralista e visualizar o compromisso de sua teoria com a ideia de igualdade, compreendendo, assim, qual é a concepção de sociedade que surge da teorização liberal de Rawls. Esta primeira parte busca, portanto, clarear os pontos da teoria rawlsiana que auxiliarão na busca das respostas às perguntas feitas acima e na proposição da possibilidade de diálogo entre a visão liberal de Rawls e a compreensão comunitarista de MacIntyre, tendo a questão do mérito como norte teórico. Para alcançar o objetivo dessa parte do trabalho utilizar-se-á, além de toda a bibliografia de apoio, principalmente, as obras *Uma Teoria da Justiça*, *Justiça Como Equidade* e *Liberalismo Político*.

O capítulo 2 buscará elucidar a crítica de MacIntyre à Rawls, tendo por base a caracterização macintyreana do sujeito atomizado fruto do liberalismo moderno, isto é, a crítica à valorização da autodeterminação do sujeito em contraste com as premissas comunitárias. Desta forma, a segunda parte busca compreender como se forma o sujeito no pensamento de MacIntyre, para, assim, compreender a sua crítica. Para alcançar esse objetivo, será necessário clarificar os pontos centrais da ética das virtudes do filósofo britânico, pois estas auxiliarão na compreensão de sua crítica à Rawls. Assim, buscar-se-á compreender, principalmente, os conceitos de *virtude*, *narrativa* e *tradição*, inseridos na obra macintyreana, que baseiam a sua crítica maior ao projeto iluminista. Isso permitirá chegar ao ponto de compreensão acerca de como MacIntyre enxerga a condição humana, a condição do sujeito, dentro do contexto social. Como especificado nos parágrafos anteriores, para essa segunda parte serão utilizadas, além da base de apoio, as obras *Depois da Virtude* (que contou com uma nova tradução para o português no ano de 2021) e *Dependent Rational Animals*.

A última parte do trabalho, **capítulo 3**, se iniciará trabalhando a questão do mérito inserida na filosofia política, buscando apresentar, em linhas gerais, como se relaciona a ideia de mérito e meritocracia com as principais diretrizes do liberalismo. Com esta ideia

em mente, trataremos de visualizar a teorização acerca do mérito no interior da filosofia rawlsiana, visualizar a relação existente, dentro do seu liberalismo político, entre a ideia de cooperação social e o conceito de mérito e meritocracia, para que, assim, seja viável clarear a questão do possível diálogo entre a função da teorização sobre o mérito, no pensamento de Rawls, e a crítica de MacIntyre à relação rawlsiana entre indivíduo e sociedade.

Em relação ao estado da arte, especificamente, acerca do mérito e sua relação com as diretrizes liberais, que será trabalhada nesta última parte, obviamente o presente estudo se manterá devedor das obras já citadas, mas trabalhará com algumas produções que discutem, detalhadamente, a questão do mérito.

Enfim, buscar-se-á por meio dessa divisão em três capítulos realizar uma análise do possível diálogo entre o liberalismo de *John Rawls* e o comunitarismo de *Alasdair MacIntyre*, tendo a questão do mérito como o instrumento de leitura dos dois filósofos.

CAPÍTULO 1 – O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE JOHN RAWLS

Vejo quatro papéis que a filosofia política pode desempenhar como parte da cultura política pública de uma sociedade. [...] O Primeiro é o papel prático, resultado de um conflito político divisor que surge quando a filosofia política tem como tarefa focalizar questões profundamente controversas e verificar a possibilidade de revelar, apesar das aparências, alguma base subjacente de acordo filosófico e moral ou pelo menos reduzir as diferenças para que ainda possa ser mantida a cooperação social. [...] O quarto papel é o de testar os limites da possibilidade política praticável. Nesse papel, vemos a filosofia política como uma utopia realista. Nossa esperança no futuro da sociedade se ampara na crença de que o mundo social permite pelo menos uma ordem política decente, de modo que seja possível um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito. (RAWLS, 2012, p.11)

1.1 O Neocontratualismo de John Rawls

A citação¹ que abre essa primeira parte revela muito do grande objetivo filosófico de Rawls, ou seja, a busca por princípios que possam fundamentar uma sociedade pluralista justa, democrática, e que prime pela liberdade e por um critério de igualdade entre os indivíduos. Para compreender o ponto de crítica de Alasdair MacIntyre que se trabalhará nesse estudo, deve-se, então, compreender os mecanismos filosóficos de Rawls na busca desses princípios basilares de sua concepção de sociedade justa.

1 A citação retirada da obra **Conferências sobre a história da filosofia política**, apresenta, como destacado, os quatro papéis que Rawls enxerga para a filosofia política. A citação apresenta dois desses papéis, os outros são, segundo o autor: “[...] *O segundo papel, que chamo de orientação, é o da razão e reflexão. A filosofia política pode contribuir para a reflexão das pessoas sobre suas instituições políticas e sociais como um todo, sobre si mesmas como cidadãos e sobre seus objetivos e propósitos básicos como membros de uma sociedade possuidora de uma história – uma nação, e não do aspecto de seus objetivos e propósitos como indivíduos ou membros de famílias e associações. Um terceiro papel, enfatizado por Hegel em sua Filosofia do direito (1821), é o da reconciliação: a filosofia política pode tentar apaziguar nossa frustração e fúria contra nossa sociedade e sua história, mostrando-nos o caminho no qual as instituições da sociedade, quando propriamente compreendidas, do ponto de vista filosófico, são racionais e se desenvolveram com o passar do tempo até obter sua forma racional atual. Quando a filosofia política atua neste papel, ela deve se proteger contra o perigo de ser uma simples defesa de um status quo injusto e indigno. Isso faria dela uma ideologia (uma falsa construção mental), no sentido marxista.*”

Deve-se partir, então, pelo que acreditamos ser a base filosófica da teoria da justiça de Rawls: a sua formatação contratualista², tendo em vista que Rawls se insere como um dos herdeiros do contratualismo moderno, tendo sua obra fortemente marcada pela reformulação da ideia contratualista por meio dos princípios de justiça. Merquior concordaria com essa visão, pois se refere a Rawls como o “*Rousseau de Harvard*”, como destacado nessa citação:

Por volta de 1970, estando o ar ainda impregnado do voluntarismo romântico das revoltas estudantis, havia espaço para uma nova espécie de discurso neoliberal: a linguagem dos direitos e do contrato social. Seu tom, no gigantesco tratado de John Rawls *Uma Teoria da Justiça* (1971), foi acolhido como o novo evangelho dos liberais. E logo o tranquilo Rousseau de Harvard fez sensação [...]. (MERQUIOR, 2014, p.245)

O contratualismo é importante, não só na formatação da teoria de Rawls, mas na própria tradição do liberalismo, já que esta matriz de pensamento tem em suas bases a ideia da autonomia do indivíduo racional (GARGARELLA, 2020, p.14). Pode-se verificar a relevância que a ideia contratualista possui na estrutura da filosofia política moderna, quando pensamos na reflexão de *Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*, por exemplo. Já no início das novas formas de pensar estabelecidas pelo Iluminismo, o contratualismo passa a ter destaque nas reflexões acerca da justificação para a autoridade, o lugar das normas, a própria forma de criação das normas e a forma de organização dos indivíduos perante a existência de um poder coercitivo. Todas essas questões estão vinculadas à ideia moderna do consentimento como uma das bases do liberalismo, como é possível verificar nas palavras do próprio Rawls³ retiradas da obra derivada das conferências elaboradas pelo filósofo estadunidense para o curso de Filosofia Política Moderna que ministrou na Universidade de Harvard:

Embora o liberalismo político não rejeite nem questione a importância da religião e da tradição, ele insiste que os requisitos e deveres políticos impostos por lei devam obedecer à razão e ao juízo dos cidadãos. Esse requisito de justificativa submetida à razão de cada cidadão vincula-se à tradição do contrato social e à ideia de que uma ordem política legítima se ampara no consentimento por

2 Para uma breve definição do conceito de *contratualismo*, podemos recorrer ao Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano: “*Doutrina que reconhece como origem ou fundamento do estado (ou, em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros. Essa doutrina é bastante antiga, e, muito provavelmente, os seus primeiros defensores foram os sofistas. Aristóteles atribui a Licofron (discípulo de Górgias) a doutrina de que “a lei é pura convenção e garantia dos direitos mútuos”*”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p.239.

3 RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

unanimidade. O objetivo da justificativa contratual é mostrar que cada membro da sociedade tem uma razão suficiente para concordar com essa ordem ou para reconhecê-la, com a condição de que outros cidadãos também a reconheçam. Isso gera o consentimento por unanimidade. (RAWLS, 2012, p.15)

Nessa passagem Rawls, também, evidencia uma das características fundamentais do contratualismo que impacta o seu próprio pensamento de forma marcante, isto é, a filosofia do contrato social busca oferecer uma base de legitimação para o poder frente à ruptura das legitimações históricas, como a tradição e a religião. Essa característica contratualista é a chave para compreendermos o intuito de Rawls ao elaborar o mecanismo filosófico do “*véu da ignorância*”, a ser trabalhado mais adiante.

Assim, Rawls é um neocontratualista, pois resgata a filosofia do contrato social que busca compreender a fundamentação possível para o surgimento do poder estatal e a forma como esse poder se relaciona com o indivíduo. Porém, claramente há diferenças conceituais na visão contratualista de John Rawls:

Se Rawls desenvolve sua própria concepção em termos de um contrato hipotético, isso se deve ao valor desse recurso teórico como meio para pôr à prova a correção de algumas intuições morais: o contrato tem sentido fundamentalmente porque reflete nosso status moral igual, a ideia de que, de um ponto de vista moral, o destino de cada um tem a mesma importância – a ideia de que todos nos equivalemos. O contrato em questão, em suma, serve para moldarmos a ideia de que nenhuma pessoa está, de modo inerente, subordinada às demais. (GARGARELLA, 2020, p.18)

O contrato social de Rawls se vincula à concepção do justo e não à concepção do bem. Envolve valores políticos e não valores éticos. O filósofo estadunidense enxerga na teoria contratualista uma ideia que “introduz um modo pelo qual seria possível a geração da sociedade civil – não um modo pela qual ela de fato foi gerada, mas um modo pelo qual ela poderia ter sido gerada” (RAWLS, 2012, p.34). Desta forma, a teoria é um exercício hipotético que pensa, primeiramente, em um momento anterior ao contrato em que os indivíduos estão inseridos, na sequência viria a pactuação e, finalmente, o estabelecimento do contrato em si. Esta é a formatação tripartite da teoria contratualista.

Dentro dessa formatação, dividida em três partes, a forma com a qual o filósofo estabelece a dinâmica do primeiro momento (a situação pré-contratual) alterará significativamente o modelo do contrato criado. É por isso que a teoria neocontratualista rawlsiana é tão impactante para a filosofia política do século XX, pois, ao estabelecer, como diz Denis Coitinho⁴, uma “reinterpretação contemporânea das modernas teorias do

4 COITINHO, Denis. **Justiça e Coerência**: ensaios sobre John Rawls. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

contrato social ao estilo de Locke, Kant e Rousseau” (COITINHO, 2014, p.11), Rawls estabelecerá de forma original, a partir da sua visão da situação pré-contratual, uma teoria que será capaz, como se defenderá nesse trabalho, equilibrar a igualdade, a liberdade e os interesses conflitantes:

A justiça como equidade propõe um método muito diferente para conciliar interesses conflitantes que digam respeito à estrutura básica da sociedade. Em vez de considerar a sociedade do ponto de vista de um espectador imparcial, consideramo-la do ponto de vista dos próprios cidadãos, imaginando-os como iguais e seguidores de princípios de justiça agradáveis a todos. Não sendo espectadores imparciais que vejam a sua própria sociedade a partir de fora, por assim dizer, os cidadãos iguais certamente não serão indiferentes ao modo como as várias coisas que valorizam são distribuídas. (LOVETT, 2013, p.66)

Como, então, Rawls enxerga e dá contornos ao momento pré-contratual? Para responder a esse questionamento, que servirá de auxílio ao enfrentamento do problema mais amplo, - acerca da possibilidade de diálogo entre o filósofo estadunidense e MacIntyre – a base se encontra na dinâmica do contratualismo clássico de Hobbes, Locke e Rousseau, e na compreensão da ideia do *estado de natureza* presente na estrutura de pensamento contratualista, já que a forma como o contratualista concebe o *estado de natureza* será determinante para as diretrizes da sociedade civil pós-contrato.

É possível, de forma sintética, tendo a tradição contratualista como base, conceituar o *estado de natureza*, seguindo as lições de Rawls, como o estado em que se encontram os contratantes em que não há um poder político ainda constituído (RAWLS, 2012). Com esta síntese em mente, a visão de cada contratualista clássico será diversa em vários pontos, por exemplo, para Hobbes o *estado de natureza* será entendido como o “estado no qual não há Soberano efetivo que sujeite os homens pela reverência e pelo temor e mantenha suas paixões sob controle” (RAWLS, 2012,p.45), já em Rousseau o estado de natureza é o estado que atesta a bondade do ser humano, já que o autor possui a crença “de que a natureza humana é boa e de que as instituições sociais corrompem os homens” (RAWLS, 2012, p.224). Em Kant, verifica-se que o homem abandona o *estado de natureza* obedecendo a uma lei moral. Ao abandonar o estado de natureza busca-se permitir que a liberdade do sujeito possa coexistir com a liberdade do outro, o que em si é uma ação baseada em um dever moral, já que não possui o intuito de satisfazer interesses individuais e, sim, de buscar um estado que não seja injusto. Em Kant, o *estado de natureza* é um local em que se insere as contradições e as incertezas (SALGADO, 1986), e o contrato criaria um estado em que prevaleceria uma vontade certa

capaz de delimitar, de maneira justa, as vontades individuais, respeitando a liberdade dos sujeitos, pois “não é só a vida social o objeto do pacto – pois esta existiria no estado de natureza – mas a possibilidade da própria liberdade na vida social é que é seu objetivo” (SALGADO, 1986, p.294), como lembra Joaquim Carlos Salgado⁵.

Enfim, o autor de *Uma Teoria da Justiça*, seguindo essa base contratualista, partirá da ideia do momento de ausência do aparato político-estatal, em que os contratantes se encontram, para trabalhar a sua ideia de “posição original”. Rawls, então, começará a dar os referidos contornos ao momento pré-contratual utilizando essa ideia de *posição original*. Seria possível, então, visualizar o instrumento hipotético da *posição original* como uma situação “em que as partes realizam um acordo sobre os princípios de justiça que deveriam organizar sua sociedade cooperativa. Um acordo justo precisa situar as partes equitativamente e, nesse sentido, como iguais” (WEBER, 2013, p.113). A preocupação aqui, na *posição original*, é estabelecer diretrizes para a elaboração do contrato social e vincular os contratantes em uma relação de igualdade, ultrapassando, assim, como fez Kant, uma ideia contratualista clássica de que o objeto inicial do contrato era o mero abandono do *estado de natureza*. Em Rawls o objetivo perpassa, também, pelo intuito de oferecer um instrumento de combate à desigualdade por meio de uma concepção específica de justiça.

Portanto, para compreender essa concepção de justiça rawlsiana, que dará base para a sua concepção de sociedade (bem-ordenada), deve-se visualizar o pensamento do filósofo inserido nas premissas gerais da doutrina do contrato social. Como diz o próprio autor em *Uma Teoria da Justiça*:

Meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade. (RAWLS, 2002, p.13)

5 SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1986.

Desta forma, utilizando a doutrina do contrato social de forma específica, Rawls tenciona, não descortinar a criação automática de um determinado tipo de sociedade após o ato contratual, o objetivo dos sujeitos na posição original é estabelecer um consenso original que fará surgir a ideia de justiça como equidade. Como formula Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, em uma posição original de igualdade será possível determinar os princípios constitutivos da sociedade (RAWLS, 2002, p.9).

Torna-se importante, assim, sempre seguindo as diretrizes da doutrina do contrato social, compreender filosoficamente essa ideia de uma “situação original” (RAWLS, 2002, p.143) dentro do arcabouço maior da teoria da justiça rawlsiana. Já que esse é um dos passos iniciais para a compreensão da ideia de *sociedade bem-ordenada* que dará margem para o início da crítica de MacIntyre que veremos no segundo capítulo. A posição original, portanto, como instrumento hipotético, não seria uma reunião de todos os seres racionais, se configuraria, na verdade, como uma situação intencionalmente abstrata que procura viabilizar o contrato social, estabelecendo, como dito anteriormente, princípios de justiça que serão aplicáveis, posteriormente, como um guia para a organização social.

Importante destacar, desenvolvendo esse ponto do pensamento rawlsiano, que esse acordo somente se torna possível em torno de uma concepção política de justiça, se afastando de uma *doutrina moral abrangente*. É possível verificar essa ideia nessa passagem de *O Liberalismo Político*, quando Rawls diz:

Para formular o que denominei liberalismo político, parti de uma variedade de ideias básicas e familiares que estão implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática. Essas ideias foram elaboradas de modo que resultem em uma família de concepções em cujos termos o liberalismo político pode ser formulado e compreendido. (RAWLS, 2021)

Desta forma, Rawls, em sua obra mais tardia (*Liberalismo Político*), busca aparar todas as arestas que possam permitir ao leitor visualizar alguma pretensão universalizante ou metafísica (GARGARELLA, 2020) em seu pensamento contratualista, já que o pacto se restringiria às instituições políticas, sociais e econômicas e seria elaborado, tendo por fundamento, uma concepção política de pessoa.

E como seria essa ideia política de pessoa? No pensamento rawlsino, o acordo na posição original é estabelecido por membros cooperativos que são pessoas livres e iguais, a pessoa seria um membro de uma sociedade justa que possuiria duas capacidades vinculadas a sua personalidade moral: uma capacidade de ter senso de justiça, ou seja, ser razoável, e a capacidade de ter uma concepção de bem, ou seja, ser

racional. A capacidade de ter senso de justiça está vinculada à preservação da sociedade, pois quer dizer que a pessoa consegue conceber aquilo que é positivo para si e para o outro e, desta forma, consegue planejar suas ações em estrita observância desta capacidade, tornando, assim, viável uma sociedade cooperativa. Em relação à capacidade de ter uma concepção de bem, observa-se a capacidade que a pessoa possui de elaborar e compreender os seus desejos específicos, que estão vinculados à ideia do que seria um bom caminho a seguir durante a sua existência. Desta forma, os indivíduos compartilhariam, na posição original, essas duas capacidades.

Neste ponto, é importante destacar essas duas capacidades da pessoa política rawlsiana, - quando a pessoa acordante tem a capacidade de ser *razoável* e *racional* - deve-se trabalhar um pouco mais esse ponto, pois são essas capacidades que tornarão possível visualizar a sociedade compreendida como um sistema de cooperação⁶ em Rawls. Quando a pessoa tem a capacidade de ser razoável, podemos visualizar a dinâmica da cooperação operando, pois estará, nessa sociedade que surge do acordo, uma pessoa que sabe que existem vários bens e várias formas de alcançá-los e que cada indivíduo é livre para escolher a forma para alcançar esse objetivo, sendo razoável aceitar a forma que o outro escolheu, pois é natural e justo querer que o outro aceite o *seu* modo de alcançar os bens. Já quando a pessoa tem a capacidade de ser racional ela tem a faculdade de distinguir, entre os variados bens que existem, aquele que lhe interessa e, de forma racional, criar as diretrizes para alcançar esse objetivo.

Assim, nas palavras de Rawls⁷, a posição original com essa concepção de pessoa é “concebida como uma situação equitativa para as partes tidas como livres e iguais, e devidamente informadas e racionais.” (RAWLS, 2003, p.23). As pessoas políticas rawlsianas são, igualmente, então, *livres e iguais*, já que a ideia que cada um possui sobre o bem não é amparada por uma doutrina moral abrangente que os condicionasse a perseguir apenas aquela ideia, eles são livres, justamente, “na medida em que consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção de bem” (RAWLS, 2003. p.30). Uma outra concepção de liberdade que o filósofo estadunidense aborda é a ideia de que sou livre já que sou uma fonte de reivindicação legítima por mim mesmo diante da sociedade (RAWLS, 2003). Já sobre a igualdade, as pessoas se tornam iguais, quando elas constatam que possuem as duas

6 Esse ponto – a ideia de uma sociedade fundamentada em um sistema de cooperação – será essencial para a defesa que faremos acerca da possibilidade de diálogo entre a teoria da justiça de Rawls e o pensamento crítico de MacIntyre, tendo, como ponto que possibilitará esse diálogo, a questão do mérito.

7 RAWLS, John. **Justiça como equidade**: Uma reformulação São Paulo: Martins Fontes, 2003.

faculdades morais em um nível que as permita serem partícipes em uma sociedade fundamentada em um sistema de cooperação.

Tendo por base, portanto, a concepção política de pessoa, Rawls busca perquirir a forma como seria possível elaborar uma concepção política de justiça em uma sociedade, como visto anteriormente, compreendida como um sistema de cooperação que persista no tempo e seja equitativa. Esse objetivo só será possível alcançar utilizando o instrumento teórico do “véu da ignorância” e seus desdobramentos.

1.2 O papel do véu da ignorância

Continuando com as premissas contratualistas, Rawls passa a refletir sobre a forma como o contrato social, entre as pessoas políticas, poderia viabilizar uma sociedade que se configurasse em um sistema permanente e equitativo de cooperação. Isso só seria possível por meio de um pacto sobre as questões políticas que reduza os desacordos, porém, o filósofo político ressalta que esse acordo não consegue abarcar todas as questões políticas:

É claro que não se deve esperar um acordo completo sobre todas as questões políticas. A meta praticável é reduzir os desacordos, pelo menos no tocante às controvérsias mais irreconciliáveis, e em particular no que se refere àquelas relativas aos elementos constitucionais essenciais; por exemplo, o mais urgente é o consenso sobre os seguintes pontos: (1) os princípios fundamentais que determinam a estrutura geral do governo e seu processo político; as prerrogativas dos poderes legislativo, executivo e judiciário os limites da regra majoritária; e (2) os direitos e liberdades básicos iguais da cidadania que as maiorias legislativas têm de respeitar como o direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito. (RAWLS, 2003, p.39)

Como tornar esse acordo, acerca dos elementos constitucionais, possível? Como, a partir da posição original, seria possível propiciar um acordo justo? O *véu da ignorância* surge como o instrumento teórico de viabilização do pacto, como a resposta para esses questionamentos, já que Rawls defende a ideia de que o acordo, que pode surgir na posição original, só será justo quando os acordantes desconhecerem determinados fatos sobre si mesmos, ou seja, quando ignorarem certas questões no momento do pacto. Enfim, quando estiver, sob a sua face, um véu que obscurece alguns fatos determinados. E quais seriam esses fatos? Pelo didatismo, é esclarecedora essa passagem da pequena

obra de Frank Lovett⁸, *Uma teoria da Justiça, de John Rawls*⁹, que responde essa pergunta:

O autor diz, especificamente, que devemos imaginar que “ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social”. Em outras palavras, os participantes da posição original não sabem se serão ricos ou pobres, pretos ou brancos, homem ou mulher, e assim sucessivamente. Além disso, ninguém conhece “seu destino na distribuição de talentos e capacidades naturais”, isto é, se nascerão com talento para música, com dom para jogar bem algum esporte ou mesmo, se terão qualquer espécie de talento ou capacidade especial. Em terceiro lugar, ninguém conhece sua “concepção de bem” ou “as particularidades de seu plano racional de vida”, queira a pessoa tornar-se um ótimo médico, um bom cristão, um especialista em meio ambiente ou qualquer outro profissional. [...] Em quarto lugar, e finalmente, o véu da ignorância impede que os participantes conheçam “as circunstâncias particulares de sua própria sociedade, isto é, não conhecem sua situação econômica ou política, ou o nível de civilização e cultura que tal sociedade terá atingido”. Embora Rawls não as mencione de modo específico, as circunstâncias particulares” relevantes aqui incluem um conhecimento da distribuição de concepções de bem, isto é, quantas pessoas são cristãs devotas, ambientalistas dedicados etc. (LOVETT, 2013, p.75)

Desta forma, é possível verificar, com o auxílio dessa passagem, a ideia, como salienta Sandel¹⁰, de que “se não possuíssemos essas informações, poderíamos realmente fazer uma escolha a partir de uma posição original de equidade” (SANDEL, 2020, p.178), já que não teríamos em mente determinadas contingências que poderiam influenciar os pactuantes no momento do acordo. A escolha a que se refere Sandel, aqui, seria a escolha por princípios de justiça que norteariam a sociedade.

A preocupação de Rawls, portanto, seguindo a dinâmica contratualista, e a partir da posição original, é buscar compreender como concordaríamos acerca de princípios norteadores dessa sociedade justa que buscamos clarificar por meio do pacto. O *véu da ignorância* surge como o instrumento que viabilizaria a continuidade do contrato rawlsiano, já que esses princípios norteadores devem ser selecionados pelos acordantes sem nenhuma espécie de ideia de auto-favorecimento. Rawls está preocupado, então, em anular os dados que poderiam desvirtuar a escolha de princípios que devem possuir uma neutralidade, não estando vinculados à situação específica de um sujeito, de uma coletividade, de uma circunstância social, ética, geracional, ou outra contingência que possa influir na seleção destes princípios.

8 De acordo com a pequena biografia do professor Frank Lovett, disponível no sítio eletrônico da universidade de Washington, ele é professor de Ciência Política e Filosofia, além de Diretor de Estudos Jurídicos e PhD em Ciência Política pela Columbia University. Sua pesquisa principal diz respeito ao papel da liberdade e da dominação no desenvolvimento de teorias de justiça, igualdade e estado de direito. Ministra cursos de teoria política normativa e história do pensamento político.

9 LOVETT, Frank. **Uma teoria da justiça, de John Rawls**. Porto Alegre: Penso, 2013.

10 SANDEL. Michael. J. **Justiça: O que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

O ponto é, justamente, compreender melhor o motivo da necessidade desse instrumento teórico, por que essa dinâmica contratualista necessitaria de um *véu da ignorância*? Rawls diz que, não utilizando esse instrumento teórico, o problema do contrato, a ser estabelecido na posição original, se tornaria insolúvel (RAWLS, 2016) pois, sem ele, não haveria como garantir que ninguém seria favorecido ou prejudicado pelo resultado “do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (RAWLS, 2016, p.15). Utilizando o instrumento teórico, as partes acordantes, ao escolherem os princípios norteadores, estariam impossibilitadas de terem aquele conhecimento que pudesse favorecer a sua situação pessoal.

Esse ponto destacado no parágrafo anterior é essencial, também, para que se possa trabalhar o problema central da presente tese, ou seja, a questão do mérito como objeto de interseção no diálogo entre Rawls e MacIntyre. Assim, é necessário explorar de forma mais aprofundada a questão da premência em se empregar o instrumento teórico do *véu da ignorância* na dinâmica contratualista rawlsiana.

Ao desenvolver a ideia de um *véu* que impedisse a pessoa acordante de ter acesso às contingências que poderiam prejudicar a elaboração dos princípios, que nortearão a sociedade bem-ordenada que surgirá por meio da dinâmica contratual, é possível começar a compreender as bases diretivas de uma sociedade que estabelece uma ideia de igualdade como ponto fundante, pois o *véu da ignorância* busca tornar a equidade o ponto de partida do contrato. Como isso se dá?

O *véu da ignorância* quer impedir, então, que as contingências particulares não reflitam na escolha dos princípios norteadores, já que se estas contingências estivessem descortinadas, na posição original, a escolha não estaria baseada na equidade e não poderia gerar um acordo justo. *Como isso se dá?* Foi a pergunta elaborada acima. Para visualizar uma possível resposta, é interessante observar um exemplo que será essencial para trabalhar o problema do presente trabalho: a sorte ou a infelicidade que a pessoa teve na distribuição das capacidades humanas naturais, tendo como norte esse alerta de Rawls:

Se for permitido o conhecimento de particularidades, o resultado sofrerá a influência de contingências arbitrárias. Conforme já foi comentado, a cada um segundo sua capacidade de ameaça não é um princípio de justiça. Para que a posição original gere acordos justos, as partes devem estar situadas de maneira equitativa e ser tratadas igualmente como pessoas morais. A arbitrariedade do mundo deve ser corrigida por um ajuste das circunstâncias da posição contratual inicial. (RAWLS, 2016, p.172)

Quando Rawls diz que a arbitrariedade existente no mundo deverá ser corrigida durante o momento do acordo na posição original, compreende-se melhor essa dinâmica visualizando, especificamente, a questão da distribuição de talentos naturais. Acaso tivéssemos plena consciência do quanto a natureza nos privilegiou com um determinado talento, esse fato poderia, facilmente, influenciar o nosso juízo no momento da escolha dos princípios norteadores, pois, poderíamos agir de uma maneira que escolhêssemos apenas princípios que estruturassem uma sociedade que valorizasse justamente aquela aptidão específica. Assim, o *véu da ignorância*, ao não permitir que tenhamos acesso ao conhecimento de nossos talentos naturais, por exemplo, torna possível que se crie um acordo justo, pois a “ideia de uma posição original é configurar um procedimento equitativo, de modo que quaisquer princípios acordados nessa posição sejam justos” (RAWLS, p.165, 2016)

O *véu da ignorância*, dentro dessa específica dinâmica contratualista, é o instrumento para garantir que se alcance esse resultado justo, não observando a distribuição de talentos, por exemplo. Aqui, vale a pena destacar que o presente trabalho tem como problema específico, justamente, a questão do mérito que surge da discussão rawlsiana maior sobre a distribuição de talentos. Porém, neste momento, é importante visualizar a ideia de que Rawls busca um acordo que não deixe a estrutura da sociedade baseada em contingências pessoais fortuitas, a base deve ser a equidade.

Como, entre os objetivos de Rawls, está compreender de que forma é possível estabelecer uma estrutura básica social que seja justa, e esse caminho passa, necessariamente, por estabelecer e se vincular a princípios norteadores escolhidos na dinâmica contratualista da posição original, o instrumento do *véu da ignorância* clareia o fato de que a equidade é a “argila” que moldará o sistema por completo. Surgirá, dessa dinâmica, a ideia de equidade mencionada no parágrafo anterior.

Como salienta Frank Lovett, essa dinâmica contratualista rawlsiana possui uma base funcional na ideia de interesse próprio racional, mas esse interesse próprio possui um sentido amplo, não estaria vinculado ao mero egoísmo ou ao interesse único por obter vantagens imediatas em um acordo:

A fim de não cometermos equívocos, contudo, devemos ter cuidado em entender o interesse próprio racional em sentido especialmente amplo. Considere, por exemplo, duas pessoas que estejam negociando uma simples transação comercial. Pode parecer que o interesse próprio de cada um imponha que o objetivo seja extrair do outro tantas concessões quanto possível. Porém, ambas as partes devem também levar em conta a possibilidade de que o contrato possa, em

última análise, fracassar; assim, não seria benéfico, para a parte mais forte, obter tantas concessões da mais fraca a ponto de esta não ter futuramente dinheiro para cumprir o contrato. Os negociadores completamente racionais, presumivelmente, levariam tais considerações em conta. A expectativa de Rawls é que pessoas completamente racionais em uma posição original, por trás de um véu da ignorância, da mesma forma fariam considerações mais amplas, de longo prazo: quando passassem sobre quais princípios de justiça deveriam adotar na posição original, as partes não levariam em consideração apenas os seus interesses mais imediatos e limitados. (LOVETT, 2013, p.41)

Verificar-se-á, mais a frente, quais seriam essas considerações mais amplas que os sujeitos fariam na posição original. O ponto que se deve insistir neste momento, encaminhando para finalizar essa subseção, é a visualização dos objetivos da dinâmica contratual rawlsiana. Assim, a posição original busca estabelecer uma localização inicial, para os sujeitos acordantes, que se caracterize pela igualdade. Para que isso seja possível, o instrumento do *véu da ignorância* busca, por sua vez, impedir que as partes do acordo conheçam fatos particulares e sociais, como salienta Samuel Freeman¹¹, já que as contingências influenciam na escolha dos princípios norteadores e, como diz Rawls, “o teor do acordo pertinente não é formar determinada sociedade ou adotar determinada forma de governo” (RAWLS, 2016, p.21), mas construir certos princípios norteadores.

Assim, seguindo essa dinâmica e visualizando os objetivos a que Rawls se impôs, é possível constatar que o instrumento do *véu da ignorância* surgiria naturalmente, pois o filósofo estadunidense busca criar um contrato teórico ao qual poderemos sempre retornar, quando necessário, obedecendo o método até aqui trilhado. É o que se pode verificar nessa passagem esclarecedora:

O objetivo é excluir os princípios que seria racional alguém propor para aceitação, por menor que fosse a possibilidade de êxito, se essa pessoa conhecesse certos fatos que, do ponto de vista da justiça, são irrelevantes. Por exemplo, se determinado homem soubesse que era rico, poderia achar razoável defender o princípio de que os diversos impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, seria bem provável que propusesse o princípio oposto. Para representar as restrições desejadas, imagine-se uma situação na qual todos carecem desse tipo de informação. Exclui-se o conhecimento dessas contingências que geram discórdia entre os homens e permitem que se deixem levar pelos preconceitos. Desse modo chega-se ao véu de ignorância de maneira natural. Esse conceito não deve causar nenhuma dificuldade se tivermos em mente que seu propósito é expressar restrições a argumentos. A qualquer momento podemos ingressar na posição original, por assim dizer, simplesmente obedecendo a determinado método, ou seja, argumentando em favor de princípios de justiça de acordo com essas restrições. (RAWLS, 2016, p.23)

11 FREEMAN, Samuel Richard. **Rawls**. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 2016.

Nessa passagem, portanto, verifica-se a forma pela qual o instrumento teórico do *véu da ignorância* permite a escolha de princípios de justiça, e como essa dinâmica surge de “maneira natural” no contratualismo rawlsiano. Ou seja, ao se estabelecer algumas restrições no momento da posição original – que as contingências pessoais, sociais, geracionais ou naturais, por exemplo, não possam ter a oportunidade de influir para desbalancear a escolha dos princípios norteadores– cria-se a exigência de proceder a esta escolha utilizando somente os fatos gerais.

E quais seriam esses fatos gerais que o *véu da ignorância*, ao obscurecer as contingências que poderiam desbalancear o pacto, permite que sejam acessados pelos acordantes? Eles poderiam acessar apenas as questões gerais da sociedade, como as questões sobre os princípios da teoria econômica, as questões políticas básicas e as questões básicas da organização social, além das leis de psicologia humana. Isso demonstra, mais uma vez, que o intuito do véu é não permitir que a escolha dos princípios vincule-se às circunstâncias que poderiam eliminar a igualdade na posição original, não permitindo, então, que o sujeito acordante tenha pleno conhecimento de suas circunstâncias pessoais e sociais.

O véu da ignorância, portanto, como diz Samuel Freeman, é desenhado para “concentrar nossa atenção nas razões que são moralmente relevantes excluindo aquelas que não são, para justificar princípios de justiça”¹² (FREEMAN, 2016, p.142, tradução nossa). Rawls, portanto, desenhou esse mecanismo teórico que, em funcionamento, faz com que os sujeitos acordantes ignorem sua posição real dentro da sociedade da qual fazem parte, ignorem suas características psicológicas específicas, ignorem, igualmente, sua posição econômica e política e, até, o nível de civilização e cultura atingido pela sociedade que pertencem. Essas limitações permitirão a elaboração dos princípios norteadores e, por fim, permitirão a própria elaboração unânime de uma teoria da justiça. Nas palavras de Rawls:

As restrições impostas às informações particulares na posição original são, portanto, de fundamental importância. Sem elas não seríamos capazes de elaborar nenhuma teoria da justiça. Teríamos de nos contentar com uma fórmula vaga afirmando que a justiça é aquilo com o que concordaríamos, sem podermos dizer muito, talvez nada, sobre a substância do próprio acordo. As restrições formais do conceito de justo, que se aplicam diretamente aos princípios, não são suficientes para o nosso propósito. O véu da ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção particular da justiça. Sem esses limites impostos ao

12 “[...] concentrar nuestra atención en las razones que son moralmente relevantes excluyendo aquellas que no lo son, para justificar principios de justicia”

conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel (RAWLS, 2002, p.151)

Assim, esse inovador mecanismo teórico, o *véu da ignorância*, surge, na teoria rawlsiana, como os limites ao conhecimento que possibilitam que essa teoria da justiça particular elabore sua base conceitual, isto é, os seus princípios. E, esses princípios, quando escolhidos nessas condições poderão ser observados como justos, já que em uma situação de equidade, todos os acordantes poderão concordar com eles. (RAWLS, 2016). Dessa forma, na próxima subseção, busca-se a apreensão desses princípios.

1.3 O primeiro princípio de justiça

Com base no que se viu até esse ponto, e seguindo a estrutura contratualista de Rawls, é possível dizer, então, que o acordo reflete a sua teoria da justiça como equidade, pois todos os passos do acordo buscam estabelecer um equilíbrio entre os contratantes. Esses contratantes, com o mecanismo que consiga obscurecer as contingências deletérias para um acordo justo, formatarão uma ideia de justiça comum. Mas o que é então a equidade em Rawls? Pode-se elaborar essa pergunta. Amartya Sen¹³ se faz a mesma pergunta, e a sua resposta faz, também, um apanhado do que se trabalhou até aqui:

O que é então a equidade? Essa ideia fundamental pode ser conformada de várias maneiras, mas em seu centro deve estar uma exigência de evitar vieses em nossas avaliações levando em conta os interesses e as preocupações dos outros também e, em particular, a necessidade de evitarmos ser influenciados por nossos respectivos interesses pelo próprio benefício, ou por nossas prioridades pessoais ou excentricidades ou preconceitos. Pode ser amplamente vista como uma exigência de imparcialidade. A especificação de Rawls das exigências de imparcialidade é baseada em sua ideia construtiva de posição original que é central para sua teoria da justiça como equidade. (SEN, p. 84, 2011)

Com esta ideia de equidade, entendida como uma “exigência de imparcialidade”, é que, em Rawls, o acordo formalizado se configura no equilíbrio reflexivo, pois esse equilíbrio reflexivo é necessário para a escolha dos princípios de justiça. Assim o equilíbrio reflexivo:

13 SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

[...] é um método adaptado por Rawls da epistemologia analítica para a argumentação moral com o intuito de estabelecer uma coerência entre os juízos ponderados sobre casos particulares, de um lado, e o conjunto de princípios éticos e seus pressupostos teóricos, de outro (como um dispositivo procedimental que engendra regras para a ação moral). (OLIVEIRA, 2003, p.15)

Desta forma, o acordo será justo e poderá fundamentar uma sociedade justa, pois foi empreendido e construído por meio de um processo longo de convencimento, com argumentações e ponderações até o momento em que se atinge um equilíbrio. Esse *equilíbrio reflexivo* permitirá, então, aos acordantes, selecionar os princípios de justiça que nortearão a sociedade.

Antes, então, de buscar compreender os dois princípios que o filósofo estadunidense trabalha em sua teoria da justiça como equidade, - tendo sempre em mente o quadro maior de busca pela compreensão das bases de discussão da questão do mérito -, é necessário reforçar a visão do autor dentro da estrutura contratualista apresentada até este momento. Assim, o contrato social estabelecido na posição original, com a utilização do *véu da ignorância*, possui como objetivo central selecionar os princípios básicos de justiça para a sociedade democrática. E qual seria o objetivo dos princípios? Os princípios, por sua vez, buscam funcionar como critérios norteadores da ideia de justiça para a “estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2016).

A ideia de uma estrutura básica da sociedade é, portanto, importantíssima para compreender a função dos princípios como resultado final desse contrato social. Já nas primeiras páginas de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls define a *estrutura básica da sociedade* como “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2016, p.8). Na estrutura básica, portanto, visualiza-se o arcabouço jurídico, a forma pela qual se estrutura a propriedade privada em uma sociedade capitalista, a instituição familiar e a forma estrutural dos poderes constituídos (RAWLS, 2003), como o autor trabalha em *Justiça como Equidade*.

O conceito de *estrutura básica*, assim, funciona como mais uma engrenagem da estrutura contratualista do pensamento rawlsiano que fundamenta a seleção dos princípios de justiça, já que “a estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social” (RAWLS, 2003, p.13). Diferentemente do contratualismo clássico, o contrato rawlsiano, então, não se destina a fundamentar a forma de governo, o objetivo é fundamentar a *estrutura básica* da sociedade.

Pois, ao fundamentar a *estrutura básica*, busca-se garantir o primado da justiça como equidade, já que a *estrutura básica* tem o poder de influenciar, de forma profunda e decisiva, as metas, o planejamento de vida do indivíduo inserido em sociedade, o próprio caráter desse indivíduo e as oportunidades que surgirão em seu caminho social (RAWLS, 2003). Ao fundamentar a estrutura básica como objeto dos princípios básicos de justiça, Rawls reforça sua concepção política de justiça¹⁴, que não está preocupada em dizer como a estrutura social deve necessariamente ser, com todas as suas questões práticas, “mas criar um quadro de pensamento dentro do qual elas possam ser abordadas” (RAWLS, 2003, p.16).

E qual seria a *estrutura básica* mais justa de uma sociedade? “Para Rawls, a estrutura básica mais justa de uma sociedade é aquela que alguém escolheria se não soubesse qual viria a ser seu papel particular no sistema de cooperação daquela sociedade” (LOVETT, 2013, p.24). Ou seja, a estrutura básica mais justa seria aquela que o acordante escolheria sem saber, por exemplo, - utilizando a consagrada terminologia marxiana - se seria um detentor dos meios de produção ou apenas um trabalhador assalariado. É possível visualizar, portanto, como a dinâmica contratualista do filósofo estadunidense opera de maneira coesa, ligando a ideia de *posição original*, o instrumento teórico do *véu da ignorância* e a conceitualização da *estrutura básica*. Assim, a resposta à pergunta que iniciou esse parágrafo está vinculada à própria compreensão do que seria uma sociedade justa, foco primeiro da teoria rawlsiana.

Essa sociedade justa só terá essa virtude¹⁵ se definir quais são os princípios de justiça que a nortearão, já que eles tornarão possível compreender a melhor forma para estruturar os arranjos sociais baseados na cooperação entre os indivíduos, - o que, como será visto mais à frente, é essencial para responder ao problema da presente tese acerca da possibilidade do diálogo, entre Rawls e MacIntyre, por meio da questão do mérito, já que este se insere na ideia de cooperação social – assim, a dinâmica contratualista chega ao ponto da escolha dos princípios que serão aplicados à *estrutura básica* da sociedade.

Porém, como teremos acesso aos princípios que serão selecionados? Segundo Rawls, no momento do acordo, e utilizando a estrutura contratualista que foi trabalhada

14 Principalmente, em sua obra *O Liberalismo Político* (2020), Rawls reforça bastante o ponto de que sua teoria é ancorada em uma concepção *política* de justiça, isto é, não metafísica. A sua concepção de justiça seria política pois estaria vinculada à existência de uma sociedade democrático-constitucionalista e pluralista. Seria uma concepção política, pois possuiria objetivos políticos de existir e, se manter viável, em meio a doutrinas e ideais divergentes.

15 Como já reforçado, Rawls visualiza a justiça como a virtude primeira. Sua principal obra, ***Uma Teoria da Justiça***, se inicia com as, já clássicas, palavras: “*A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento.*” (RAWLS, 2016, p.4)

até esse momento, as partes contratantes teriam diante de si um “menu” (RAWLS, 2003), ou seja, uma listagem com os princípios vinculados às “mais importantes concepções de filosofia política existentes em nossa tradição de filosofia política” (RAWLS, 2003,p.117). Assim, o filósofo estadunidense sublinha a ideia de que os princípios não serão obra da dedução humana quando os acordantes se encontrarem na posição original, os princípios serão selecionados tendo como fonte essa listagem formada pelos princípios político-filosóficos clássicos.

É importante destacar qual é o objetivo de Rawls ao estabelecer essa listagem de princípios político-filosóficos que será ofertada ao sujeito acordante. O autor de *Uma Teoria da Justiça* busca, apenas, visualizar uma concepção de justiça política que possa fundamentar uma sociedade justa e democrática, em suas palavras:

É claro que argumentar a partir de uma lista dada não determina qual é a concepção de justiça mais apropriada dentre todas as possíveis alternativas, a melhor concepção por assim dizer. Mas é suficiente para nosso objetivo primeiro e mínimo: encontrar uma concepção de justiça política que possa especificar uma base moral apropriada para instituições democráticas e que possa se sustentar no confronto com outras alternativas conhecidas e existentes. (RAWLS, 2003, p.118)

Rawls busca, portanto, por meio de sua lista de princípios, fornecer uma base de consulta acerca da ideia de justiça como equidade e, ao mesmo tempo, tornar possível a viabilidade dessa sociedade democrática que aplicará os princípios selecionados em meio à pluralidade de outros princípios existentes. Pois, a existência dessa pluralidade de princípios requererá a dinâmica do *equilíbrio reflexivo*, como lembra Denilson Werle¹⁶:

Rawls elabora um procedimento complexo de justificação que abarca diferentes níveis de generalidade para justificar a escolha dos princípios de justiça: o procedimento de deliberação e escolha dos princípios na posição original e o método do equilíbrio reflexivo cujo ápice é o consenso sobreposto. (WERLE, 2014)

Assim, os princípios que serão selecionados, o serão por meio de um estado de reflexão que os acordantes terão acesso por conta da própria tradição filosófica a qual estão inseridos. Por meio do equilíbrio reflexivo, o sujeito não busca uma base fundamental que responda todas as questões morais, ele busca a coerência entre as concepções que se apresentam. Como explica Denis Coitinho:

16 WERLE, Denilson Luis. **Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito**. Florianópolis, 2014. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2014v13n1p74>> Acesso em: 26 de jun. 2024.

O método do equilíbrio reflexivo se caracteriza por procurar estabelecer a regra a partir do uso, visando a evitar uma reivindicação fundacionalista para critérios universais. A ideia geral é (i) partir dos juízos morais concordantes em uma sociedade democrática, tolerância religiosa e repúdio à escravidão, por exemplo, para identificar a coerência com os princípios de liberdade e igualdade e, assim (ii) usar os princípios da justiça para o julgamento dos juízos morais discordantes, como os que versam sobre o critério distributivo dos bens, (iii) a partir de uma teoria moral-política, como a justiça como equidade, por exemplo. O objetivo é pensar a teoria da justiça como equidade como uma descrição de nosso senso de justiça, de forma que os princípios escolhidos na posição original correspondam aos juízos ponderados. (COITINHO, 2014, p.139)

A finalidade do equilíbrio reflexivo é garantir que a seleção dos princípios de justiça viabilize de forma duradoura a sociedade democrática, por isso, o método do *equilíbrio reflexivo* se apoia na tradição político-filosófica da sociedade democrática, permitindo que os acordantes reflitam e contraponham as múltiplas concepções de justiça que gravitam nessa tradição, pois se configura em “um processo de justificação de crenças, garantindo a identificação da objetividade dos juízos e princípios morais com base na coerência entre eles, sendo um teste para a validação do senso de justiça compartilhado” (COITINHO, 2014. p.140). Assim, é possível compreender que o método do *equilíbrio reflexivo* se configura em uma tentativa de deliberar sobre os juízos morais e filosóficos dos sujeitos acordantes, buscando estabelecer uma coerência “com certos princípios éticos reconhecidos pela tradição e com certas crenças científicas aceitas como válidas pela comunidade”¹⁷.

Seguindo essa estrutura metodológica contratualista rawlsiana, quais seriam, então, os princípios selecionados? Antes de buscar a resposta a esse questionamento, é importante apresentar a concepção geral de justiça que os ampara, já que é essencial para o objeto central de presente trabalho (a questão do mérito) e para apreender a base de teorização desses princípios no pensamento rawlsiano. Rawls descreve a concepção geral básica, da qual os princípios serão selecionados, da seguinte forma:

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

Rawls complementa essa concepção, logo em seguida, com a ideia de que a injustiça estaria vinculada, portanto, a existência de “desigualdades que não são vantajosas para todos” (RAWLS, 2016,p.75). Para compreender essa concepção geral,

17 COITINHO, Denis. **Entendendo o equilíbrio reflexivo**, 19/10/2021. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/denis-coitinho-equilibrio-reflexivo/>> Acesso em 30/01/2023.

que embasará a seleção dos princípios, deve-se ter em mente a dinâmica contratualista rawlsiana que buscou-se desvelar até aqui. O intuito é reforçar a ideia contratualista, portanto. Seria possível questionar: o que incentivaria os acordantes a selecionar os princípios norteadores? Como todos os contratantes possuem uma concepção de bem para sua vida, mas não sabem qual é, especificamente, essa concepção, já que o instrumento do véu da ignorância os impossibilita de ter acesso a essa informação, eles precisariam de bens primários que os possibilitassem alcançar a sua concepção pessoal de bem. Assim, todos precisariam desses bens primários. Rawls os define da seguinte forma em *Justiça como Equidade*:

Bens primários são as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Esses bens são coisas que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente tradicional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar. Fazemos uso da concepção política, e não de uma doutrina moral abrangente, para definir essas necessidades e exigências. A lista de bens primários depende, é claro, de uma variedade de fatos gerais sobre as necessidades e aptidões humanas, suas fases e requisitos normais de cuidados, relações de interdependência social, e muito mais. (RAWLS, 2003, p.81-82)

Aqui, verifica-se que Rawls reforça bastante a ideia, já visualizada anteriormente, de uma concepção política de justiça que não está vinculada a uma doutrina moral abrangente. Com essa concepção política é que Rawls apresenta, na sequência, uma lista com cinco tipos dos bens primários: 1- direitos e liberdades básicas, 2- liberdades de movimento e de livre escolha, 3- poderes e prerrogativas ligadas a cargos e posições de autoridade, 4- renda e riqueza e 5- as bases sociais do autorrespeito¹⁸.

Esses bens¹⁹ estarão dispostos e espalhados na estrutura básica da sociedade. Portanto, é possível, agora, compreender melhor a concepção geral de justiça que ampara os princípios norteadores. Pois, quando Rawls diz que a liberdade, a oportunidade, a renda, a riqueza e as bases sociais do autorrespeito, devem ser distribuídos de forma igual (RAWLS, 2016), com a ressalva do benefício geral, ele está

18 A questão do autorrespeito merece um comentário adicional, já que funcionará como base de reflexão e fundamentação do problema central de nossa tese, pois se vincula de maneira muito estreita à teorização acerca do mérito. Discutiremos mais a frente acerca da importância específica desse bem primário.

19 Sobre a lista de bens, Rawls diz que existem duas formas de ser estabelecida: de uma forma histórica ou de uma forma analítica. A forma histórica se ancora em um trabalho historiográfico de pesquisa ao passado de uma tradição social determinada. Já a forma analítica de elaboração trabalha com a premissa de se descortinar “quais são os direitos e liberdades realmente essenciais para o exercício das faculdades morais das pessoas livres e iguais, isto é, o senso de justiça e a concepção do bem?” (WEBER, 2013, p. 202)

trabalhando a ideia dos bens primários. E, assim, tendo por base essa concepção geral de justiça, o filósofo estadunidense pode partir para o enfrentamento da questão fundamental de sua teoria, ou seja: quais seriam os princípios de justiça mais adequados para uma sociedade formada por cidadãos livres e iguais?

Visualiza-se, aqui, o ponto central desse tópico: a delimitação dos princípios de justiça. Tendo por base a dinâmica contratualista trabalhada até o momento, estando os pactuantes inseridos, em meio a um acordo hipotético, em uma posição original de equidade, tendo diante de sua percepção o *véu da ignorância*, a escolha dos princípios norteadores será justa e Rawls diz que, desse contrato, surgiriam dois grandes princípios de justiça. Trabalhar-se-á, nesta parte, o primeiro desses princípios, porém, é necessário apresentar os dois de uma vez e, em seguida, esmiuçar o primeiro, pois a construção teórica se dá de uma forma holística, para, assim, compreender como esses princípios darão base para a questão do mérito, problema central do presente estudo.

Os princípios de justiça da teoria rawlsiana sofreram algumas reformulações após a edição de *Uma Teoria da Justiça*, tendo uma ideia de redação final em *Justiça Como Equidade*. Assim, os princípios são enunciados em sua obra:

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

Visualiza-se, imediatamente, a importância que o segundo princípio (“da diferença”) terá para o enfrentamento do problema deste estudo, já que esse princípio versará, profundamente, sobre a questão da igualdade e das desigualdades, como trabalha Catherine Audard²⁰ em sua obra *La Démocratie et la Raison*. Porém, pela ordem, parte-se para a tarefa de apreender o primeiro princípio.

Assim, o primeiro princípio ao destacar de forma breve que “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” (RAWLS, 2003), está se filiando a uma tradição liberal que objetiva a garantia das liberdades

²⁰ Não é por acaso que a professora Catherine Audard intitula o capítulo 6 de seu livro (*La Démocratie et la Raison*), que trabalha o segundo princípio rawlsiano, como “*Égalité et fraternité: le second principe de justice*” (Igualdade e Fraternidade: o segundo princípio de justiça). Veremos, também como a ideia de fraternidade será um elemento de interseção no diálogo entre Rawls e MacIntyre.

básicas do sujeito político em uma democracia. Rawls apresenta a lista dessas liberdades: liberdade de pensamento e de consciência, liberdades políticas, liberdade de associação, liberdades decorrentes da concepção jurídica de integridade física e psicológica e as liberdades e direitos inerentes à concepção de um Estado de Direito Democrático.

Para melhor compreender o primeiro princípio, deve-se visualizar uma ideia que Rawls destaca ao apresentar os princípios, qual seja, a ideia de que existe uma prioridade lexicográfica organizando os dois princípios. Desta forma, a ideia de liberdade que o primeiro princípio apresenta não pode ser limitada por uma ideia de igualdade material que o segundo princípio possa empreender. Essa prioridade do primeiro princípio sobre o segundo “traduz decerto a chamada primazia do justo sobre o bem, característica de modelos deontológicos (moral do dever), em contraposição a modelos teleológicos e utilitaristas” (OLIVEIRA, 2003,p.18). Portanto, ao se estabelecer essa prioridade lexicográfica, Rawls repisa uma ideia liberal maior acerca da prioridade do justo sobre o bem.

É importante, portanto, compreender as razões que gravitam sobre a ideia dessa prioridade lexicográfica. Rawls explica os motivos de se estabelecer a prioridade do primeiro princípio: segundo o filósofo estadunidense, o primeiro princípio é aquele que garante as capacidades vinculadas à personalidade moral do sujeito político, ou seja, garante a capacidade do cidadão de ter um senso de justiça (de ser razoável) e a capacidade de ter uma concepção de bem. Nas palavras de Rawls:

Avaliamos quais liberdades fornecem as condições políticas e sociais essenciais para o adequado desenvolvimento e pleno exercício das duas faculdades morais das pessoas livres e iguais. Seque-se disso que: primeiro, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam essas faculdades para julgar a justiça da estrutura básica da sociedade e suas políticas sociais; e, segundo, a liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam suas faculdades morais para formar, rever e racionalmente procurar realizar (individualmente ou, com mais frequência, em associação com outros) suas concepções de bem. (RAWLS, 2003, p.64)

Assim, a prioridade do primeiro princípio se impõe na teoria rawlsiana do fato de as liberdades (liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento), que ele apresenta, se fixarem como a base de sustentação do exercício das duas faculdades morais do cidadão, inserido em uma sociedade democrática. Essa prioridade se vincula, em muitos

aspectos, aos três valores centrais do liberalismo que Rainer Forst²¹ enumera: “liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político” (FORST, 2010, p.46).

Como Rawls especifica, em sua obra *O Liberalismo Político*, os princípios de justiça buscam servir de orientação para a forma como as instituições básicas deveriam realizar os valores da liberdade e da igualdade (RAWLS, 2011), ou seja, os princípios buscam orientar o sistema político e econômico da sociedade, para garantir a justiça como equidade. Desta forma, o primeiro princípio surge para estabelecer as liberdades básicas como a base de fundamentação da justiça como equidade, o que levará a sociedade a se organizar de acordo com essa prioridade.

Assim, ao estabelecer que a liberdade de pensamento e consciência, as liberdades políticas e de associação, o direito e a liberdade vinculada à integridade física e psicológica e os direitos e liberdades defendidas pelo estado de direito (RAWLS, 2003), devem ser compreendidos como as liberdades básicas, Rawls quer deixar claro que essas liberdades básicas servem para fundamentar, e mesmo “julgar”, a ideia de justiça das instituições básicas e de suas políticas sociais. Essas liberdades servem como o balizamento do terceiro valor central do liberalismo, citado de Rainer Forst anteriormente, isto é, o primeiro princípio serve para balizar a constituição do Estado, daí sua extrema importância para a teoria da justiça rawlsiana. Nas palavras de Rawls:

Observem que o primeiro princípio de justiça aplica-se não só a estrutura básica (os dois princípios fazem isso), mas mais especificamente ao que consideramos ser a constituição, escrita ou não. Observem também que algumas dessas liberdades, sobretudo as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento e associação, devem ser garantidas por uma constituição. O que poderíamos chamar de “poder constituinte” em oposição a “poder originário” tem de ser adequadamente institucionalizado na forma de um regime: no direito de votar e de exercer o mandato, e nas chamadas cartas de direitos, bem como nos procedimentos para emendar a constituição, por exemplo. Esses são assuntos que dizem respeito aos chamados elementos constitucionais essenciais, ou seja, aquelas questões fundamentais em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político. (RAWLS, 2003, p.64-65)

Portanto, o primeiro princípio aplica-se à organização básica do ente estatal por meio de uma ideia constitucionalista. E, ao estabelecer essa proeminência ao primeiro princípio, Rawls está trabalhando, também, a questão da legitimidade do poder político, base e foco da dinâmica contratualista, como visto. Ou seja, parafraseando Rawls: Se os cidadãos de uma sociedade justa são pessoas razoáveis e racionais, e o poder político é o poder dessa coletividade, como identificamos esse poder como legítimo? (RAWLS,

21 FORST, Rainer. **Contexto da Justiça**: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

2011). A resposta a essa questão se concentra na ideia de Constituição, que, por sua vez, é a aplicação das liberdades básicas do primeiro princípio.

A legitimidade do poder político, então, responderá Rawls, só poderá ser aferida quando esse poder “é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum” (RAWLS, 2011, p.161). As liberdades básicas do primeiro princípio servirão como as diretrizes que nortearão os cidadãos no exercício desse endosso constitucional, gerador da legitimidade, pois podemos verificar que não há legitimidade sem consentimento.

Portanto, o primeiro princípio consagra as liberdades básicas e, depois da seleção dos princípios na posição original, em um segundo estágio de aplicação desses princípios, os cidadãos partiriam para a elaboração de uma Constituição justa. Essa Constituição, então, só vislumbraria a legitimidade do poder político por meio da pactuação em torno das liberdades básicas.

Desta forma, o primeiro princípio de justiça de Rawls funcionaria como o padrão para aferição da legitimidade do próprio poder político. Pois “não se desenvolve o senso de justiça sem liberdade de pensamento e expressão. Não se desenvolve uma concepção do bem sem respeito à integridade física e moral” (WEBER, 2013, p.125). Assim, as liberdades básicas se configurariam como a fundação da justiça como equidade, a garantia para que pessoas livres e iguais desenvolvam um ideal de justiça e vislumbrem a concepção de bem que poderão perseguir em uma sociedade justa.

1.4 O segundo princípio de justiça

O segundo princípio de justiça apresentado por Rawls proporcionará um embasamento específico em relação ao problema que o presente estudo busca enfrentar, pois, em seu bojo, trabalha o princípio da diferença, que traz em si questões essenciais para a discussão acerca do mérito. Portanto, o estudo do segundo princípio tornará possível, cada vez mais, a compreensão da segunda parte do trabalho, ou seja, a busca da possível interseção inserida no diálogo entre Rawls e MacIntyre.

Rawls apresenta, como visto, o segundo princípio por meio de uma divisão bipartite, trabalhando a ideia de que as desigualdades sociais e econômicas deveriam observar duas condições: “primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade” (RAWLS, 2003, p.60). Esta segunda divisão, trabalha o princípio da diferença, citado no parágrafo anterior.

A primeira parte do segundo princípio, como diz Rawls, trabalha a questão da igualdade equitativa de oportunidades e teria precedência sobre o princípio da diferença, ou seja, aplica-se aqui, também, a ordem lexicográfica que determinou, anteriormente, que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo. Nas palavras de Rawls, “essa prioridade significa que ao aplicar um princípio (ou testá-lo em situações de controle) partimos do pressuposto de que os princípios anteriores já foram plenamente satisfeitos” (RAWLS, 2003, p.60). Portanto, a sociedade justa, dentro da dinâmica de aplicação dos princípios, garante a igualdade equitativa de oportunidades de forma plena, antes de trabalhar a questão de compreender como as desigualdades sociais e econômicas poderiam beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade.

Agora, já visualizada a estrutura central dos dois princípios, é importante, antes de buscar compreender os detalhes do segundo, apreender a importância que Rawls dá aos referidos princípios para as funcionalidades da estrutura básica da sociedade, já que esse ponto é essencial para o enfrentamento do problema deste estudo (e, por isso, finaliza-se a primeira parte do presente trabalho discorrendo sobre a sociedade).

O filósofo estadunidense, como visto no tópico anterior, defende a ideia de que o primeiro princípio tem como função a criação de um arcabouço constitucional justo, sendo que a “estrutura básica determina e garante as liberdades básicas iguais dos cidadãos” (RAWLS, 2003, p.67). Já o segundo princípio se liga a outra função que é “prover as instituições de fundo da justiça social e econômica na forma mais apropriada a cidadãos considerados livres e iguais” (RAWLS, 2003, p.67). Ou seja, para Rawls, o segundo princípio imprime para a estrutura básica da sociedade a função de não discriminar e não prejudicar o cidadão em sua busca de realização de seu bem e, também, de buscar distribuir os recursos da sociedade de uma forma justa, compatível com a teoria da justiça como equidade em seu conjunto.

Para que essas funcionalidades da estrutura básica se tornem viáveis, Rawls trabalha a ideia de que os princípios de justiça serão aplicados observando um caminho

sequencial de quatro estágios (como visto inicialmente ao observar o primeiro princípio). Desta forma, no primeiro estágio as partes acordantes selecionam os princípios de justiça com o auxílio do véu da ignorância, na sequência, em um segundo estágio, aparece a fase da convenção constitucional, depois surge o estágio legislativo propriamente dito, que prescreve a criação das regras legislativas tendo por fundamento último os princípios de justiça. O último estágio se configuraria no momento em que “as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário” (RAWLS, 2003, p.68). Importante destacar que Rawls sublinha que neste último estágio “todos têm completo acesso a todos os fatos” (RAWLS, 2003, p.68), ou seja, seria o fim das limitações impostas pela dinâmica contratualista.

Assim, essa estrutura teórica dos estágios clarifica a vinculação dos princípios de justiça com a funcionalidade da estrutura básica da sociedade, aplicando-se o primeiro princípio de justiça em toda formação estrutural constitucionalista, isto é, no segundo estágio. Já o segundo princípio seria aplicado na fase legislativa, ou seja, no terceiro estágio. (RAWLS, 2003). O segundo princípio de justiça rawlsiano torna-se fundamental, então, para a estrutura básica da sociedade pois, em linhas gerais, buscaria efetivar a equidade na distribuição de oportunidades e recursos entre os cidadãos, por meio da ideia de que todas as instituições sociais deveriam ser organizadas de maneira a maximizar a liberdade e a igualdade de oportunidades para todos, desde que essa liberdade não prejudicasse a liberdade de outras pessoas. Além disso, ele busca garantir, como será visto mais adiante, que as diferenças sociais e econômicas sejam justificadas apenas se promoverem uma vantagem para os mais desfavorecidos na sociedade (princípio da diferença). Portanto, o segundo princípio de Justiça de Rawls é crucial para a tentativa de assegurar uma organização justa e equitativa da sociedade, e para que todos tenham a oportunidade de perseguir o seu bem.

Para compreender melhor a função do segundo princípio na dinâmica da estrutura básica da sociedade, deve-se compreender de forma mais detalhada, então, as condições que Rawls estabelece para que as desigualdades sociais e econômicas se justifiquem em uma estrutura social, ou seja, deve-se partir para a apreensão da divisão que o autor de *Uma Teoria da Justiça* estabelece no segundo princípio de justiça.

A primeira parte do segundo princípio se refere ao tema da igualdade equitativa de oportunidades. Qual é o significado desse tema? Rawls diz que é complexo apreender esse significado que “talvez sua função possa ser inferida das razões pelas quais ela é

introduzida: para corrigir os defeitos da igualdade formal de oportunidades – carreiras abertas a talentos – no sistema da chamada liberdade natural” (RAWLS, 2003, p.61). Por conta da importância do segundo princípio para a compreensão da ideia de mérito inserida na teoria rawlsiana, é importante citar como o filósofo estadunidense enxerga a aplicabilidade dessa primeira parte do segundo princípio. Ele diz:

Para tanto, diz-se que a igualdade equitativa de oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles. Para especificar a ideia de chance equitativa dizemos: supondo que haja uma distribuição de dons naturais, aqueles que têm o mesmo nível de talento e habilidade e a mesma disposição para usar esses dons deveriam ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe social de origem, a classe em que nasceram e se desenvolveram até a idade da razão. Em todos os âmbitos da sociedade deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e realização para aqueles com motivação e dotes similares. (RAWLS, 2003, p.61-62)

Rawls apresenta aqui, então, a ideia de que a igualdade equitativa de oportunidades deve ser efetivada na prática, não apenas formalmente, pois como diz Álvaro de Vita, “os efeitos da combinação de contingências naturais e sociais, que têm livre curso sob o princípio da liberdade natural, geram um estado de coisas injusto” (VITA, 2007, p.239).

Assim, a primeira parte do segundo princípio existe como a ideia de garantia de igualdade de oportunidades, ideia que vai além da mera igualdade formal, isto é, uma sociedade justa vai além da premissa (ou *princípio da liberdade natural* a que Álvaro de Vita fez referência acima) que não leva em conta a influência decisiva que as contingências naturais e sociais possuem para desbalancear o jogo social das oportunidades. Segundo Samuel Freeman, Rawls:

[...] distingue a ideia liberal clássica de posições abertas - ou "igualdade formal de oportunidades" - de uma ideia mais substancial, "igualdade justa de oportunidades". Além de evitar a discriminação e fazer valer as vagas abertas, a igualdade justa de oportunidades busca corrigir as desvantagens sociais. Poucos negariam que os filhos das classes alta e média normalmente desfrutam de mais oportunidades educacionais e de emprego do que os mais pobres, em virtude dos privilégios que resultam de nascer em uma classe social mais favorecida. Rawls descreve a igualdade justa de oportunidades como um corretivo dessas diferenças de classe social²². (FREEMAN, 2016, p.98, tradução nossa)

22 [...] distingue la idea liberal clásica de posiciones abiertas —o “igualdad formal de oportunidad”— de una idea más sustancial, “justa igualdad de oportunidades”. Además de evitar la discriminación y poner en vigor las posiciones abiertas, la justa igualdad de oportunidades busca corregir las desventajas sociales. Pocos negarían que los niños de las clases superior y media normalmente disfrutaban de más oportunidades educativas y laborales que los más pobres, por virtud de los privilegios que resultan de nacer en el seno de una clase social más aventajada. Rawls describe la JIO como correctora de estas diferencias sociales de clase

Essa ideia de igualdade justa de oportunidades – que está inserida na primeira parte do segundo princípio - é fundamental, então, para a própria compreensão da ideia de justiça²³. A teorização rawlsiana parte, portanto, da ideia de que todas as pessoas devem ter as mesmas oportunidades básicas para perseguir o seu bem, independentemente de sua origem social, raça, gênero ou qualquer outra característica. A sociedade deve ser organizada de maneira a assegurar que essas oportunidades sejam distribuídas de forma equitativa (FREEMAN, 2016), ou seja, que não favoreçam uma classe social ou grupo em detrimento de outros. Assim, a primeira parte do segundo princípio é uma defesa da tese de que a igualdade justa de oportunidades é uma condição necessária para a realização de uma sociedade justa e democrática.

Mas, seria possível perguntar, como se alcança essa *igualdade equitativa de oportunidades* que prega o segundo princípio? A resposta para essa questão está na própria compreensão da primeira parte do segundo princípio. Para conseguir compreender melhor essa questão é possível trabalhar por meio de um tema: a educação. Rawls diz, em *Uma Teoria da Justiça*, que “as oportunidades de adquirir cultura e qualificações não devem depender da classe social e, portanto, o sistema educacional, seja ele público ou privado, deve destinar-se a demolir as barreiras entre as classes” (RAWLS, 2016, p.88). Assim, fica claro que, para o autor, a educação é um campo fundamental para a aplicabilidade do princípio da igualdade equitativa de oportunidades e para a construção de uma sociedade justa. A aquisição de cultura e qualificações não deve ser condicionada pelo status social, por exemplo, já que isso perpetua as desigualdades entre as classes e limita o acesso à educação. Rawls sustenta, portanto, que o sistema educacional, seja ele público ou privado, deve ser acessível a todos e visar a promoção da igualdade de oportunidades, a fim de permitir que todos tenham chances iguais de desenvolvimento intelectual e profissional. Isso pode ser alcançado por meio da obrigatoriedade de um ensino universal gratuito ou, até mesmo, por meio do ensino privado, com a utilização de vouchers²⁴ (FREEMAN, 2016). Por meio de políticas públicas

23 E está inserida, também, na teorização acerca do mérito que veremos, de forma mais detalhada, na terceira parte desse trabalho.

24 O sistema de *vouchers* para a educação privada é um modelo de financiamento educacional que permite que os pais escolham onde querem que seus filhos estudem, seja em escolas públicas ou privadas. Neste sistema, o governo fornece um *voucher* (subsídio financeiro) a cada família para que ela possa escolher a instituição de ensino de sua preferência. Esse *voucher* seria, então, transferido diretamente para a instituição escolhida, e a família pode usá-lo para cobrir as despesas educacionais, incluindo matrícula, mensalidade e material escolar.

aplicáveis no tecido social, como essas do campo da educação, é que a sociedade pode garantir a igualdade equitativa de oportunidades, portanto.

Antes de trabalhar a *segunda* parte do segundo princípio de justiça - o *princípio da diferença* – é necessário reforçar um ponto essencial para o enfrentamento do nosso problema: o já citado bem do autorrespeito. O princípio da igualdade equitativa de oportunidades é um forte componente para a formação do autorrespeito individual, pois distorções na igualdade equitativa de oportunidades podem prejudicar, profundamente, a imagem que o cidadão tem de si (autoimagem). Se essas oportunidades não são iguais, a sociedade resvala na injustiça e as pessoas que são impedidas de alcançar seus objetivos, ou de desenvolver seu potencial, podem se sentir desrespeitadas (RAWLS, 2016). Como diz Samuel Freeman, “ser excluído de posições sociais com base em raça, gênero, religião, etc., é uma afronta à própria dignidade, como indivíduo e como cidadão²⁵” (FREEMAN, 2016, tradução nossa). A falta de igualdade equitativa de oportunidades pode levar, então, a uma situação em que as pessoas não se sintam valorizadas ou reconhecidas, o que pode prejudicar sua autoestima e autoconfiança, gerando uma sensação de fracasso ou insuficiência.

Deve-se ter em mente, então, essa teorização sobre a igualdade equitativa de oportunidades para compreender, agora, o princípio da diferença, já que, o segundo princípio, embora apresente duas partes, deve ser apreendido de forma holística (FREEMAN, 2016). Assim, como trabalhado até aqui, o segundo princípio de justiça afirma que todos devem ter igual liberdade e igualdade de oportunidades para desenvolver suas capacidades e realizar seus projetos de vida. Em seguida, Rawls estabelecerá a permissão para a existência de uma distribuição desigual dos bens sociais, desde que essa distribuição beneficie os membros menos favorecidos da sociedade. Porém, essas questões são complementares e interdependentes. A igualdade equitativa de oportunidades é fundamental para o desenvolvimento pleno das capacidades individuais (questão essencial para a formação da autoimagem do indivíduo, como visto), enquanto o princípio da diferença, como será visto, complementa a questão do autorrespeito que está implícita na primeira parte do segundo princípio.

Antes de trabalhar o princípio da diferença, porém, deve-se reforçar um ponto importante, já citado anteriormente: a questão da ordem lexicográfica. Assim, como ressaltado, o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, a questão da igualdade

²⁵ *Ser excluído de las posiciones sociales con base en la raza, el género, la religión, etc., es una afronta a la propia dignidad, como individuo y como ciudadano.*

equitativa de oportunidades também tem prioridade léxica sobre o princípio da diferença. (RAWLS, 2016). Como essa prioridade se insere na teoria da justiça de Rawls?

A prioridade léxica entre as duas partes do segundo princípio de justiça de John Rawls é uma característica fundamental de sua teoria da justiça, pois, essa prioridade, indica a ordem de aplicabilidade, e a importância que Rawls atribui aos princípios da igualdade equitativa de oportunidades e ao princípio da diferença. Na prática, como diz Álvaro de Vita, - tendo em mente os dois princípios de justiça na dinâmica contratualista – primeiro, deveríamos selecionar um arcabouço social “em que as liberdades civis e políticas encontram-se adequadamente protegidas (primeiro princípio)” (VITA, 2007, p.206), depois deveríamos visualizar um arcabouço “em que as instituições políticas de promoção da igualdade socioeconômica não exige, por exemplo, a constrição ao trabalho (prioridade da primeira parte do segundo princípio)” (VITA, 2007, p.206), para, enfim, selecionar aquela base institucional na “qual a distribuição de bens primários é igualitária (ou mais igualitária) de acordo com o critério estabelecido pelo princípio da diferença” (VITA, 2007, p.206). Temos, assim, uma visualização da aplicabilidade da prioridade léxica.

Para o filósofo estadunidense, portanto, como constata Thomas Nagel²⁶, o princípio da igualdade possui mais densidade (NAGEL, 2006) e, conseqüentemente, deve ser aplicado antes do princípio da diferença, assim, somente após a garantia da igualdade básica é que poderíamos invocar o princípio da diferença. Como diz Samuel Freeman, “o papel da igualdade de oportunidades na manutenção do status igualitário de cidadãos livres e iguais é mais importante do que seu impacto no aumento marginal da renda e da riqueza²⁷” (FREEMAN, 2016, p.100, tradução nossa). A prioridade léxica inserida entre as duas partes do segundo princípio de justiça de Rawls, portanto, reflete sua convicção de que a *igualdade equitativa de oportunidades* é um requisito indispensável para uma sociedade justa e que qualquer desigualdade material deve ser submetida a esse critério fundamental.

Tendo a ideia da prioridade léxica como norteador da dinâmica elaborada por Rawls na apresentação do segundo princípio de justiça, é possível passar para a análise do *princípio da diferença*. Será essa teorização que oferecerá um dos pontos mais polêmicos e originais da obra rawlsiana, pois é por meio desse princípio que o autor de

26 NAGEL, Thomas. Igualdad Y Parcialidad: Bases Éticas De La Teoría Política. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones S A, 2006.

27 *El papel de la igualdad de oportunidades en mantener el estatus igualitario de ciudadanos libres e iguales es más importante que su repercusión sobre el incremento marginal de ingreso y riqueza*

Uma Teoria da Justiça buscará compreender como seria possível a existência de desigualdades sociais e econômicas em uma sociedade justa. Mas como esse princípio se insere na *teoria da justiça como equidade*? O que esse princípio busca?

A resposta a esses questionamentos está fortemente relacionada ao problema central do presente estudo, ou seja, a ideia do mérito (como será visto de forma mais detalhada no Capítulo 3), pois Rawls diz que

Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar essas diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados. Assim, somos levados ao princípio da diferença se desejarmos configurar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido a seu lugar arbitrário na distribuição dos dotes naturais ou de sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca. (RAWLS, 2016, p.122)

Essa passagem carrega em si grande parte da estrutura do *princípio da diferença* e explica como ele se insere na teoria da justiça como equidade, já que expõe a ideia central de que a estrutura básica da sociedade deve ser organizada de forma que as contingências sociais e naturais não prejudiquem os desfavorecidos, ao contrário, elas deverão favorecê-los. Esse é um ponto fulcral para a compreensão do tipo de sociedade que surge da teorização rawlsiana e que será analisada na próxima subseção.

O princípio da diferença busca, portanto, atacar as desigualdades que surgiriam da distribuição aleatória de talentos (a ideia de “loteria natural”) ou do do local social onde o destino nos inseriu (a ideia de “loteria social”). A própria teoria da justiça como equidade pode ser visualizada, assim, como uma tentativa de atacar as desigualdades resultantes da loteria natural ou social e estabelecer uma sociedade justa e equitativa (GARGARELLA, 2020). O objetivo, então, do princípio da diferença, é garantir que haja justiça na existência de desigualdades sociais e econômicas, e essas desigualdades só serão justificadas se resultarem em benefícios para aqueles que estão em posições mais frágeis na sociedade (FREEMAN, 2016). Isso significa que as desigualdades só são justas se elas ajudarem a melhorar a posição dos indivíduos mais desfavorecidos.

A base para essa teorização de Rawls se assenta justamente no objeto principal do presente estudo, ou seja, a questão do *mérito*, já que para Rawls as desigualdades não poderiam ser justificadas com base no argumento meritocrático. Nas palavras de Sandel, “Rawls acredita que a concepção meritocrática possa corrigir algumas vantagens moralmente arbitrárias, mas, ainda assim, está longe de ser justa” (SANDEL, 2020,

p.192). A ideia de Rawls é a de que a concepção do mérito não pode ser aplicada ao ideal de justiça, pois fundamenta “a distribuição de direitos em fatores moralmente arbitrários” (SANDEL, 2020, p.192).

Assim, a filosofia de Rawls deve ser compreendida como não meritocrática, sua teorização visualiza a ideia de que uma interpretação democrática da sociedade se afasta de uma sociedade baseada na ideia do mérito. Pois, para o filósofo estadunidense, basear o ideal de justiça na questão do mérito seria questionável moralmente. Ele diz que o “bom senso costuma supor que a renda e a riqueza, assim como outras boas coisas da vida em geral, deveriam ser distribuídas de acordo com o mérito moral” (RAWLS, 2002, p.386), porém, ele complementa, “a justiça como equidade rejeita essa concepção” (RAWLS, 2002, p.386).

A base para essa rejeição é a ideia de Rawls de que nossas capacidades seriam em grande parte arbitrárias, ou seja, elas não seriam resultados de uma concepção difundida de mérito, mas sim determinadas por fatores aleatórios e circunstâncias. Esses fatores incluiriam a genética, o ambiente familiar e social, o acesso a recursos educacionais e de saúde, entre outros (RAWLS, 2002).

Essa ideia é fundamental para Rawls pois trabalha a ideia de que se nossas capacidades fossem um corolário imediato do mérito pessoal, então seria justificável que a distribuição de recursos e oportunidades na sociedade fosse baseada na meritocracia, formando, assim, um ideal de justiça vinculado à meritocracia. No entanto, como nossas capacidades seriam em grande parte arbitrárias, a meritocracia não poderia ser considerada uma base justa para a distribuição de recursos e oportunidades.

Assim, Rawls argumentará que o ideal de justiça como equidade requer que se leve em consideração as diferenças iniciais de privilégio e oportunidade entre os indivíduos e que sejam adotadas políticas de distribuição de recursos e oportunidades que beneficiem os menos favorecidos. Como diz Rainer Forst, em *Contextos da Justiça*, a ideia de mérito “desconsidera tanto o caráter social da formação e desenvolvimento das capacidades e talentos individuais, como também o caráter social da produção e aquisição da propriedade” (FORST, 2010, 26). Isso significa que a distribuição de recursos e oportunidades na sociedade deveria ser projetada de modo a elevar o patamar dos mais desfavorecidos, para Rawls.

É possível compreender um pouco mais, então, sobre a relação da questão do mérito com o princípio da diferença, ao se reforçar, justamente, os motivos que explicam

porque as desigualdades econômicas e sociais devem estar submetidas ao princípio da diferença. Essa submissão deve existir porque não haveria como justificar que uma parte da sociedade viva com bens quase infinitos e outra parte sobreviva com quase nenhum bem, e não seria justo que essa disparidade permitisse a dominação de uma parte da sociedade por outra (RAWLS, 2016).

Aqui, é possível estabelecer uma pergunta norteadora: Por que essas dinâmicas de distribuição desigual de riqueza não podem, então, se justificar? A resposta de Rawls a essa questão é a base da relação entre a questão do mérito e o princípio da diferença, pois essa distribuição desigual é resultado de inúmeros fatores como dito acima, que não podem ser considerados justos ou injustos (RAWLS, 2011), eles existem como dados reais e não podem, portanto, servir de base para a justificação e defesa da imutabilidade da desigualdade. Não seria possível por exemplo alegar que a desigualdade é justa, porque foi graças a um determinado talento profissional que se amealhou bilhões de reais. Não seria possível alegar que foi resultado do mérito pessoal. Em *O Liberalismo Político*, Rawls explica de forma contundente essa ideia, ele diz:

Além disso, um talento não é, por exemplo, um computador que exista no cérebro, com uma capacidade definida e mensurável e que não seja afetada por circunstâncias sociais. Entre os elementos que afetam a realização das capacidades naturais estão atitudes sociais de incentivo e apoio e as instituições voltadas para o seu treinamento e sua aplicação. Assim, até mesmo uma capacidade potencial, em dado momento, não é algo que seja incondicionado pelas formas sociais existentes e por contingências particulares ao longo da vida de uma pessoa até aquele momento. Assim, não somente nossos fins últimos e expectativas em relação a nós mesmos, como também nossos talentos e capacidades realizados refletem, em larga medida nossa história pessoal, as oportunidades que tivemos e nossa posição social. Não há como saber o que teríamos sido se tudo isso tivesse acontecido de modo diferente. (RAWLS, 2011, p.320)

Nessa passagem, Rawls desvela a ideia de que a realização das capacidades humanas não é determinada apenas por fatores inatos, como talentos e habilidades naturais. As circunstâncias sociais também desempenham um papel importante na realização das capacidades humanas. Assim, os arranjos sociais ou familiares de incentivo e apoio a uma determinada pessoa, bem como as instituições educacionais destinadas ao treinamento e aplicação de habilidades humanas, afetam a realização das capacidades naturais. Assim, mesmo uma capacidade natural (um talento natural) pode ser condicionada pelas formas sociais existentes e por circunstâncias específicas da vida de uma pessoa. Se não podemos dizer que merecemos ter os talentos que nascemos com

eles (pois, simplesmente, nascemos com eles), Rawls vai além e destaca que nossos talentos e capacidades são influenciados pela nossa história pessoal, pelas oportunidades que tivemos e pela nossa posição social. Portanto o mérito não pode ser base de justificação da desigualdade. Disto, depreende-se que as desigualdades econômicas e sociais devem estar submetidas ao *princípio da diferença*.

Portanto, a justificativa para a aplicação do princípio da diferença ressignifica a questão do mérito pessoal, já que não se pode recorrer a ele para justificar as desigualdades econômicas e sociais. O mérito se configuraria como uma contingência entre tantas outras. Não seria possível, por exemplo, tampouco, desconsiderar as contingências repassadas aos indivíduos pelos seus ancestrais, e que se revelam como um fardo ou uma benção, “não podemos considerar as pessoas responsáveis por seus ancestrais, pelo modo como eram ou pelas circunstâncias que enfrentaram. Essas contingências são arbitrarias de um ponto de vista moral” (LOVETT, 2013, p.51). Todas essas contingências, portanto, justificam a necessidade de aplicação do princípio da diferença para organizar e regular a distribuição dos recursos em uma sociedade justa.

Tendo, por base filosófica de sustentação para sua aplicabilidade, a existência de contingências não justificáveis²⁸, pode-se visualizar no princípio da diferença a ideia de que o justo seria a distribuição equânime dos bens primários, mas, tendo em vista a realidade dessas contingências, a desigualdade na distribuição dos bens seria justa se desse fato decorresse maiores benefícios para os menos favorecidos. Rawls diz em *O Liberalismo Político* que não seria razoável estabelecer uma igualdade estrita, pois essa igualdade não levaria em conta a eficiência econômica (RAWLS, 2011), ou como explica Álvaro de Vita “é preferível um arranjo institucional que garanta um quinhão maior em termos absolutos, ainda que não igual, de bens primários para todos, a outro no qual uma igualdade de resultados é assegurada à custa de reduzir as expectativas de todos” (VITA, 2007, p.251). Assim, a distribuição de recursos e oportunidades na sociedade deve ser organizada de tal forma que seja a mais favorável possível para os menos favorecidos, desde que essa dinâmica esteja relacionada de forma harmônica com a primeira parte do segundo princípio de justiça e com o primeiro princípio, tendo em vista a prioridade léxica.

28 Voltaremos a trabalhar essas contingências na terceira parte. Mas é importante destacar que Thomas Nagel exemplificou três contingências que poderiam afetar a distribuição de bens em uma sociedade, com base na teoria rawlsiana: todos os tipos de discriminações que podem existir em uma sociedade, as distinções de classe e a existência dos talentos. (NAGEL, 2006)

Para Rawls, portanto, a sociedade justa²⁹ deve ser estruturada de tal forma que, a desigualdade econômica e social, permita a promoção de benefícios para aqueles cidadãos que se encontrem em uma posição desfavorável, as “instituições sociais não devem tirar vantagem de contingências tais como talentos naturais, posição social inicial, boa ou má sorte no curso da vida, senão de uma maneira que beneficie a todos, inclusive os menos favorecidos” (RAWLS, 2003, p.175), buscando, assim, tornar a distribuição geral de recursos e oportunidades mais equitativa. Assim, como explica Norman Daniels³⁰, a *teoria da justiça como equidade* é uma teoria que, por meio do princípio da diferença, busca equilibrar a igualdade e a liberdade na distribuição de recursos e oportunidades.

Necessário compreender que esse equilíbrio, entre a igualdade e a liberdade na distribuição de recursos e oportunidades, será possível porque o princípio da diferença existe para ser aplicado nas instituições básicas da sociedade, ele não se destina aos indivíduos, isso não quer dizer “que o princípio da diferença não implica deveres para os indivíduos, ele cria inúmeros deveres para eles³¹” (FREEMAN, 2016, p.107) tradução nossa). O princípio existe, prioritariamente, para servir de base conceitual para regular o arcabouço das instituições básicas, tais como a estrutura e os mecanismos do mercado, as bases do direito civil que regulam a propriedade e o sistema financeiro, por exemplo. Desta forma, o filósofo estadunidense configura o princípio da diferença como o princípio primário (FREEMAN, 2016) que fornece aos indivíduos, inseridos em uma sociedade, um parâmetro para a compreensão da própria ideia de justiça como equidade.

Assim, ao analisar a prática social, torna-se possível visualizar o princípio da diferença atuando nas instituições básicas da sociedade, guiando a distribuição de recursos e oportunidades. Por exemplo, o sistema educacional e o sistema de saúde deveriam ser elaborados de maneira a oferecer maior acesso àqueles que são mais desfavorecidos, a fim de assegurar a igualdade de oportunidades na sociedade. Por meio dessa dinâmica de aplicação prioritária nas instituições básicas da sociedade é que podemos compreender o princípio da diferença como uma ferramenta conceitual

29 A sociedade se configuraria em uma sociedade justa, pois Rawls defende a ideia de que não haveria desigualdades excessivas, ele diz “*numa economia competitiva (com ou sem propriedade privada) com um sistema aberto de classes, desigualdades excessivas não serão a regra. Dadas a distribuição dos dotes naturais e as leis da motivação, disparidades grandes não persistirão por muito tempo.*” (RAWLS, 2016, Pp.192). Essa ideia está inserida na dinâmica da cooperação social. Trata-se dessa ideia na subseção **1.6 A orquestra rawlsiana**.

30 DANIELS, Norman. **Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice**. Cambridge, 1995. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1377434/?page=1>> Acesso em: 11 de fev. 2023.

31 “el principio de diferencia no implique deberes para los individuos —crea innumerables deberes para ellos”

fundamental para a construção de uma sociedade justa e igualitária, buscando alocar recursos e oportunidades de maneira equitativa, levando em consideração as desigualdades e as necessidades dos mais desfavorecidos.

Para finalizar essa subseção é importante, para o enfrentamento geral do problema da presente pesquisa, compreender a quem se destina prioritariamente o *princípio da diferença*, ou seja, como seria possível compreender o conceito rawlsiano de “menos favorecidos”? Rawls responde especificamente esse questionamento, quando diz que em uma “sociedade bem-ordenada, em que todos os direitos e liberdades básicos e iguais dos cidadãos e suas oportunidades equitativas estão garantidos, os menos favorecidos são os que pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas” (RAWLS, 2003, p.83).

Desta forma, a compreensão da ideia acerca dos “menos favorecidos” depende da ideia de bens primários, como observa Thomas Pogge³². Os bens primários, como vimos, são bens que os indivíduos necessitam para usufruir uma vida plena enquanto pessoas livres e iguais. Assim, na *teoria da justiça como equidade*, a categoria de “menos favorecidos” se refere a indivíduos ou grupos da sociedade que enfrentam condições socioeconômicas desfavoráveis, como a pobreza, a dificuldade de acesso à educação, a dificuldade de acesso a um sistema de saúde, a existência de discriminação social ou racial, por exemplo.

Essas contingências afetam a capacidade do cidadão de obter, em sociedade, renda e riqueza em um nível que garanta o autorrespeito, os impede de alcançar cargos e posições de autoridade e, até mesmo, alguns direitos e liberdades básicos. Assim, Rawls diz que “a interpretação dos bens primários, portanto, é parte integral da justiça como equidade como concepção política de justiça” (RAWLS, 2003, p.85), já que a quantidade de bens primários que determinado cidadão deve ter acesso para usufruir de uma vida plena não é dado acessando uma “doutrina religiosa, política ou moral abrangente” (RAWLS, 2003, p.85) e, sim, comparando as estruturas sociais e analisando a situação fática dos menos favorecidos daquela realidade.

Os menos favorecidos - a quem se destina essencialmente a aplicabilidade do princípio da diferença -, portanto, são aqueles cidadãos que se encontram em uma faixa de renda em que as desigualdades sociais e naturais possuem uma capacidade maior de impactar, de forma negativa, as suas expectativas legítimas de obter os bens primários.

32 POGGE, T. John Rawls: **His life and Theory of Justice**. New York: Oxford University Press, 2007 .

As instituições e políticas justas seriam, por sua vez, aquelas, então, que se orientariam tendo em vista o objetivo de maximizar o bem-estar dos indivíduos dessa faixa de renda, e garantir que esses “menos favorecidos” tenham acesso aos recursos e oportunidades necessários para desenvolver suas capacidades e realizar escolhas livres e informadas. O princípio da diferença, que prioriza os menos favorecidos, é fundamental para a construção de instituições e políticas justas.

Ao finalizar, portanto, o trabalho de apresentação do segundo princípio de justiça de Rawls, apreendendo a dinâmica do *princípio da diferença*, torna-se viável dar mais um passo na visualização desses conceitos com a questão do mérito, já que o filósofo estadunidense defende que os menos favorecidos não são responsáveis pela sua situação desfavorável. Rawls argumenta que a desigualdade é o resultado de instituições e políticas injustas, e não da ação dos indivíduos ou grupos desfavorecidos, como é possível comprovar por meio da própria epígrafe³³ desse trabalho. E, como será trabalhado mais adiante, manter essa dinâmica injusta agredirá o autorrespeito e, como acredita Mark Fisher³⁴, umas das consequências possíveis é criar uma sociedade em que:

Cada membro individual da classe subordinada é encorajado a sentir que sua pobreza, falta de oportunidades, ou desemprego é culpa sua e somente sua. Os indivíduos culparão a si mesmos antes de culparem as estruturas sociais; estruturas que, em todo caso, foram induzidos a acreditar que de fato não existem (são apenas desculpas invocadas pelos fracos). (FISHER, 2020, p.140)

Para Rawls, as instituições e as políticas devem ser reorganizadas de maneira a corrigir as desigualdades que poderiam gerar esses sentimentos destacados por Mark Fisher, garantindo que todos tenham acesso a recursos e oportunidades adequados para realizar suas escolhas de vida. O princípio da diferença é o mecanismo que, de forma mais prática na *teoria da justiça como equidade*, seria utilizado para avaliar a justiça das instituições e das políticas sociais.

Ao finalizar essa subseção, acerca do segundo princípio da justiça, é prudente reforçar, enfim, a função geral desse princípio dentro da teoria rawlsiana. Por meio de suas duas partes, (as desigualdades sociais e econômicas devem observar duas

33 “Podemos rejeitar o argumento de que a organização das instituições é sempre deficiente, porque a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve, inevitavelmente, transportar-se às instituições humanas. De tempos e tempos essa ponderação é apresentada como desculpa para ignorar a injustiça, como se recusar-se a aquiescer à injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte. 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.” (RAWLS, 2016, p.122)

34 FISHER, Mark. **Realismo Capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

condições, ou seja, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades, e, devem beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade) a busca essencial passa a ser a efetivação de uma distribuição mais equitativa dos bens primários. E essa distribuição equitativa garantirá o bem que Rawls considera fundamental: o autorrespeito (RAWLS, 2011). Como diz Michael Wazer³⁵, “os homens e mulheres que não conseguem mobilizar recursos para uma defesa bem-sucedida de seus interesses, ou para fazer vigorar satisfatoriamente seus valores culturais, vivem não apenas com uma sensação de privação, mas de desrespeito” (WALZER, 2008, p.115). Para evitar consequências como essa, corrigindo as desigualdades, os acordantes selecionariam o segundo princípio de justiça.

1.5 O princípio lexicalmente anterior

Após a elaboração dos dois princípios de justiça em sua obra *Uma teoria da Justiça*, Rawls desenvolveu e se aprofundou mais na questão dos bens necessários para que o indivíduo pudesse se integrar em uma sociedade justa. Desta forma, a preocupação em desvelar teoricamente um princípio que trabalhasse a ideia acerca da necessidade de garantir os bens mais básicos do cidadão, se torna premente no pensamento do filósofo estadunidense. Assim, logo na página oito de *O Liberalismo Político*, Rawls teoriza a existência de um princípio lexicalmente anterior ao próprio *primeiro princípio de justiça*, trabalhando a questão jusfilosófica de mínimo existencial (social)³⁶:

Em Liberalismo Político o mínimo social alcançou um patamar considerável na teoria constitucional rawlsiana, pois passou a ser um elemento constitucional essencial, portanto deve estar presente no corpo da carta Política. Outro ponto importante é que o mínimo social torna-se um princípio que precisa ser efetivado antes dos dois princípios de justiça, se em Teoria da Justiça os dois princípios de justiça eram proposições de grande destaque para a teoria da justiça, em Liberalismo Político há uma mudança considerável, pois o primeiro princípio de justiça deve ser antecedido lexicalmente pelo princípio do mínimo social, e como os princípios de justiça devem observar uma ordem lexical, o mínimo social passa a ser um dos requisitos primordiais para o desenvolvimento dos demais princípios, o que leva a crer que sem a garantia desse mínimo toda a estrutura fica comprometida. (FONTENELE, 2018)

35 WALZER, Michael. **Política e Paixão**: rumo a um liberalismo mais igualitário. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008)

36 FONTENELE, Jáder de Moura. **A questão do Mínimo Social em John Rawls**. Porto Alegre, 2018. Disponível em < <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/807> > Acesso em: 14 de fev. 2023.

Desta forma, é possível verificar que a *teoria da justiça como equidade* passa a se assentar sob a ideia da prioridade de atenção às necessidades básicas do cidadão livre e autônomo, para que ele possa, então, ser um sujeito de direitos e exercer as liberdades dentro do quadro de uma sociedade justa. Assim, haveria, em sua teoria, um princípio anterior ao próprio princípio que versa sobre as liberdades básicas (primeiro princípio). E como observa o autor, não haveria “dúvida de que algum princípio desse tipo tem de estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio” (RAWLS, 2011, p.8).

Para compreender a ideia acerca desse princípio lexicalmente anterior aos dois princípios de justiça na teoria rawlsiana, é importante compreender a ideia de um mínimo social/existencial, isto é, deve-se apreender esse conceito e como ele se insere, inicialmente, no campo jurídico para, assim, visualizar como Rawls o absorve e o aplica na *teoria da justiça como equidade*.

A ideia de mínimo existencial está intimamente vinculada ao conceito jusfilosófico de *dignidade da pessoa humana* e à dinâmica do moderno Estado Constitucional, como bem observa Ingo Sarlet³⁷, quando diz que “a dignidade da pessoa humana e o assim chamado mínimo existencial são noções tidas como indissociáveis” (SARLET, 2013), além de se configurarem como conceitos que sempre estarão presentes quando se debate sobre “os fundamentos e objetivos do Estado Constitucional” (SARLET, 2013) e o “papel da Jurisdição Constitucional na esfera da efetivação dos direitos fundamentais e do controle dos atos dos demais órgãos estatais, mas também dos atos da própria jurisdição ordinária” (SARLET, 2013).

Assim, a ideia de *dignidade da pessoa humana* se configura em um dos fundamentos do direito moderno (SARLET, 2013). É a ideia de que todos os indivíduos possuem um valor intrínseco em si que deve ser respeitado, independentemente de suas características, habilidades, conquistas ou posição social, como já visto no pensamento de Rawls.

A discussão conceitual sobre a dignidade humana se confunde com a própria tradição filosófica. Kant, por exemplo, já visualizava o valor da dignidade quando defendia que os indivíduos deveriam ser tratados como fins em si mesmos (SALGADO, 1986). A ideia, portanto, vai evoluindo para abarcar várias dimensões. Ela passa a se vincular, como trabalha Ingo Sarlet em *Dignidade (da pessoa) Humana e os Direitos Fundamentais*

³⁷ SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade (da pessoa) humana, mínimo existencial e justiça constitucional: algumas aproximações e desafios**. Florianópolis, 2013. Disponível em < <https://revistadocejur.tjsc.jus.br/cejur/article/view/24> > Acesso em: 14 de fev. 2023.

na *Constituição Federal de 1988*³⁸, à ideia de respeito à integridade física e psicológica dos indivíduos. Isso significa que não se pode submetê-los a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes, nem privá-los de suas liberdades individuais sem um devido processo legal e estatal. No mesmo sentido, a ideia de dignidade da pessoa humana, passa a se vincular ao reconhecimento do princípio de igualdade perante a lei e o respeito à diversidade cultural, religiosa e sexual, por exemplo. Isso significa que não se pode discriminar pessoas com base em suas características pessoais, e que se deve garantir a elas as mesmas oportunidades e recursos para a realização de seus projetos de vida (ideias que são absolvidas na teoria rawlsiana).

Com essas formulações iniciais, é possível, então, buscar um conceito para a ideia de *dignidade da pessoa humana* que facilite a visualização da ligação entre a dignidade do *ser* e a ideia de um mínimo existencial. Assim, Ingo Sarlet diz que é possível compreender a dignidade da pessoa humana como:

[...] a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida a cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos, mediante o devido respeito aos demais seres que integram a rede da vida. (SARLET, 2015 p.71)

Como elaborado na citação acima, o conceito moderno de *dignidade da pessoa humana* promove a ideia de que cada indivíduo possui, como trabalhado anteriormente, uma qualidade inerente, e única, que o torna merecedor de respeito e consideração da sociedade e do Estado. Isso exigiria, pensando de forma jurídica, um arcabouço legal para assegurar uma série de direitos e deveres que buscariam proteger o indivíduo contra a degradação e a desumanidade, bem como fornecer as condições básicas para uma vida plena em conjunto com os demais cidadãos.

É interessante destacar, como ressaltado anteriormente, que a evolução desses conceitos está, então, vinculada historicamente ao desenvolvimento moderno do Estado Constitucional. Pode-se exemplificar a construção dessa dinâmica, visualizando duas

38 SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade (da pessoa) Humana e os Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

obras do historiador Eric Hobsbawm (*Era dos Extremos*³⁹ e *Rebeldes Primitivos*⁴⁰), quando ele argumenta que o capitalismo industrial do século XIX criou condições precárias de vida para o conjunto dos trabalhadores, resultando em indignidade (HOBSBAWM, 2006). O resultado seria, então, uma luta histórica por direitos e condições de vida melhores, uma luta que pode ser vista como uma busca pela dignidade (HOBSBAWM, 2006), uma vez que os indivíduos passam a exigir o reconhecimento de seu valor como pessoas humanas. Em sua obra *Rebeldes Primitivos*, Hobsbawm trabalha a questão das lutas sociais dos grupos marginalizados, como camponeses, povos indígenas e pessoas escravizadas, salientando a luta e a emergência do debate pela liberdade, mas sobretudo, pela dignidade. Ele destaca como esses movimentos sociais buscaram restaurar a *dignidade humana* por meio da afirmação de sua identidade, cultura e história (HOBSBAWM, 1970).

O Estado Constitucional será o mecanismo político moderno que recepcionará essa luta e buscará positivar as conquistas pela presença da dignidade humana. O constitucionalismo moderno se impõe, como objetivo, concretizar a ideia de *dignidade da pessoa humana*, a ideia de que as contingências que criam as diferenças entre os indivíduos não alteram a existência da dignidade como um valor universal (SARLET, 2013). Seria a formação de um princípio que defende que a dignidade se configura em uma das bases fundamentais do Estado Democrático de Direito e teria uma relação intrínseca com a efetivação dos direitos fundamentais dos cidadãos, como trabalha José Gomes Canotilho em sua obra *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*⁴¹, ou como diz a professora Flávia Piovesan⁴², a dignidade da pessoa humana, com o Estado Constitucional, passa a ser “erigida como princípio matriz da Constituição, imprimindo-lhe unidade de sentido, condicionando a interpretação das suas normas e revelando-se, ao lado dos Direitos e Garantias Fundamentais, como cânone constitucional” (PIOVESAN, 2000, p.54). Desta forma, um valor absoluto passa a estar impresso na ideia de *dignidade da pessoa humana*, e essa ideia deve estar concretizada no campo constitucional de um Estado (seja a constituição escrita ou não).

39 HOBSBAWM, Eric John. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

40 HOBSBAWM, Eric John. **Rebeldes primitivos**: Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

41 CANOTILHO, J. J. Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. Coimbra: Almedina, 2017.

42 PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 4ed. São Paulo: Max Limonad, 2000.

Importante destacar, também, que a efetivação dos direitos fundamentais se relaciona com o próprio conceito de interesse público, sendo este, como diz Martín Haeblerlin⁴³, o elemento nuclear do Estado:

[...] podemos conceituar o interesse público, numa primeira formulação, como o elemento nuclear do Estado que obriga sua ação seja nexa, preferencialmente direto e imediato, da maior realização dos direitos fundamentais, a partir do cumprimento das finalidades de um Estado Democrático de Direito estabelecidas em sua Constituição, sendo esse elemento medida da evolução do estado no sentido do desenvolvimento emancipatório dos seus cidadãos. (HAEBERLIN, 2017, p.246)

A concretização desse princípio norteador (a dignidade do ser) no campo constitucional, portanto, passa pela ideia de garantir um *mínimo existencial* para o indivíduo inserido em uma sociedade justa. Embora seja importante compreender essa ligação entre o Constitucionalismo e a ideia de um mínimo existencial, não se deve inferir que esse mínimo depende de um texto constitucional para positivá-lo, por exemplo. Como diz Sarlet, é importante, para a compreensão dessa dinâmica, termos em mente a ideia de que a “garantia (e direito fundamental) do mínimo existencial independe de expressa previsão constitucional para poder ser reconhecida, visto que decorrente já da proteção da vida e da dignidade da pessoa humana” (SARLET, 2013). Torna-se necessário compreender essa dinâmica, portanto, como uma relação de proteção e promoção, já que cabe ao Estado ser o agente protetor e promotor dos direitos decorrentes da ideia de *dignidade da pessoa humana*.

Tendo por base, então, essa formatação jurídica, seria possível se perguntar: quando se pensa na ideia de um mínimo existencial, do quê se está tratando? Tendo por base a ideia desenvolvida até este ponto, é possível dizer que se está tratando de fatores intrinsecamente vinculados à efetivação dos direitos fundamentais, que se traduzem na efetivação do princípio da dignidade da pessoa humana. Assim, a teorização sobre um mínimo existencial se assenta sobre o conceito jurídico de direitos fundamentais, ou seja, sobre aqueles direitos essenciais à dignidade do ser, independentemente de sua raça, gênero, orientação sexual, religião ou qualquer outra contingência tão bem trabalhada por Rawls.

Buscando, então, a melhor compreensão sobre a ideia de mínimo existencial, e seguindo essa trilha aberta pelos direitos fundamentais, deve-se visualizar esse grupo de direitos não apenas como um conjunto de garantia jurídicas, como visto acima, mas,

43 HAEBERLIN, Martín. **Uma teoria do interesse público**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2017.

também, como defende Ingo Sarlet em outra obra⁴⁴, como um instrumento de transformação social e promotor de condições para uma realidade social digna para o indivíduo (SARLET, 2012). É a ideia de que a proteção dos direitos fundamentais, principalmente os sociais⁴⁵ (WEBER, 2013), não se limita ao campo jurídico, mas envolve também a promoção de políticas públicas e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária (ideia que é essencial para a compreensão do princípio lexicalmente anterior de Rawls). Por isso, no campo jurídico, os direitos fundamentais passam a ser considerados como direitos invioláveis, inalienáveis e imprescritíveis⁴⁶.

Definir, contudo, de forma precisa, o conteúdo que está implícito na ideia de mínimo existencial é uma tarefa que causa divergências, porém, por meio de uma análise histórica, – como aquela, citada anteriormente, que faz Hobsbawm, e que aprofunda, em sua trilogia “As Eras”⁴⁷ - é possível visualizar esse conteúdo muito próximo ao próprio conteúdo dos direitos sociais propriamente ditos. Assim, visualiza-se o conteúdo do mínimo existencial se aproximando da ideia de implementação dos direitos sociais, daqueles direitos que buscam garantir as condições mínimas para uma vida digna em sociedade, buscando assegurar a igualdade de oportunidades e o acesso aos bens e serviços essenciais ao indivíduo. Ou seja, o conteúdo do mínimo existencial é a própria busca pela garantia da dignidade humana por meio da previsão de direitos sociais, que também estão inseridos nos direitos fundamentais.

Assim, antes de visualizar a teoria rawlsiana sobre a ideia de um mínimo existencial, deve-se ter em mente como o conteúdo do mínimo existencial, vinculado aos direitos sociais, se construiu historicamente, para, assim, compreender as bases sobre as quais Rawls trabalhou sua teorização sobre o princípio lexicalmente anterior aos dois princípios de justiça.

Como observa Catarina Botelho em sua obra *Os direitos sociais em tempos de crise ou revisitar as normas programáticas*⁴⁸, as preocupações estatais que fazem surgir as características do que poderíamos chamar de um Estado Social se desenvolvem após

44 SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

45 Para se ter uma ideia acerca do conteúdo dos direitos sociais, é interessante citar o artigo 6º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”.

46 No campo jurídico, isso significa que são direitos que não podem ser violados, transferidos ou perdidos com o tempo.

47 A trilogia “As Eras” é composta pelas obras: **A Era das Revoluções**: 1789-1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, **A Era do Capital**: 1848-1875. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2021 e **A Era dos Impérios**: 1875-1914. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2021.

o advento da Segunda Guerra Mundial. Ou seja, após as agruras da Segunda Guerra verifica-se a evolução da ideia de direitos sociais por meio do debate acerca das responsabilidades dos Estados em relação ao bem-estar social dos cidadãos. A própria perseguição aos judeus e a grupos vulneráveis exigiu uma compreensão mais ampla acerca da ideia de direitos humanos e de como assegurá-los. A Declaração Universal dos Direitos Humanos⁴⁹ é adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, estabelecendo em seu artigo 25, por exemplo, um conjunto de direitos eminentemente sociais:

Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e direito à segurança em caso de desemprego, doença invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, Art.25)

A partir desse momento histórico, os direitos sociais começaram a ser incluídos nas constituições de vários países e em tratados internacionais (BOTELHO, 2015). Toda essa dinâmica está ligada, portanto, à ideia de o que poder estatal deve atuar na esfera comunal para promover os direitos sociais que asseguram a dignidade do indivíduo.

Talvez a aplicabilidade dessa ideia - a atuação do Estado como promotor dos direitos sociais - se expresse, de forma mais visível, no chamado “Estado do Bem-Estar Social” (*welfare state*⁵⁰). Como visto acima, o marco da Segunda Grande Guerra, também, é essencial para compreender a evolução dessa ideia de organização estatal. Como diz Celia Kerstenetzky⁵¹, “o imediato pós-guerra testemunhou a reconstrução de muitos países; o estado do bem-estar contribuiu com os esforços de reconstrução e deles tirou proveito.” (KERSTENETZKY, 2012, p.19). Assim, o desenvolvimento do Estado de Bem-Estar Social foi impulsionado pela necessidade de reconstrução e reestruturação dos países europeus. Nessa dinâmica, surgem, como tarefas imediatas do ente estatal, políticas públicas voltadas para a educação, saúde, assistência social, habitação,

48 BOTELHO, Catarina Santos. **Os direitos sociais em tempos de crise ou revisitar as normas programáticas**. Coimbra: Almedina, 2015.

49 ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em < <https://www.unicef.org> > Acesso em: 17 de fev. 2023.

50 O termo *welfare state* foi elaborado pelo historiador inglês Alfred Zimmern nos anos 1930. Em sua concepção original o *welfare state* não se distinguia da ideia de Estado Democrático de Direito.

51 KERSTENETZKY, Celia Lessa. **O estado do bem-estar social na idade da razão: a reinvenção do estado social no mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

emprego e renda, buscando, por meio da ideia de direitos sociais, garantir a proteção social dos cidadãos e reduzir as desigualdades sociais.

Desta forma, políticas do chamado *welfare state* foram implementadas em diversos países europeus. Essas políticas públicas, de promoção de direitos sociais, foram trabalhadas de formas diversas, observando a realidade do quadro geopolítico de cada nação, mas, em geral, foram baseadas na proteção social, no foco nos serviços sociais públicos e na regulação econômica. A proteção social envolveu a criação de serviços públicos de saúde, educação e assistência social, que buscavam garantir o acesso aos serviços básicos para o conjunto da comunidade, independentemente da condição socioeconômica do cidadão.

Essa nova concepção acerca do papel do ente estatal como promotor dos direitos sociais, como garantidor desses direitos de forma universal, foi gerada por diversos fatores. Esses fatores auxiliam na compreensão acerca do surgimento e desenvolvimento da própria ideia de um mínimo existencial que se vincula aos direitos sociais. Quais seriam esses fatores, então? Vale a citação dessa parte da obra de Celia Kerstenetzky, que denomina esse momento histórico, de proeminência dos direitos sociais, de os “anos dourados” do *welfare state*:

A expansão dos anos dourados é atribuída a fatores diversos: demográficos (não apenas o aumento no número de aposentados, mas o aumento na proporção de idosos na população, usuários intensivos dos serviços de saúde); à prosperidade material que gerou os recursos necessários ao incremento dos programas; à mobilização trabalhista, de partidos socialistas e outras manifestações, como o movimento dos direitos civis nos EUA; ao papel do gasto social na acomodação entre capital e trabalho no consenso do pós-guerra; à crescente densidade e capacidade de mobilização de grupos de interesse em prol de interesses seccionais dentro do estado do bem-estar; às crescentes taxas de urbanização e provisão educacional facilitadoras de mobilização social e política. Mas se as causas são difusas e provavelmente compartilhadas, o crescimento do orçamento social teve o efeito de, se não universalizar, ao menos generalizar a constituency do estado do bem-estar, para além dos pobres e das clássicas clientelas do seguro social.

Assim, os fatores são diversos e difusos e perpassam vários campos, inclusive o político-filosófico, como é o caso do papel desempenhado pelos partidos políticos de viés socialista, como cita a autora. Assim, esses partidos, que surgiram como movimentos operários no século XIX (HOBSBAWM, 1970), passaram a defender a necessidade de

uma intervenção mais forte do Estado na economia e no tecido social, tendo por base a ideia do ente estatal como garantidor e promotor de direitos sociais.

Portanto, para compreender a ideia de um *mínimo existencial* no pensamento rawlsiano e, conseqüentemente, o papel de um princípio lexicalmente anterior aos dois princípios de justiça da *teoria da justiça como equidade*, deve-se ter em mente esse pequeno quadro histórico, jurídico e político-filosófico. Esse quadro evidencia a relação entre a ideia de dignidade da pessoa humana, de mínimo existencial e o desenvolvimento dos direitos sociais. Já que estes últimos buscaram assegurar a todos os cidadãos, de determinada comunidade, o acesso a condições mínimas de vida digna, incluindo alimentação, moradia, saúde, educação, entre outros direitos fundamentais e sociais.

Seria possível, portanto, agora, tratar especificamente da ideia de um mínimo existencial na teoria rawlsiana. Inicialmente, é importante destacar que Rawls não utiliza, em sua obra, a expressão “mínimo existencial” e, sim, “mínimo social”. Portanto, ao se pensar em um conjunto de condições materiais, e institucionais, necessárias para garantir a proteção dos direitos e liberdades básicos dos cidadãos em uma sociedade justa, estaria-se pensando em um “mínimo social” inserido na *teoria da justiça como equidade*. A ideia é, então, a mesma trabalhada pelo conceito de mínimo existencial, ou seja, utilizando categorias rawlsianas: um conjunto de bens primários que deve ser assegurado a cada cidadão para que, essa garantia, viabilize uma vida digna, o que se insere, também, em uma noção político-filosófica de suficiência.

Paula Casal⁵² analisa essa noção político-filosófica de suficiência, isto é, o estudo em busca da compreensão acerca do que seria necessário para garantir uma vida minimamente satisfatória para todos os cidadãos de uma sociedade. Casal trabalha em seu artigo *Why Sufficiently Is Not Enough*, portanto, a ideia de que o ideal de justiça social impõe a necessidade de que cada indivíduo tenha acesso aos recursos materiais e sociais necessários para alcançar um nível aceitável de bem-estar social. Para tanto, a ideia de um mínimo existencial trabalhada por Rawls é, para a autora, essencial para a compreensão dessa noção de suficiência aplicada à filosofia política.

Casal aponta, então, a ideia do *mínimo social* como fundamental para a compreensão da própria *teoria da justiça como equidade*, pois, compartilharia, com essa, o mesmo objetivo central: garantir que todos os cidadãos, de um determinado Estado,

52 CASAL, Paula. **Why Sufficiently Is Not Enough**. In: **Ethics**, 117(2), pp.296-326. Chicago, 2007. Disponível em < <https://doi.org/10.1086/510692> > Acesso em: 22 de fev. 2023.

tenham a oportunidade de viver uma vida digna, independentemente de sua posição social, capacidades ou talentos (CASAL, 2007). A teoria rawlsiana e a ideia de *mínimo social* trariam, em si, a ideia de que a sociedade deveria ser organizada de maneira a garantir que esse mínimo seja garantido a todos, independentemente da distribuição geral de recursos.

Seria possível, neste momento, então, perguntar: qual seria o rol de bens que deveria ser garantido pela ideia de um mínimo existencial (social) em Rawls? Para responder essa pergunta é necessário reforçar as duas concepções de pessoa trabalhadas pelo filósofo estadunidense: a concepção de pessoa como ser humano e como cidadão (RAWLS, 2016). Quando Rawls trabalha a pessoa como um ser humano, a ideia de mínimo existencial abarca os bens básicos vinculados ao bem-estar, ou seja, que garantam, por exemplo, que todos os indivíduos tenham acesso a cuidados de saúde adequados, habitação segura, nutrição adequada e outras condições necessárias para uma vida saudável. Porém, quando trabalha a concepção da pessoa como cidadã, ele está trabalhando uma concepção política de pessoa (RAWLS, 2011) e, portanto, o rol de bens do mínimo existencial se amplia, pois passa a abarcar os bens primários.

Desta forma, para compreender a composição do mínimo existencial, é necessário ter em mente que Rawls “quando trata das pessoas como cidadãs, amplia o conteúdo do mínimo existencial para além das condições materiais básicas” (WEBER, 2013, p.7). Na teoria rawlsiana, portanto, o conteúdo do mínimo existencial abarca um conjunto de bens primários e, como diz o filósofo estadunidense a “lista de bens primários depende, é claro, de uma variedade de fatos gerais sobre as necessidades normais de cuidados e aptidões humanas” (RAWLS, 2003, p.82), portanto, não é uma lista taxativa. Porém, para o presente estudo, é possível apreender a ideia de que o mínimo existencial, em Rawls, abarca aquele rol de bens que garantem mais do que as condições materiais básicas, incluindo, também, algumas condições para o exercício da autonomia do indivíduo em uma sociedade bem-ordenada. Pois, como diz Rawls, o mínimo social “cobre pelo menos as necessidades básicas essenciais para uma vida decente, e provavelmente mais” (RAWLS, 2003, p.183). Esse “mais” pode ser compreendido dentro da necessidade do indivíduo de participar da sociedade como cidadão, pois “abaixo de um certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais” (RAWLS, 2011, p.213). O rol de bens da ideia de mínimo existencial (social) abarcaria,

portanto, “os direitos e liberdades básicos vinculados aos bens primários, uma lista que inclui direitos e liberdades fundamentais, oportunidades institucionais e prerrogativas de cargos e posições ocupacionais, além de renda e riqueza” (RAWLS, 2011, p.213), incluindo, inclusive, as bases sociais do autorrespeito.

Assim, torna-se possível finalizar essa subseção acerca do princípio lexicalmente anterior aos dois princípios de justiça de Rawls, compreendendo os dois princípios de forma holística e visualizando um princípio anterior que, nas palavras de Rawls, prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos. Essa dinâmica requererá, na teoria rawlsiana, que as instituições sociais sejam organizadas de tal forma que viabilizem uma sociedade justa e igualitária que garanta a igualdade básica de liberdades e direitos para todos os seus membros, enquanto permite algumas desigualdades, desde que elas beneficiem os menos favorecidos da sociedade.

O mínimo social se revestirá, então, em uma ferramenta para a aplicabilidade do princípio lexicalmente anterior que prescreve a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos. Isso será possível por meio de um conjunto básico de direitos, liberdades e oportunidades que devem ser garantidos, pelo Estado Constitucional, a todos os membros da sociedade, independentemente de suas circunstâncias pessoais, econômicas ou sociais. Como diz Samuel Freeman, o mínimo social é “um elemento essencial da constituição que não pode ser infringido pela legislação promulgada democraticamente” (FREEMAN, 2016, p.139), pois é essencial para assegurar a própria dignidade da pessoa humana.

Desta forma, enfim, os dois princípios de justiça buscariam viabilizar uma sociedade justa e igualitária, em que as pessoas teriam acesso a um conjunto básico de liberdades e direitos, incluindo liberdades políticas, liberdades pessoais e direitos iguais à proteção da lei. Além disso, as desigualdades sociais e econômicas só poderiam ser compreendidas como justas se elas fossem organizadas de forma a beneficiar os menos favorecidos da sociedade, observando o autorrespeito. Essa dinâmica, contudo, para se viabilizar pressupõe a ideia de um mínimo social. Portanto, segundo o pensamento de Rawls, esse mínimo social (existencial) se reveste em um princípio, anterior, que busca a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, para que, assim, esses cidadãos tenham a capacidade de viver de acordo com o conjunto de direitos e liberdades políticas vinculadas aos dois princípios de justiça.

1.6 A orquestra *rawlsiana*

Ao final dessa primeira parte, busca-se apreender os pontos centrais da *teoria da justiça como equidade* para o enfrentamento do problema do presente estudo, o que proporcionará, acredita-se, compreender a crítica específica de MacIntyre para, no terceiro capítulo, propor a questão do mérito como ponto de interseção no diálogo entre os dois autores. Esta última parte, portanto, busca compreender como se estrutura a ideia de sociedade justa no pensamento de Rawls.

Partir-se-á da premissa de que a ideia de sociedade em Rawls proporcionará o início de uma via de diálogo com o pensamento de MacIntyre, por conta de suas características formadoras que trabalham a questão do pluralismo e da cooperação. Assim, almeja-se compreender como se estrutura uma sociedade em que as instituições sociais e políticas seriam organizadas de tal maneira que viabilizassem as oportunidades e benefícios de forma equitativa entre os membros da comunidade. Isto é, busca-se visualizar a questão da cooperação como um fator essencial para que a sociedade funcione de forma justa e equitativa.

Para nortear o estudo sobre as características da sociedade justa no pensamento de Rawls, acredita-se que uma passagem extraída de *O Liberalismo Político*, embora extensa, seja essencial. Essa passagem oferece, por meio de uma analogia, a ideia subjacente de união social que encontraremos em uma sociedade justa que tem, como fundamentos, a cooperação e, até mesmo, a ideia de fraternidade. Assim, diz o filósofo estadunidense na *Parte Três, Conferência VIII, § 6*:

Para ilustrar a ideia de união social, imaginemos um grupo de músicos talentosos, todos com os mesmos talentos naturais e que, portanto, poderiam ter aprendido a tocar igualmente bem qualquer instrumento da orquestra. Por meio de longo aprendizado e muita prática, tornaram-se altamente proficientes no instrumento que adotaram, reconhecendo que as limitações humanas exigem isso. Eles nunca chegaram a ser competentes o suficiente em muitos instrumentos, muito menos chegaram a tocar todos os instrumentos. Neste caso especial, em que os talentos naturais de todos são idênticos, o grupo realiza, mediante a coordenação das atividades entre pares, a mesma totalidade de capacidades que se encontra latente em cada um individualmente. Mas mesmo que esses dons musicais naturais não sejam iguais e difiram de uma pessoa para outra, um resultado similar pode ser alcançado, desde que eles sejam apropriadamente complementares e coordenados de maneira adequada. Em ambos os casos, as

peças precisam uma das outras, pois é só mediante a cooperação ativa com os outros que o talento de cada um em particular pode se realizar, e isso, em grande medida, graças aos esforços de todos. O indivíduo só pode ser completo nas atividades de união social. (RAWLS, 2011, p.381)

Na analogia acima, portanto, a orquestra representaria uma união social. Assim como em uma orquestra, onde cada músico tem um papel a desempenhar na reprodução de uma obra musical, a sociedade requereria a cooperação entre seus membros para alcançar um estágio de justiça. A ideia que Rawls busca passar é a de que a *teoria da justiça como equidade* requer que todos os membros de uma sociedade justa cooperem uns com os outros, contribuindo com suas habilidades e recursos para o desenvolvimento sustentável da sociedade. Isso significa que cada indivíduo deve estar disposto a fazer a sua parte e respeitar os princípios de justiça selecionados. Nesta analogia da orquestra, a cooperação, portanto, seria representada pela harmonia criada pelos diferentes instrumentos tocando juntos em sincronia, o que só será possível na medida em que cada músico desenvolva suas notas corretamente e respeite a partitura. Da mesma forma, na sociedade justa, a cooperação depende da disposição de cada cidadão para cumprir a sua parte na divisão do trabalho e respeitar os princípios da *teoria da justiça como equidade*.

Porém, para que essa analogia com a orquestra se torne possível, em uma sociedade formada por pessoas com diferentes concepções de bem, para que se obtenha harmonia, é necessário reconciliar o indivíduo com a sociedade (RAWLS, 2003). Essa é, inclusive, uma das tarefas da filosofia política que Rawls, em sua obra *Justiça como Equidade*, destaca do pensamento de Hegel (RAWLS, 2003). Assim, para compreender como se estrutura a sociedade no pensamento de Rawls, é necessário apreender um pouco mais a ideia de *consenso sobreposto* em sua teoria, pois, para que a analogia da orquestra se viabilize é necessário que diferentes concepções de bem estejam em harmonia como os instrumentos musicais.

Como já trabalhado no início desse estudo, a dinâmica contratualista de Rawls tem como corolário a prioridade do justo sobre o bem. Essa prioridade implica que, após a seleção dos dois princípios de justiça, a sociedade opera sobre bases de aceitação da premissa de que existe um ideal de justiça comum, e compartilhado, que se diferencia do ideal de bem personalístico. Essa noção sobre o *justo* é resultado, por sua vez, de um consenso aplicado em meio às doutrinas morais razoáveis (RAWLS, 2011). E como dito, uma das tarefas da filosofia política seria reconciliar o indivíduo com a sociedade. Como

lembra Rainer Forst, Rawls diz que essa reconciliação é um grande bem, “à medida que existe uma congruência entre o que é bom subjetivamente e o que é justo moralmente, como algo apropriado à natureza social dos seres humanos” (FORST, 2010).

Assim, para que alcançar a analogia da orquestra enquanto uma sociedade bem-ordenada é necessário um consenso entre cidadãos que possuem concepções de bem diversas e, conseqüentemente, defendem diversas e diferentes doutrinas de pensamento abrangentes (RAWLS, 2003). Esse ponto, aliás, esclarece a diferença entre uma comunidade e uma sociedade no pensamento rawlsiano:

Acredito que uma sociedade democrática não é e não pode ser uma comunidade, entendendo por comunidade um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente. O fato do pluralismo razoável, que caracteriza uma sociedade com instituições livres, torna isso impossível. Esse fato consiste em profundas e irreconciliáveis diferenças nas concepções religiosas e filosóficas, razoáveis e abrangentes, que os cidadãos têm do mundo, e na ideia que ele têm dos valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana. (RAWLS, 2003, p.4)

Assim, na teoria rawlsiana sobre a sociedade democrática, a sociedade bem-ordenada não se confundiria com uma comunidade, já que as sociedades modernas e complexas se caracterizam pelo pluralismo das concepções de bem e de doutrinas morais, isto é, na sociedade moderna existiriam ideais religiosos, filosóficos e morais, que inviabilizariam, por completo, a existência de uma doutrina abrangente que una todos em torno de uma cosmovisão, como a existente em determinadas comunidades.

Para Rawls a liberdade para conceber um ideal de bem, e empreender esforços para a sua realização, seria um dos fundamentos de uma sociedade bem-ordenada. Assim, ter por objetivo a elaboração de uma doutrina abrangente que abarque uma única visão de mundo seria, justamente, a antítese dessa marca fundamental da ideia de sociedade. Ou seja, a meta que uma sociedade bem-ordenada se impõe de garantir a justiça como equidade nas relações entre os cidadãos, respeitando a diversidade das concepções particulares de bem, é o que a diferencia de uma comunidade. Desta forma, a sociedade oferece o que a comunidade não pode oferecer: condições para que os cidadãos possam perseguir suas concepções de bem, sem que uma doutrina abrangente os force a adotar uma visão única.

O *consenso sobreposto* é o mecanismo que viabiliza essa possibilidade de a sociedade rawlsiana conviver com o fato do pluralismo das doutrinas morais. Essa dinâmica se torna possível tendo em vista a formação de uma concepção de justiça que será compartilhada socialmente. Como diz Rainer Forst, no consenso sobreposto “as doutrinas éticas abrangentes ‘razoáveis’ aceitam a estrutura básica de sua sociedade com base numa concepção compartilhada de justiça política e social” (FORST, 2010, p.123), ou seja, partindo da premissa do pluralismo existente, essa aceitação, de que fala Forst, se realiza por meio de um consenso em relação à concepção de justiça que deve ser adotada em sociedade.

Importante destacar, como faz Forst na citação acima, que a ideia de um consenso sobreposto só se realizará quando o pluralismo se verifica entre doutrinas morais que sejam razoáveis. Ou seja, seguindo a teorização de Rawls em *O Direito dos Povos*⁵³, as doutrinas morais se mostrariam razoáveis quando estivessem de acordo com uma sociedade baseada em um regime democrático constitucional e subordinadas ao arcabouço legislativo desse regime (RAWLS, 2019). Desta forma, “o consenso está relacionado a essas doutrinas, ou seja, não diz respeito a um ‘pluralismo em si’, mas a um ‘pluralismo razoável’” (WEBER, 2013, p.149). O próprio consenso sobreposto é, então, segundo o filósofo estadunidense, um *consenso sobreposto razoável*, pois se assenta sobre essa teorização acerca da razoabilidade das doutrinas morais abrangentes que se encontram em sociedade.

Assim, antes de compreender como a orquestra se organiza, deve-se compreender como ela se mantém harmônica. A harmonia é, portanto, resultado do *consenso sobreposto*, pois, este se configura no fundamento para a garantia de estabilidade em uma sociedade que é pluralista, ou seja, que possui diferentes concepções de *bem* em seu interior. Mais uma vez se visualiza a estruturação político- liberal da predominância do *justo* sobre o *bem*.

A preocupação de Rawls, enfim, ao teorizar sobre o *consenso sobreposto* é, justamente, essa: manter a harmonia da orquestra filarmônica, ou seja, manter a estabilidade da sociedade. Essa estabilidade será mantida por meio do consenso que, por sua vez, é alcançado dentro da dinâmica da razão pública.

53 RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

Como diz Samuel Freeman, “para Rawls a ideia de razão pública é essencialmente uma característica de uma sociedade democrática⁵⁴” (FREEMAN, 2016 p.345, tradução nossa). Assim, devemos compreender a razão pública como um instrumento público de justificação das políticas públicas em uma sociedade democrática. Para o filósofo estadunidense, a razão pública se configuraria em uma dinâmica pública de teorização que se baseia nos princípios políticos que são aceitáveis para todos os cidadãos, não tendo em conta as convicções religiosas ou filosóficas, por exemplo, desses mesmos cidadãos. Essa dinâmica pública buscaria oferecer a possibilidade de se viabilizar o consenso político na sociedade democrática, pois a razão pública se fundamentaria em um conjunto de valores compartilhados, tais como a ideia de liberdade, de tolerância, o reconhecimento da igualdade política como um valor, e a busca pela justiça.

A razão pública, fundamentada por esses valores compartilhados e, mais profundamente, pelos princípios compartilhados de justiça, possui, por sua vez, uma aplicabilidade real, e tangível, já que é a base para a elaboração das leis e do processo de reestruturação do texto constitucional. É o que elabora Rawls em *O Liberalismo Político*, quando diz que “em uma sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, exercem poder político supremo e coercitivo uns sobre os outros ao aprovar leis e emendar sua Constituição” (RAWLS, 2011, p.252). Assim, como teoriza o filósofo estadunidense, o ideal de uma razão pública é o complemento (Rawls, 2011) da própria ideia de democracia e de constitucionalismo.

Enfim, para a compreensão que se busca acerca da ideia de sociedade em Rawls, é importante destacar esse ponto fundamental: em meio a uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, a *teoria da justiça como equidade*, por meio dos seus princípios e sua concepção política de justiça, viabiliza uma sociedade bem-ordenada que poderá ser estável e politicamente harmônica (para voltarmos à analogia da orquestra), pois se fundamentará em uma razão pública que, por seu turno, harmonizará os cidadãos em torno de uma ideia de civilidade, como diz Rawls nessa passagem:

Uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política, engendra um ambiente propício a que seus cidadãos adquiram um senso de justiça que os predispõem a cumprir com seu dever de civilidade e sem que sejam gerados fortes interesses contrários a isso. (Rawls, 2011, p.298)

54 “[...] para Rawls la idea de razón pública es esencialmente una característica de una sociedad democrática”

A pequena passagem acima, portanto, oferece a ideia da estrutura em que operará a sociedade rawlsiana, já que a chamada sociedade bem-ordenada, isto é, uma sociedade que é organizada de forma justa e que opere de acordo com os princípios de justiça da *teoria da justiça como equidade*, tenderá a construir um ambiente em que as pessoas seriam incentivadas a se comportar de maneira civilizada e com base no ideal político de justiça. Esse ponto é a base dessa concepção de uma sociedade bem-ordenada. Já que essa dinâmica só se tornará possível porque a sociedade rawlsiana estabelece, justamente, a concepção política de justiça, um conjunto de ideias e princípios políticos que orientariam o funcionamento da sociedade. Assim, os cidadãos dessa sociedade buscarão “cumprir com seu dever de civilidade” (RAWLS, 2011), sendo motivados a adquirir um ideal político de justiça em meio à pluralidade de valores e de concepções de bem. Esse ideal de civilidade é incentivado pela própria estrutura da sociedade e pela sua concepção política, que busca promover a liberdade e a igualdade, como resultado da sua concepção de justiça.

Tendo em mente, portanto, a ideia do consenso sobreposto e da razão pública, é possível apreender a estrutura da sociedade bem-ordenada, isto é, a estrutura e a operacionalidade da orquestra. Resta, por fim, a compreensão de um ponto que se mostrará essencial para o problema deste estudo, pois tentará dialogar com as críticas de MacIntyre na terceira parte do trabalho: a ideia “da sociedade como sistema equitativo de cooperação” (RAWLS, 2003, p.34). *Como a orquestra se organiza para executar a peça musical?*

Ao finalizar essa parte do trabalho, retorna-se, então, à analogia com a orquestra. Para responder à pergunta do parágrafo anterior, é possível dizer que a cooperação é a base organizacional de uma orquestra, pois é essencial para o funcionamento harmonioso de seu conjunto. Cada músico deve trabalhar em conjunto para produzir os acordes de determinada obra musical de uma forma coesa e harmônica, estando, esse conjunto, organizado de forma que cada músico tenha um papel bem definido e possa alcançar a excelência no desenvolvimento desse papel.

Quando Rawls utiliza a analogia musical ele especifica que a orquestra é uma “união social” e que a sociedade seria uma união social de uniões sociais (RAWLS, 2011), portanto, seria válida a analogia, pois a orquestra e a sociedade bem-ordenada teriam a

mesma estrutura de funcionamento baseada na cooperação. Essa estrutura de funcionamento se viabilizaria por conta de três aspectos específicos da natureza social:

O primeiro aspecto é a complementaridade entre os diferentes talentos humanos, que possibilita os muitos tipos de atividades humanas e suas diferentes formas de organização. O segundo aspecto é que aquilo que somos capazes de ser e fazer vai além daquilo que podemos fazer e ser em uma única vida, e essa é a razão pela qual dependemos dos esforços cooperativos dos outros não apenas para obter os meios materiais de bem-estar, mas também para realizar o que poderíamos ter sido e feito. O terceiro aspecto é nossa capacidade de possuir um senso efetivo de Justiça, que pode ter por conteúdo princípios de justiça que incluam uma noção apropriada de reciprocidade. (RAWLS, 2011, p.381)

Importante, aqui, se deter um pouco mais no primeiro aspecto (que será central para compreender, posteriormente, como a teoria rawlsiana poderá responder à crítica de MacIntyre). Esse primeiro aspecto enfatiza a importância da diversidade e da complementaridade dos talentos individuais em uma sociedade bem-ordenada. Esse aspecto é a base de defesa da ideia de que essa sociedade - formada pela união de uniões sociais, composta por cidadãos com diferentes habilidades, talentos e interesses - possibilitaria a realização do caminho individual, da realização pessoal de um bem escolhido. Esse primeiro aspecto revela, como enfatiza Amartya Sen⁵⁵, que a sociedade rawlsiana não é uma sociedade homogênea em talentos e desejos individuais, e que esse fato, a existência dessa diversidade, seria o fator de desenvolvimento e evolução sociais (SEN, 2000), pois permitiria a criação e o desenvolvimento de novas atividades, a junção de habilidades múltiplas para a resolução de objetivos comuns existentes em sociedades diversificadas e complexas.

Já o segundo aspecto complementa o primeiro, pois ele trabalha a ideia de que seres são limitados em suas habilidades e capacidades individuais e, por isso, precisariam da cooperação dos outros para alcançar os objetivos e realizar a sua concepção de bem. Como diz Sandel, “Rawls propõe que lidemos com esses fatos aceitando compartilhar nosso destino com o próximo” (SANDEL, 2020, p.204). Por essa ideia, os indivíduos enxergariam suas capacidades limitadas pelo tempo e pelas circunstâncias em que nascem. Assim, não seria exequível realizar e atingir cada potencial individualmente, e com o tempo que se tem à disposição em cada jornada efêmera da vida. Porém, a cooperação seria o remédio para essas limitações individuais,

55 SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ou seja, a interação e a ajuda mútua potencializariam as capacidades e maximizariam o tempo de cada um.

Por fim, o terceiro aspecto está vinculado à dinâmica contratualista da seleção dos princípios de justiça, pois enfatiza que, em uma sociedade bem-ordenada, o senso de justiça é fundamental para o convívio social, pois viabiliza a ideia de que os indivíduos devem respeitar o direito e o interesse de outrem. Nesta teoria da sociedade rawlsiana, o senso de justiça é compartilhado, pois é derivado dos princípios de justiça, que incluem uma noção adequada de reciprocidade e, como diz Rainer Forst, operam “segundo regras reconhecidas universalmente, para a vantagem geral da sociedade como um todo” (FORST, 2010, p.34). Assim, esse terceiro aspecto, trabalha a ideia de que os componentes de uma sociedade bem-ordenada devam primar por um tratamento recíproco baseado na justiça e na equidade, em relação aos direitos, deveres e benefícios que cada um recebe da sociedade. Sendo essa dinâmica - fundamental para a construção de uma sociedade justa e igualitária – possível, tendo em vista que os princípios de justiça da *teoria da justiça como equidade* “são compatíveis com a natureza social dos seres humanos” (FORST, 2010, P.34).

Para Rawls, então, uma sociedade justa seria aquela em que a estrutura básica estivesse fundamentada de forma a observar a liberdade, a igualdade e a justiça. Seguindo os princípios de justiça, a sociedade seria a configuração da ideia de que as desigualdades sociais e econômicas só podem ser justificadas se beneficiarem os menos favorecidos (RAWLS, 2003) e, portanto, devem ser estruturadas de forma a atender às necessidades desses indivíduos, por meio de um sistema cooperativo. Isso ocorre porque a sociedade é compreendida como um sistema equitativo de cooperação, onde todos os membros trabalham juntos para alcançar os objetivos, enquanto respeitam as liberdades individuais e os direitos sociais/fundamentais dos demais.

Essa cooperação é entendida em todos os níveis sociais, já que a cooperação seria necessária para a construção e manutenção de instituições sociais justas, como um sistema de saúde e educação, por exemplo (questões fundamentais para garantir a igualdade de oportunidades e a proteção dos direitos individuais). Além disso, Rawls argumenta que a cooperação também ocorre no âmbito da política, onde as pessoas se envolvem em discussões e deliberações democráticas para alcançar consenso sobre as políticas públicas que afetam a sociedade como um todo (RAWLS, 2011).

Por fim, em um outro exemplo da plenitude dessa cooperação, o filósofo estadunidense também defende que ela ocorre no âmbito econômico: “o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória” (RAWLS, 2016, p.123). Visualiza-se, aqui, a analogia da orquestra; já que na sociedade as pessoas trabalham juntas para produzir bens e serviços que beneficiem toda a sociedade, e o princípio da diferença buscaria uma regulação que viabilizasse uma distribuição justa dos recursos e das oportunidades (RAWLS, 2016), de forma a minimizar as desigualdades sociais e econômicas.

Para encerrar a primeira parte do presente estudo, e buscando apresentar os pontos que podem proporcionar o diálogo com o pensamento de MacIntyre, é importante destacar a ideia de fraternidade no pensamento de Rawls. A hipótese é que a questão da fraternidade está, essencialmente, vinculada à estrutura da sociedade bem-ordenada, pois se relaciona de forma fundamental com a ideia de cooperação social. A ideia de fraternidade, como diz Samuel Freeman, parece não ser um valor “que receba muita atenção nas sociedades capitalistas democráticas; desempenha um papel mais substancial como a ideia similar de solidariedade” (FREEMAN, 2016, p.188, tradução nossa). Assim, pode parecer estranho buscar essa ideia dentro da estruturação de sociedade rawlsiana, porém, ela está lá, ao se visualizar o *princípio da diferença* e suas consequências sociais.

Rawls estava consciente dessa estranheza que poderia surgir ao se trabalhar a questão da fraternidade como um princípio inerente à sociedade bem-ordenada cooperativa. Em *Uma Teoria da Justiça*, o filósofo estadunidense refletiu sobre a crença, que pode surgir, de que a questão da fraternidade não se põe no debate político, diz o autor:

As vezes se acredita que o ideal de fraternidade envolve laços de sentimento e afeição que não seria realista esperar que existisse entre os membros da sociedade em geral. E esse é, de certo, mais um motivo para relativa omissão desse ideal na teoria democrática. Muitos acham que ele não tem lugar nas questões políticas. Contudo, se for interpretado como um princípio que abarca os requisitos do princípio de diferença, não é uma concepção impraticável. Pois de fato parece que as instituições e as políticas que mais confiantemente consideramos justas atendem as exigências da fraternidade, pelo menos no sentido em que as desigualdades permitidas por tais instituições e políticas contribuem para o bem estar dos menos favorecidos. (RAWLS, 2016, p.127)

Nessa passagem, portanto, Rawls sugere que, no debate político filosófico, pode surgir, com frequência, a ideia de que o conceito de fraternidade é irrealista para aplicação em sociedades democráticas. Isso pode ocorrer, então, devido à crença de que esse ideal de fraternidade envolva um tipo de relação afetiva que não seria razoável esperar de todos os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Porém, o filósofo estadunidense argumenta que a fraternidade pode ser compreendida como um princípio que incorpora as consequências práticas do *princípio da diferença*. Assim, instituições e políticas, que se visualiza como justas, podem atender às exigências de um ideal de fraternidade, desde que as desigualdades permitidas por essas instituições contribuam para o bem-estar dos menos favorecidos, em consonância, portanto, com o referido *princípio da diferença*. Portanto, a *teoria da justiça como equidade* trabalha com a ideia de que a fraternidade teria viabilidade dentro da teoria democrática moderna, e não apenas como uma questão teórica.

Foi dito mais acima que esse ponto, a questão da fraternidade é essencial para o enfrentamento do problema deste estudo pois contribuirá para a viabilidade do diálogo com o pensamento de MacIntyre. Essa ideia pode ser melhor compreendida na sequência da própria exposição que Rawls faz da aplicabilidade do conceito de fraternidade em *Uma Teoria da Justiça*. Rawls, assevera, então, que a fraternidade está vinculada aos princípios de justiça (por conta de sua aplicação dentro do princípio da diferença, como visto) e que “parece evidente, à luz dessas observações, que a interpretação democrática dos dois princípios não conduzirá a uma sociedade meritocrática” (RAWLS, 2016, p.127). Esse ponto será retomado no terceiro capítulo, mas dependerá, para a sua compreensão, do estudo que se fez até aqui.

Desta forma, compreende-se a fraternidade como um dos valores fundamentais da sociedade bem-ordenada, como uma das escalas essenciais da partitura da orquestra. O princípio da fraternidade é visto como um valor complementar à liberdade e à igualdade, que são os outros dois valores centrais da *teoria da justiça como equidade*. Rawls diz, mesmo, que:

Ao aceitá-lo, podemos associar as ideias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade à interpretação democrática dos dois princípios de justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade ao princípio da diferença. (RAWLS, 2016, p.127)

Para Rawls, compreendendo os dois princípios de forma democrática, como ele enfatiza, a fraternidade se referiria ao senso de solidariedade e compromisso comum que deve existir entre os membros de uma sociedade justa. Esse senso de fraternidade é importante porque ele ajuda a garantir a cooperação e a colaboração entre os indivíduos, que são necessárias para a construção de uma sociedade justa e estável.

O filósofo estadunidense enfatiza que a fraternidade não deve ser vista como uma obrigação moral, mas sim como um valor que deve ser incentivado e cultivado por meio de políticas e instituições sociais. É o que ele enfatiza quando dá o exemplo da sistemática da educação:

Assim, por exemplo, os recursos para a educação não devem ser alocados apenas ou obrigatoriamente segundo seu retorno em estimativas de capacidades produtivas treinadas, mas também segundo seu valor para o enriquecimento da vida pessoal e social dos cidadãos, incluindo-se nisso os menos favorecidos. (RAWLS, 2016, p.128)

O princípio da fraternidade, então, deve ser incentivado em sociedade, por exemplo, pela educação. A educação é crucial para a elaboração e fortalecimento de uma cultura de cooperação e colaboração entre os cidadãos. Na sociedade rawlsiana a educação deve proporcionar não apenas o aprendizado de habilidades técnicas (FREEMAN, 2016), mas também valores éticos e sociais, que ajudem a construir uma sociedade mais justa e solidária (para ressaltar um dos sinônimos para fraternidade citado de Freeman anteriormente). As políticas públicas devem ser projetadas, assim, para incentivar a solidariedade e a cooperação entre os indivíduos (RAWLS, 2016).

Para o enfrentamento do problema, portanto, o ponto inicial é a compreensão acerca do funcionamento dessa orquestra que é a sociedade cooperativa rawlsiana. Seria possível, assim, visualizar até esse momento, que a sociedade rawlsiana resulta diretamente de sua dinâmica neocontratualista que, por meios dos mecanismos que foram vistos, torna possível a seleção dos dois princípios de justiça – sem esquecer do princípio lexicalmente anterior – que servirão de base fundamental para a estrutura básica da sociedade, o que implicará em uma sociedade cooperativa.

Essa ideia de uma sociedade compreendida como uma organização democrática, e voluntária, de pessoas que se encontram unidas em busca de superar as desigualdades naturais e sociais e garantir que todos os membros da sociedade tenham acesso às

mesmas oportunidades e recursos, proporciona a construção de um sentido de justiça que permeará a sociedade como um todo. A ideia de cooperação, portanto, está diretamente ligada à ideia de uma sociedade justa em Rawls, pois a questão da cooperação pode ser compreendida como uma condição necessária para a construção da sociedade bem-ordenada que, partindo sempre dos dois princípios de justiça, respeita as liberdades básicas de cada indivíduo e promove a igualdade e a justiça social.

Como será trabalhado no Capítulo II do presente estudo, defende-se, aqui, a ideia de que a problemática do mérito se vincula diretamente a este conceito de sociedade compreendida como uma orquestra filarmônica. E esse ponto, acredita-se, será a base para compreender o mérito como elemento facilitador para o diálogo entre Rawls e MacIntyre, como base para responder às críticas comunitaristas de Alasdair MacIntyre. Porém, para isso, é necessário compreender, e apreender, quais são essas críticas e qual é o substrato teórico que auxiliará para que elas sejam elaboradas. É o que será proposto na próxima seção do nosso estudo.

Para então, no capítulo final do presente estudo, trabalhar a ideia central que, aqui, é defendida: a ideia de que a teorização de Rawls acerca do mérito – e as consequências teóricas acerca dessa visão não meritocrática – oferecem um campo de diálogo com o pensamento de MacIntyre. Acredita-se que a consequência dessa teorização não meritocrática, da *teoria da justiça como equidade*, implicará em uma dinâmica de cooperação comunitária. Como observa Sandel, quando trabalha a questão da não existência do mérito como base da justiça em Rawls, dos talentos pessoais e do resultado desses talentos, e diz que as “recompensas que tais aptidões acumulam no mercado pertencem à comunidade como um todo” (SANDEL, 2020, p.194).

Acredita-se, portanto, que a compreensão das consequências que a teorização acerca da questão do mérito produz na filosofia política de Rawls, também, produz um campo de diálogo com o pensamento de MacIntyre. Portanto, busca-se compreender e apreender as críticas de MacIntyre ao pensamento de Rawls para, em seguida, aprofundar o estudo acerca do modo como a questão do mérito se insere na *teoria da justiça como equidade*.

CAPÍTULO 2 – A CRÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE AO LIBERALISMO DE RAWLS

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior a parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nenhum pé nem mão, exceto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão desse gênero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. Ora, todas as coisas definem-se pela sua função e pela suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa mas apenas que tem o mesmo nome. É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação a cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um Deus. (ARISTÓTELES, 1998, p.54)

2.1 A questão da moralidade contemporânea

A segunda parte do trabalho se inicia, não por acaso, com uma citação de Aristóteles, pois o começo da teorização de MacIntyre, que interessará para compreender a crítica pontual ao liberalismo de Rawls, está fundamentada na filosofia de Aristóteles e, posteriormente, em Tomás de Aquino. O objetivo do segundo capítulo, então, como definido na apresentação, é abordar a crítica de MacIntyre a Rawls a partir da caracterização macintyreana do sujeito atomizado, que ele vê como resultado do liberalismo moderno. Essa crítica se concentra na valorização excessiva da autodeterminação do sujeito, em detrimento das premissas comunitárias que ele retira, ou vislumbra inicialmente, justamente, em Aristóteles. Para entender essa crítica de forma mais aprofundada, será necessário compreender como MacIntyre entende a formação do sujeito, o que perpassa pela sua apreensão das ideias de Aristóteles e Tomás de Aquino, principalmente. Para alcançar esse objetivo, então, busca-se, inicialmente, esclarecer os

principais conceitos da ética das virtudes de MacIntyre, que serão úteis para a apreensão de seu viés crítico.

Deve-se iniciar o estudo, acerca do pensamento de MacIntyre, o inserindo na *Ética das Virtudes*, mais especificamente na vertente da filosofia moral da Inglaterra do século XX, devedores dos diálogos de Platão e das obras de Aristóteles, como salienta Rosalind Hursthouse⁵⁶:

No Ocidente, os pais fundadores da ética da virtude são Platão e Aristóteles, e no Oriente ela remonta até Mêncio e Confúcio. Esta abordagem persistiu como dominante na filosofia moral ocidental pelo menos até o Iluminismo, sofreu um eclipse momentâneo durante o século XIX, mas ressurgiu na filosofia anglo-americana no final dos anos 1950. Foi anunciado pelo famoso artigo de Anscombe (1958), *Modern Moral Philosophy*, que cristalizou uma crescente insatisfação com as formas de deontologia e utilitarismo então prevalecentes. Nenhuma delas, naquela época, prestou atenção a uma série de tópicos que sempre figuraram na tradição da ética da virtude - virtudes e vícios, motivos e caráter moral, educação moral, sabedoria moral ou discernimento, amizade e relações familiares, um conceito profundo de felicidade, o papel das emoções em nossa vida moral e as questões fundamentalmente importantes sobre que tipo de pessoa devemos ser e como devemos viver. (HURSTHOUSE, 2018, p.21)

Essa vertente filosófica, portanto, abarca uma gama diversa de autores, como Gertrude Anscombe, Philippa Foot, a já citada Rosalind Hursthouse, Edmund D. Pellegrino e David C. Thomasma, entre outros. Esse movimento pode ser compreendido como um diálogo crítico ao utilitarismo e ao emotivismo, principalmente à ideia básica do utilitarismo que defendia que a moralidade de uma ação deveria ser avaliada com base em seu resultado. Já à crítica ao emotivismo se baseava na constatação de que, para o emotivismo, os juízos morais seriam meras expressões de sentimentos pessoais e não podiam ser objetivamente avaliados.

Porém, antes de compreender como o estudo de MacIntyre se desenvolve por meio do conceito de virtude, é importante compreender a questão da moralidade contemporânea como objeto de crítica em seu pensamento. Inicia-se, portanto, o estudo, sobre a crítica de MacIntyre ao liberalismo de Rawls, por meio dessa questão, pois ela fornece a base para a apreensão do ponto central acerca da fragmentação da vida social. Esse ponto será a base para a crítica de MacIntyre à concepção de um sujeito individualizado no âmbito moral, capaz de conferir significado à sua existência de forma autônoma, sem depender do outro ou do desenrolar histórico.

56 HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G. *Virtue Ethics*. In: ZALTA, E. N. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. in: *Textos selecionados de filosofia das virtudes*. Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

Como observa Helder Buenos Aires de Carvalho, “é notável em MacIntyre a preocupação de articular a filosofia com o contexto histórico-social, o nexos íntimo entre o filosofar e as estruturas sociais nas quais ele se enraíza e das quais emerge” (CARVALHO, 2012, posição 238). Assim, é interessante compreender sua teorização acerca da questão da moralidade com este pano de fundo, já que o filósofo escocês argumenta que a filosofia não pode ser vista como uma atividade isolada, mas deve ser entendida em relação ao contexto histórico e social no qual ela ocorre. Para MacIntyre, a filosofia não pode ser separada das estruturas sociais nas quais ela se enraíza (CARVALHO, 2012), já que acredita que as elaborações teóricas são moldadas pelas tradições, instituições e práticas de uma determinada sociedade e que, por sua vez, influenciam e moldam essas mesmas instituições. Assim, para entender a questão da moral, deve-se, segundo MacIntyre, compreendê-la inserida nas ideias filosóficas de uma determinada época, conhecer o contexto histórico em que essa questão se desenvolve.

Tendo por base, portanto, como especificado acima, o contexto histórico-social, é que MacIntyre enxerga o problema da moralidade contemporânea vinculada, inexoravelmente, ao movimento iluminista do século XVIII. Ou seja, a ligação da filosofia com o contexto histórico-social. Para o filósofo escocês, o problema moderno da moral se inicia com o “advento do Iluminismo e sua bandeira anti-tradição, com a recusa do esquema teleológico aristotélico e com o abandono de um conceito funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano” (CARVALHO, 2012, posição 245). O Iluminismo, então, defenderia, segundo a visão de MacIntyre, a ideia de que a moralidade poderia se basear em princípios universais e racionais que, por sua vez, poderiam ser descobertos por meio da razão humana, o que levaria a uma matriz de pensamento individualista que ignoraria a importância do contexto social e histórico na formação das virtudes e da ética. Essa ideia, que passa a vincular a moralidade com a ideia individualista, segundo MacIntyre, criaria um problema moral contemporâneo, pois abandonaria a compreensão de que a moralidade estaria enraizada em práticas sociais e tradições culturais.

Assim, essa ideia individualista da moralidade, advinda do movimento iluminista, tornaria a questão da moralidade um problema, ao trabalhar com a ideia de que ela poderia ser baseada em princípios universais e racionais e que, estes princípios, poderiam ser descobertos por meio da razão humana. Ou seja, ocorreria uma desvinculação da questão moral e as estruturas culturais e sociais. Nas palavras de MacIntyre:

Os problemas da teoria moral moderna surgem claramente como produto do fracasso do projeto iluminista. Por um lado, cada agente moral, liberto da hierarquia e da teleologia, concebe a si mesmo e é concebido pelos filósofos morais como soberano em sua autoridade moral. Por outro lado, as normas morais herdadas, embora em parte transformadas, devem receber um novo status, pois estão desprovidas de seu antigo caráter teleológico e de seu caráter categórico, ainda mais antigo, que era, em última análise, a expressão de uma lei divina. Se não for possível encontrar para essas normas um novo *status* que torne o apelo a elas racional, tal apelo de fato parecerá um mero instrumento do desejo e da vontade de cada um. Há portanto, uma pressão para justificá-las, seja criando alguma teleologia nova, seja encontrando um novo *status* categórico para elas. É o primeiro projeto que dá importância ao utilitarismo; o segundo, a todas as tentativas de seguir a Kant apresentando a autoridade do apelo às normas morais como algo fundamentado na natureza da razão prática. (MACINTYRE, 2021, p.109)

Como escreve o autor de *Depois da Virtude*, então, os problemas relacionados à teoria moral moderna surgiriam como corolário das ideias fracassadas do Iluminismo e, conseqüentemente, da sua filosofia moral e do liberalismo moderno. Mas, então, essa teorização leva aos seguintes questionamentos: Como esse fracasso se deu? Como MacIntyre reconstrói a arquitetura desse fracasso?

Em sua obra *Depois da Virtude* (1981), MacIntyre começa a estudar e a construir a sua teorização acerca do que ele vê, então, como os problemas da teoria moral advindos do fracasso do projeto iluminista. Para o autor, a filosofia moral moderna, como consequência das premissas iluministas, fracassou quando tentou oferecer uma justificação racional para o problema da moralidade, e isso poderá, segundo o filósofo escocês, ser observado na contemporaneidade, já que “o debate moral contemporâneo apresenta três características fundamentais que expressam o seu desacordo endêmico” (GONÇALVES, 2018, p.26). Assim, é interessante, inicialmente, buscar compreender essas três características que explicam como se construiu a tese macintyreana acerca do desacordo moral moderno, pois, será a base para compreender, de uma forma global, a crítica específica que interessa para a abordagem do problema: a emergência do sujeito atomizado.

A primeira característica do debate atual acerca da questão da moralidade seria o que o autor chama de “incomensurabilidade conceitual dos argumentos” (MACINTYRE, 2021). A teorização de MacIntyre é de que existem diferentes sistemas morais, éticos e políticos que possuem suas próprias tradições e formas de interpretar a realidade e a questão do bem. Assim, devido a essas diferenças conceituais fundamentais, não haveria uma maneira objetiva de comparar os referidos sistemas ou escolher entre eles a melhor

interpretação do bem a ser perseguido. A "incomensurabilidade conceitual dos argumentos" descreve, então, essa falta de um critério compartilhado para avaliar diferentes sistemas éticos ou políticos, pois, diferentes tradições morais usariam conceitos e princípios que são incomensuráveis, isto é, não poderiam ser diretamente comparados ou avaliados entre si (MACINTYRE, 2021).

Seria possível exemplificar essa primeira característica por meio dos sistemas éticos que MacIntyre mesmo utiliza, ou seja, para um defensor do utilitarismo, a moralidade de uma ação é determinada pelo seu resultado em termos de maximização do bem-estar geral. Já para um defensor da ética deontológica, a moralidade de uma ação dependeria de estar em conformidade com determinados deveres ou princípios morais. Desta forma, "por não haver em nossa sociedade um meio estabelecido de decidir entre essas afirmações que as discussões morais parecem ser necessariamente intermináveis", (MACINTYRE, 2021, p.34) e esses dois sistemas éticos, por terem conceitos fundamentais diferentes, não poderiam ser comparados ou avaliados tendo em mente a questão da validade ou da coerência. Resumindo, não haveria como resolver os desacordos morais de maneira definitiva, porque não haveria um critério compartilhado para avaliar os próprios sistemas.

A segunda característica, que revela o problema envolto na questão da moralidade contemporânea, se encontraria na crença de que os desacordos morais estariam baseados em discussões racionais impessoais (MACINTYRE, 2021). Com essa segunda característica, o filósofo escocês trabalha o seu diagnóstico de que o debate moral se apresenta por meio de discussões que teriam um viés impessoal, isto é, como se ele ocorresse em um ambiente racional e carente de emoções, o que significaria que os debatedores buscariam apresentar argumentos baseados em fatos e na lógica, em vez de se ancorarem em emoções e experiências pessoais. Encontraríamos, sempre, um "apelo a critérios objetivos" (MACINTYRE, 2021, p.36). Essa impessoalidade, então, buscaria tornar as discussões sobre moralidade mais objetivas e justas, permitindo que as pessoas analisassem todas as matizes relacionadas ao debate moral sem influências pessoais.

Porém, MacIntyre argumenta que essa objetividade seria apenas uma ilusão, pois os debatedores, os indivíduos, são incapazes de separar suas crenças e valores pessoais de suas discussões morais. Assim, as discussões sobre moralidade são frequentemente apresentadas de maneira impessoal, mas essa objetividade seria questionável, pois as opiniões pessoais sempre estariam presentes nas discussões morais.

Por fim, a terceira característica do debate moral contemporâneo que exemplifica a sua debilidade, seria a “diversidade de origens históricas” (GONÇALVES, 2018, p.26). É o que diz o autor de *Depois da Virtude*, quando afirma que “é fácil enxergar que as premissas diferentes, conceitualmente incomensuráveis, dos argumentos rivais utilizados nestes debates têm uma ampla variedades de origens históricas” (MACINTYRE, 2021, p.36). Isso implicaria, segundo o autor, no fato de que as diferentes premissas que fundamentam as diversas correntes e vertentes de pensamento sobre ética e moralidade seriam incomensuráveis, para retornar à ideia das duas primeiras características. Isto é, essas correntes e vertentes não poderiam ser comparadas ou avaliadas umas em relação às outras de forma objetiva - como visto acima - também, por conta de estarem baseadas em fundamentos históricos completamente diferentes. Essa diferença, que não permite o diálogo e uma síntese no debate, se encontra nessa dinâmica, justamente, por conta da variedade de origens históricas das premissas.

Assim, MacIntyre defende que as ideias que fundamentam as diferentes correntes e vertentes de pensamento moral, por terem surgido em contextos históricos diversos, estariam moldadas inexoravelmente por esses contextos, e a prática de pensamento liberal e pós-iluminista tenderia a ignorar esse fato, conduzindo “à subtração dos escritores dos meios sociais e culturais em que viveram e pensaram, com isso, a história de seu pensamento adquire uma falsa independência com relação ao restante da cultura” (MACINTYRE, 2021, p.38).

Desta forma, se fecha o diagnóstico de MacIntyre em que ele visualiza o problema do debate moral, sua incomensurabilidade e sua incapacidade de ser avaliado, pois as premissas que fundamentariam os debates morais teriam origens históricas distintas que não dialogam entre si, pois não seriam estudadas como uma narrativa, pois:

Os conceitos diversos que constituem o discurso moral contemporâneo são oriundos de totalidades teóricas e práticas pertencentes a contextos que não existem mais. Portanto, estes conceitos são diferentes do que eram originariamente, nos levando a adotar pensamentos e julgamentos incoerentes e desconectados de um todo que lhes confira sentido. (GONÇALVES, 2018, p.27)

Portanto, o diagnóstico de MacIntyre visualiza o debate moral contemporâneo como se ele estivesse subtraído de seus “meios sociais e culturais”, ou seja, de seus meios históricos. Assim, os conceitos morais usados na contemporaneidade estariam descontextualizados, e desconectados, da dinâmica teórica e histórica que lhes deram origem. Segundo MacIntyre, o debate moral contemporâneo seria formado por conceitos

que possuem a sua origem em contextos históricos específicos, como a filosofia grega, a tradição judaico-cristã e a teorização dos filósofos iluministas (MACINTYRE, 2021). No entanto, esses contextos históricos não existiriam mais e os conceitos morais teriam sido separados das ideias de sua elaboração inicial, o que teria como corolário a desconexão dos próprios conceitos morais, que não teriam mais suporte em uma análise histórica que lhes desse contexto, coerência e sentido (MACINTYRE, 2021).

O projeto de MacIntyre, desta forma, se inicia com o objetivo de compreender, e buscar enfrentar, o problema da desordem da questão moral contemporânea. Para isso, como observa David Lorenzo Izquierdo⁵⁷, ele se propõe a debater, e superar, o que acredita ser um dos objetos centrais que perpetua a desordem moral (IZQUIERDO, 2007): o emotivismo, que expressa, na visão do filósofo escocês, “a fragmentação da moralidade e a perspectiva a-histórica presente na filosofia moral contemporânea” (GONÇALVES, 2018, p.27). Aqui, visualiza-se um conceito de emotivismo dado por MacIntyre em sua obra *Depois da Virtude*:

Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os julgamentos valorativos e, mais especificamente, todos os julgamentos morais não são senão expressões de preferências, expressões de pontos de vistas e sentimentos, na medida em que são morais ou valorativas em seu caráter. (MACINTYRE, 2021, p.39).

O emotivismo, então, seria a própria perspectiva que trabalha as características vistas nos parágrafos anteriores, pois implica em uma impossibilidade de se alcançar um consenso racional em relação aos desacordos morais, pois as avaliações morais seriam meras expressões de preferências e sentimentos.

Caso se busque uma conceituação mais geral sobre o emotivismo⁵⁸, é possível verificar que a ideia de MacIntyre sobre essa perspectiva ética possui as mesmas bases, ou seja, a ideia de que os juízos morais se expressariam como preferências e sentimentos apenas. Para o projeto de MacIntyre, então, a crítica ao emotivismo é central, pois essa perspectiva emotivista implicaria em um arcabouço teórico que visualizaria a dinâmica das declarações morais, apenas, como expressões de emoções e atitudes subjetivas, em vez de proposições objetivas que poderiam ser falsas ou verdadeiras.

57 IZQUIERDO, David Lorenzo. **Comunitarismo contra Individualismo**: Una Revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre. Aranzadi, 2007.

58 Segundo o Dicionário de Filosofia, de Nicola Abbagnano, o Emotivismo seria a: “*Teoria ética segundo a qual os preceitos morais não tem matriz cognitiva e racional, porém prática e emotiva. Na base do emotivismo, que se desenvolveu sobretudo nos anos 1930-1940, estão as teorias de Wittgenstein, em sua primeira fase, de Russell e do neopositivismo lógico*”. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p.376.

Assim, por essa perspectiva, quando alguém fizesse uma declaração moral, esse debatedor estaria apenas expressando sua opinião pessoal ou, então, estaria expressando sua atitude emocional em relação a um determinado comportamento ou evento.

O emotivismo, dessa forma, se vincularia à desordem da questão moral contemporânea, por conta dessa visão que não enxerga critérios objetivos que permitam avaliar a própria validade das declarações morais e, assim, o debate moral se tornaria inútil, já que não haveria uma base comum que proporcionasse, que viabilizasse, o acordo. Para o autor de *Depois da Virtude*, o emotivismo se configuraria em uma posição insustentável e perigosa, que colocaria em risco a própria possibilidade de um diálogo racional e a busca de uma ética compartilhada (IZQUIERDO, 2007). MacIntyre trabalha, então, com base em uma argumentação que defende que não é possível existir uma ética válida, tendo por sustentação a perspectiva emotivista.

E por que não poderia existir uma ética válida tendo por base a perspectiva emotivista? Importante, aqui, compreender melhor como MacIntyre responde esse questionamento, pois, assim, será possível concluir essa primeira seção do segundo capítulo. Essa pergunta é um artifício para retrabalhar os motivos que o filósofo escocês oferece para o que ele chama de “fracasso” do emotivismo em tentar ser uma “teoria sobre o sentido das frases que são usadas para fazer julgamentos morais” (MACINTYRE, 2021, p.40). O autor oferecerá, então, alguns motivos para o fracasso do emotivismo “enquanto teoria do significado” (GONÇALVES, 2018, p.28).

Para concluir, então, busca-se apreender esses motivos que servirão de base inicial para a teorização comunitarista de MacIntyre e, posteriormente, para a crítica específica, que interessa ao presente estudo, ao liberalismo de Rawls.

O primeiro motivo pelo qual a perspectiva emotivista não sustenta uma ética válida e fracassa como teoria do significado, segundo MacIntyre, é que o emotivismo “não conseguiu caracterizar que tipos de sentimentos ou atitudes estão envolvidos nos juízos morais, pois toda tentativa que empreendeu nesse sentido resultou numa circularidade vazia” (CARVALHO, 2012, posição 375). MacIntyre argumenta que o emotivismo falha em caracterizar quais seriam os tipos de sentimentos ou atitudes que estariam envolvidos nos juízos morais, pois para ele, todas as tentativas que o emotivismo empreendeu para tentar descrever os sentimentos e as atitudes morais resultaram em uma circularidade vazia, isto é, em uma definição que apenas repete a mesma ideia de uma forma diversa, não acrescentando significado válido. Nas palavras de MacIntyre:

A este respeito, os proponentes da teoria emotiva são geralmente omissos, e talvez prudentemente, pois, até agora, todas as tentativas de identificar os tipos pertinentes de sentimentos ou pontos de vistas esbarram com a impossibilidade de evitar uma circularidade vazia. “Julgamentos morais expressam sentimentos ou pontos de vista”, Dizem. “Que tipo de sentimentos e pontos de vista?”, perguntamos. “Sentimentos ou pontos de vista de aprovação”, é a resposta. “Que tipo de aprovação?”, perguntamos, talvez observando que haja muitos tipos de aprovação. É na resposta a essa pergunta que todas as versões de emotivismo ou permanecem omissas ou, identificando o tipo pertinente de aprovação com aprovação moral - ou seja, o tipo de aprovação expresso por um julgamento especificamente moral - se tornam estupidamente circulares. (MACINTYRE, 2021, p.40)

Essa dinâmica implicaria em uma ausência de clareza na definição dos sentimentos e atitudes envolvidos nos juízos morais, o que levaria a teoria emotivista a um estado de confusão teórica, pois, se todas as declarações morais são simplesmente expressões de emoções ou atitudes pessoais, então como poderíamos compreender essas emoções e atitudes como critérios válidos ou compartilhados no debate moral? Assim, se não existem critérios objetivos para avaliar a validade das declarações morais, o próprio debate moral se tornaria impossível.

Portanto, para MacIntyre, o “problema moral contemporâneo é fruto do fracasso de filosofias morais anteriores em justificar a moralidade” (GONÇALVES, 2018, p.41). Esse fracasso ocorre, na visão do autor de *Depois da Virtude*, como consequência da rejeição da natureza teleológica do ser humano por parte da tradição iluminista (GONÇALVES, 2018). Desta forma, quando as filosofias morais anteriores rejeitaram a ideia de que os seres humanos possuíam uma natureza teleológica, isto é, que haveria um propósito intrínseco à nossa existência, como um guia para o nosso comportamento moral, abriu-se espaço para o fracasso.

A argumentação macintyreana parte, assim, da premissa de que a tradição iluminista, como uma tradição que valoriza a razão, a liberdade e a autonomia individual, rejeita a ideia de que os seres humanos têm uma natureza teleológica, considerando essa ideia como uma concepção irracionalista e opressiva (IZQUIERDO, 2007)⁵⁹. Para o filósofo escocês, essa rejeição resultou, então, em uma crise moral, já que, imersos nessa crise, não seria mais possível justificar de forma objetiva nossas escolhas éticas e não existiria consenso sobre o que é certo ou errado.

⁵⁹ Mesma ideia trabalhada por Silvia Mocellin em sua obra: *Ripartire dalla “vita buona”*. MOCELLIN, Silvia. **Ripartire dalla “vita buona”**: La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen. Padova: Editrice Università di Padova, 2006.

De acordo com MacIntyre, então, a tradição iluminista passa a rejeitar a noção aristotélica de que os seres humanos possuem uma natureza teleológica, isto é, uma natureza que determina sua finalidade ou objetivo na vida, que lhes torna possível a visualização de um bem comum. Os filósofos iluministas, portanto, acreditariam que os seres humanos seriam seres racionais e autônomos que poderiam escolher seus próprios objetivos e propósitos.

O conceito de *telos* é uma teorização importante na ética aristotélica e, fundamental, para a compreensão da crítica de MacIntyre a Rawls, base do problema do presente estudo. O conceito se refere ao propósito ou finalidade de algo. Aristóteles acreditava que tudo na natureza tem um *telos*, ou seja, um propósito intrínseco para o qual foi projetado, como diz na *Ética a Nicômaco*⁶⁰, “toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetivar algum bem” (EN I, 1094a1-5, p.45). Se pensarmos no caso do ser humano, o *telos*, como será visto de forma mais aprofundada mais a frente, se encontraria na realização de suas potencialidades racionais e morais, o que significaria que o objetivo último do homem passaria pela realização de uma excelência moral e intelectual. Pois, como diz MacIntyre, recorrendo a teorização aristotélica, “dentro desse esquema teleológico há um contraste fundamental entre o *homem tal como é* e o *homem tal como poderia ser* se percebesse sua natureza essencial” (MACINTYRE, 2021, p.95).

Para MacIntyre, a tradição aristotélica de pensamento ofereceria uma resposta convincente ao problema da moralidade. Conseqüentemente, a rejeição do conceito de *telos* da natureza humana teria levado ao quadro de fragmentação da nossa sociedade. (MOCELLIN, 2006). Para compreendermos melhor como MacIntyre desenvolve essa dinâmica acerca da fragmentação do quadro moral, para alcançar o ponto da crítica específica ao pensamento de Rawls, é necessário, então, buscar apreender o “remédio” aristotélico. Assim, é importante compreender como a ética aristotélica é trabalhada por MacIntyre em sua análise acerca da questão problemática da moral contemporânea, pois, na filosofia de MacIntyre, existe a “afirmação de uma concepção de filosofia moral e política próprias, das mais originais e instigantes, calcada na retomada e defesa de uma tradição moral de pesquisa racional” (CARVALHO, 2012, posição 1408). A seguir, trilha-se a busca por apreender mais dessa concepção.

60 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

2.2 A teoria das virtudes

Após verificar o problema do debate moral contemporâneo, MacIntyre buscará compreender se é possível uma fundamentação racional para a questão da moralidade. O filósofo escocês acredita que a teoria das virtudes aristotélicas seria a base fundamental para esse empreendimento, para o estabelecimento de sua teoria ética.

MacIntyre acredita que a teoria aristotélica das virtudes ofereceria uma abordagem estritamente holística para a questão ética, ao contrário das demais teorias que se baseariam em princípios abstratos e universais, a ética não poderia ser visualizada como algo que poderia ser reduzido a uma lista de regras ou princípios (MACINTYRE, 2021), mas deveria ser entendida como um conjunto de práticas que buscam o desenvolvimento do *ser* inserido em sociedade. Assim, MacIntyre visualiza, na teoria aristotélica das virtudes, o instrumento teórico fundamental a ser utilizado como uma ferramenta para possibilitar a fundamentação racional da ética.

Como salienta Nalfran Benvinda em seu trabalho *Alasdair MacIntyre e Tomás de Aquino*⁶¹, “no desenvolvimento de sua teoria, MacIntyre enfrenta a problemática das diferentes listas e concepções de virtude” (BENVINDA, 2017), mas, ao buscar aquela abordagem holística que se fez referência acima, é no pensamento de Aristóteles que MacIntyre encontrará as bases para o desenvolvimento de sua teoria ética.

Para o filósofo escocês, a teoria aristotélica das virtudes pode oferecer uma base sólida e consistente para a ética, e seria capaz de lidar com os desafios do debate moral visto anteriormente, nas palavras de MacIntyre, Aristóteles “é a figura principal, é com ele que comparei as vozes da Modernidade liberal; sendo assim, assumi claramente o compromisso de dar à sua descrição altamente específica das virtudes um lugar central” (MACINTYRE, 2021, p.221). A teoria aristotélica das virtudes se concentraria no desenvolvimento do caráter moral de uma pessoa, em vez de se basear em regras ou princípios abstratos. Para MacIntyre, então, essa abordagem seria mais apropriada para lidar com as complexidades e nuances da vida moral do que outras teorias que se concentram em princípios norteadores.

61 BENVINDA, Nalfran Modesto, **Alasdair MacIntyre e Tomás de Aquino: a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo pensamento cristão**. 2017. 130f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

A teoria das virtudes aristotélicas enfatizaria a importância da comunidade e da tradição para a ética. Para MacIntyre, a ética não pode ser entendida de forma isolada, mas deve ser vista como parte de uma tradição cultural e histórica (MACINTYRE, 2021). Ele argumentará que essa dinâmica da teoria aristotélica será importante para auxiliar os cidadãos a apreenderem qual a sua posição na comunidade e encontrar um senso de propósito e significado em sua vida.

Portanto, a teoria aristotélica das virtudes é essencial para o enfrentamento do problema do presente estudo. Isto é, para compreender o cerne da crítica de MacIntyre a Rawls, é necessário compreender como a ética aristotélica das virtudes se configura em um instrumento filosófico essencial à própria teoria ética de MacIntyre. Pois, só assim, será possível visualizar o ponto específico da crítica e propor a questão do mérito como possibilidade de diálogo entre o pensamento comunitarista do autor de *Depois da Virtude* e o pensamento liberal igualitário de Rawls.

MacIntyre desenvolve sua teoria ética partindo da teleologia aristotélica, isto é, partindo da teorização que Aristóteles faz sobre o ser realizando a sua natureza essencial, o seu *telos*. O filósofo escocês, então, busca na dinâmica aristotélica entre ato e potência o caminho para a sua teorização ética. Em suas palavras:

A ética é a ciência que permite ao homem entender como se faz a transição do primeiro para o segundo estado. A ética, pois, segundo essa visão, pressupõe alguma explicação sobre ato e potência, alguma explicação sobre a essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, alguma explicação do *telos* humano. Os preceitos que impõem as várias virtudes e proíbem os vícios que lhes correspondem nos ensinam a ir da potência para o ato, a realizar nossa verdadeira natureza e a alcançar nosso verdadeiro fim. Quem a eles se opor acabará frustrado e incompleto, fracassará em atingir o bem da felicidade racional, que é próprio da nossa espécie buscar. Os desejos e as emoções que temos devem ser colocados em ordem por meio desses preceitos e do cultivo desses hábitos de ação que o estudo da ética prescreve; a razão nos ensina qual é o nosso verdadeiro fim e como alcançá-lo. (MACINTYRE, 2021, p.95)

Assim, a teorização de MacIntyre trabalha com essa ideia de que a ética é apreendida como um conjunto de preceitos que orientam o homem a passar da *potência* para o *ato*, ou seja, a realizar seu verdadeiro potencial como ser humano. Essa ideia requererá uma compreensão do *ser* como um “animal racional”⁶² e do *telos*, como o seu propósito, como o propósito da vida humana. As virtudes (e os vícios) serão trabalhados como guias práticos para auxiliar o *ser* a alcançar seu *telos* e, a não compreensão dessa dinâmica,

⁶² Importante destacar que essa ideia do homem como um “animal racional” será aprofundada, de uma forma gregária, em sua obra posterior *Animais Racionais e Dependentes* que, como será visto mais a frente, será essencial para trabalhar o problema do presente trabalho.

acarretará a frustração e a infelicidade. Portanto, a ideia de virtude aristotélica será central para essa dinâmica traçada por MacIntyre, já que as virtudes são vistas como a base da ética e como uma orientação prática para alcançar e desenvolver a essência do ser.

Para compreender a ideia central de virtude, então, torna-se essencial antes, compreender a ideia do *bem* em Aristóteles. Para o estagirita, pode ser “dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (EN I, 1094a 1-5, p.45). Assim a teoria ética aristotélica possui uma fundamentação teleológica, onde o estudo do *bem* é compreendido como o estudo dos fins que os indivíduos, e a própria comunidade, devem buscar atingir.

Aristóteles diz que o bem humano é a “sua finalidade, pois a despeito de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o do Estado é visivelmente maior e mais perfeito, seja a título de meta, seja como objeto de preservação” (EN I, 1094b 5-10, p.47). Assim, a busca pelo bem é a finalidade da vida humana. Segundo o estagirita, alcançar o *bem* é o objetivo final de todas as ações humanas e é o que dará significado e propósito à caminhada dos homens. Aristóteles argumenta que o bem do indivíduo e o bem do Estado se confundem, embora o bem do Estado seja maior e mais perfeito, pois o Estado seria a forma mais elevada de comunidade humana e, portanto, teria a responsabilidade de preservar e promover o bem comum.

E qual seria o *bem* humano? Para Aristóteles, o *bem* supremo do homem seria a *felicidade*, que ele define como a realização plena de sua natureza racional. O estagirita defendia que a felicidade seria alcançada através da prática da virtude, já que “o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude” (EN I, 1098a 15-20, p.60). A virtude, como se verá, pode ser compreendida como um hábito adquirido ao longo da vida, e que estaria relacionado com uma busca por um equilíbrio entre o excesso e a falta. Ele defendia a ideia de que a felicidade não poderia ser encontrada na externalidade, como na riqueza ou na fama, mas sim na realização das atividades que são próprias da natureza humana, como a busca pelo conhecimento, a realização de boas ações, e a participação na vida social e política da comunidade.

Desta forma, para Aristóteles, o bem do homem, a felicidade, só poderia ser alcançada observando uma dinâmica própria: o homem viveria de acordo com a sua natureza racional, já que “a função do ser humano é o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão ou não dissociativamente da razão” (EN I, 1098a 5-10, p.59), praticando as virtudes, e buscando a felicidade por meio do desenvolvimento pessoal e da participação na vida em sociedade.

Em sua teoria ética, MacIntyre trabalhará, portanto, a ideia de virtude teorizada em Aristóteles. Para o estagirita, a virtude funcionaria como uma espécie de moderação, uma habilidade que o indivíduo empregaria em sua vivência comunitária.

De acordo com Aristóteles, existem duas categorias de virtudes: as intelectuais e as morais. As virtudes intelectuais, *Dianoéticas*, aquelas que são ensinadas por meio do processo de instrução, são adquiridas através do processo de aprendizagem e incluem a *Sophia* (saber) e a *Phronesis* (sabedoria). Estas virtudes são também compreendidas como competências intelectuais e incluem o conhecimento científico, as aptidões técnicas e experiências adequadas, a inteligência, a capacidade de discernimento e o bom senso prático (ARISTÓTELES, 2014). Por outro lado, as virtudes morais seriam aquelas adquiridas por meio do hábito, da educação e da prática, “nós as adquirimos por tê-las inicialmente e tê-las posto em prática, tal como no toca às artes” (EN I, 1103a, p.82), e são conhecidas como virtudes éticas ou competências morais. Elas incluem virtudes como a coragem, a justiça, a temperança e a prudência (ARISTÓTELES, 2014). Essas virtudes são desenvolvidas através da prática repetida de ações virtuosas e moldam nossa identidade moral, permitindo-nos agir de maneira ética em nossas relações com os outros.

Ao se adquirir uma virtude, passaríamos a agir de acordo com as características dessa virtude, de forma natural, pois, de acordo com o estagirita, estaríamos conforme uma segunda natureza. Como salientado acima, a virtude pode ser visualizada como um hábito. Este hábito deve ser aperfeiçoado durante a prática comunitária. Dentro dessa teorização se destaca a questão da *Mesótes* (meio termo), pois, a virtude se encontraria no meio entre dois polos opostos e distintos, Diz Aristóteles:

Conclui-se ser a virtude um estado que leva a prévia escolha e que consiste na mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como a pessoa dotada de prudência o determinaria. E é uma mediania entre dois vícios, uma em função do excesso e outro em função da deficiência. Acresça-se que é uma mediania em que, enquanto os vícios carecem ou se excedem no que é certo tanto nas paixões quanto nas ações, a virtude encontra por prévia escolha a mediania. Consequentemente, enquanto do prisma de sua substância e da definição que exprime o que é sua essência, a virtude é uma mediania, daquele da excelência e do bem, é um extremo. (EN I, 1107a 1-5, p.93)

Assim, é possível compreender a virtude como um elemento essencial para a construção de uma comunidade virtuosa, já que a virtude se mostra importante não apenas para o indivíduo, mas, igualmente, para a sociedade, que passará a ser formada

por práticas e comportamentos ponderados. Aristóteles, então, quando defende que a virtude é adquirida por meio da prática constante e repetida de comportamentos virtuosos, demonstra a implicação lógica de que, para isso ocorrer, ele deve viver em uma comunidade que valoriza e promove a virtude, pois é por meio da interação social que as pessoas aprendem e praticam esses comportamentos.

Tendo essa dinâmica teleológica em mente, então, seria interessante, agora, questionar: Como MacIntyre trabalha essa ideia de virtude em sua teorização? Para responder a esse questionamento, deve-se salientar que a ideia de virtude no pensamento do filósofo escocês está vinculada à própria identidade do ser. “Para MacIntyre, nossa identidade como indivíduos e agentes morais é fruto de nossa inserção na comunidade em que vivemos” (CARVALHO, 2012, posição 1537), a moralidade não é algo que possa ser compreendido ou praticada isoladamente, mas é algo que é trabalhado a partir das interações e relações que temos com outras pessoas em nossa vida cotidiana. Desta forma, a dinâmica comunitária, assim como em Aristóteles, seria fundamental para a formação da identidade moral do indivíduo, pois é ela que fornece um quadro de referência e valores compartilhados (MACINTYRE, 2021).

Assim, o conceito de virtude pode ser compreendido como a base da teoria ética de MacIntyre, pois exemplifica a ideia macintyreana de relevância da pesquisa histórica para a compreensão da experiência moral. Para inserir a ideia de virtude em sua teorização, o filósofo escocês busca contextualizar a dinâmica da virtude na história, para, assim, determinar o seu papel dentro de sua teoria e defender a necessidade de se retomar a dinâmica teleológica do estagirita:

Isso significa que ao defender a necessidade da retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não o faz com o mesmo instrumental conceptual e visando o mesmo horizonte político e vital da antiguidade, mas sim assumindo todos os compromissos que a historicidade sempre exige daqueles que se encontram conscientemente nela mergulhados, portanto, carregando na sua reflexão as exigências teóricas e políticas de alguém que está vivendo o final desse tão conturbado e efervescente século XX (CARVALHO, 2012, posição 1424)

Ou seja, essa passagem de Helder Carvalho reforça a ideia de que, ao defender a necessidade da retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não busca seguir a mesma estrutura filosófica anterior, já que ele estaria consciente da historicidade, ou seja, da influência do contexto histórico em sua reflexão. Assim, o filósofo escocês

assume os compromissos que a historicidade exige e levaria em conta as exigências teóricas e políticas do seu tempo, em sua reflexão.

Assim, para se aprofundar no estudo da teorização das virtudes macintyreana, é importante ter em mente essa ideia historicista do autor de *Depois da Virtude*, pois o “pré-requisito para entender a atual desordem do mundo moral é entender sua história, uma história que tem que ser escrita em estágios, que fala de declínio e queda, que é informada por padrões” (CARVALHO, 2012, posição 14278). Assim, MacIntyre estaria alertando que “os conceitos morais não são fixos e imutáveis, portanto, há a necessidade de entender sua história” (CARVALHO, 2012, posição 1493). Tendo essa teorização historicista em mente, portanto, é que MacIntyre empreende, em *Depois da Virtude*, uma análise histórica da ideia de virtude na filosofia, para alcançar, buscando em Aristóteles, um conceito de virtude aceitável para a ética contemporânea e para a sua própria teorização.

Desta forma, MacIntyre resgata, da teoria aristotélica das virtudes, cinco elementos centrais para a formação de sua própria teoria, que forneceriam a base de sustentação de sua ética das virtudes, buscada na dinâmica historicista. Seriam estes os elementos, como aponta Isabel Cristina Gonçalves⁶³: 1- a concepção teleológica do desenvolvimento humano e das virtudes, 2- o vínculo entre o exercício das virtudes e a *pólis*, 3- a centralidade das atividades práticas para o exercício das virtudes, 4- a estrutura do raciocínio prático e sua ligação com as virtudes e 5- a superioridade das virtudes sobre as regras na vida moral.

O primeiro elemento, “a concepção teleológica do desenvolvimento humano e das virtudes”, faz referência à ideia, trabalhada anteriormente, de que MacIntyre resgata de Aristóteles a concepção teleológica do desenvolvimento humano e conseqüentemente, das virtudes. Segundo Aristóteles, a vida boa é aquela direcionada pela virtude, sendo a virtude compreendida a partir de uma concepção teleológica do homem, isto é, uma concepção segundo a qual os seres humanos teriam uma natureza específica que determinaria os seus fins e suas metas. Nas palavras de MacIntyre, “uma teoria aristotélica das virtudes pressupõe, portanto, uma distinção crucial entre o que determinado indivíduo, em determinado momento, considera bom para ele e o que é realmente bom para ele enquanto homem” (MACINTYRE, 2021, p.226). MacIntyre argumenta que essa dinâmica aristotélica é mais adequada do que as modernas teorias

63 GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. **Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2018, p.48.

morais, portanto, devendo se concentrar sobre o *telos* de uma prática social e de uma vida humana, no contexto das quais a moralidade dos atos poderiam ser avaliados.

Já o segundo elemento, aquele que trabalha a ideia da necessária existência de um vínculo entre o exercício das virtudes e a *pólis*, trabalha a ideia de que as virtudes não poderiam ser compreendidas de forma isolada, mas deveriam ser apreendidas na dinâmica relacional com a comunidade ou sociedade em que são praticadas. Como diz o filósofo escocês, devemos “recordar a insistência de Aristóteles no fato de que as virtudes encontram lugar não apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo de fato só é inteligível como um *politikon zōon* (animal político) (MACINTYRE, 2021, p.227). MacIntyre retira do pensamento de Aristóteles esse vínculo e acredita que as virtudes só poderiam ser exercidas em um contexto social específico. A *pólis* seria o contexto ideal para a prática das virtudes. A *pólis* é compreendida, portanto, como um lugar onde as pessoas caminham juntas e buscam o bem comum, e onde as virtudes, como visto, seriam exercidas e desenvolvidas. A virtude, para o filósofo escocês - tendo a teoria de Aristóteles em mente - seria, realmente, um hábito ou disposição de caráter que nos permitiria agir de forma correta e fazer escolhas que nos levariam a alcançar o bem-estar individual e coletivo. Em outras palavras: a prática das virtudes só faz sentido dentro de uma comunidade, onde as pessoas teriam um objetivo comum e trabalhariam juntas para alcançá-lo. O vínculo entre ambos, então, se impõe.

O terceiro elemento se configura em uma das bases do comunitarismo de MacIntyre, pois é aquele que apregoa a centralidade das atividades práticas para o exercício das virtudes. Aristóteles, por meio de sua teoria das virtudes, defendia que as virtudes morais não poderiam ser ensinadas utilizando apenas discursos teóricos, seria necessário a prática constante de atividades virtuosas. O estagirita acreditava que o caráter de uma pessoa seria forjado pela repetição de ações virtuosas até que elas se tornassem hábitos, moldando, assim, a personalidade do indivíduo. É o que ele ensina quando diz que “é a realização de atos justos que nos torna justos, a de atos moderados que nos torna moderados, a de atos corajosos que nos torna corajosos; o que acontece nos Estados testemunha isso” (EN I, 1103b 1-5, p.82), por isso os “legisladores com efeito, tornam os cidadãos bons treinando em hábitos, o que é a meta de todo legislador, que, se não a atingir, será um fracasso” (EN I, 1103b 1-5, p.82). MacIntyre caminha pela mesma linha de pensamento e defende uma teoria ética comunitarista que enfatiza a importância das virtudes para o desenvolvimento da própria comunidade, quando diz que “é sempre dentro de alguma comunidade específica, com suas formas institucionais

específicas, que aprendemos ou deixamos de aprender o exercício das virtudes” (MACINTYRE, 2021, p.287). O filósofo escocês argumenta que as virtudes não seriam apenas características individuais, mas também deveriam ser cultivadas e realizadas dentro do contexto da vida comunitária para, desta forma, tornarem-se uma parte integrante da vida comunitária.

A estrutura do raciocínio prático e a sua ligação com as virtudes seria o quinto elemento que MacIntyre trabalha, em sua teoria ética, advinda da teorização aristotélica. Na teoria ética de Alasdair MacIntyre, inspirada no pensamento aristotélico, o raciocínio prático se configura em um elemento fundamental para a compreensão das virtudes e para a compreensão de sua ligação com a ação moral. O raciocínio prático seria a capacidade de aplicar o conhecimento teórico sobre o que é certo ou errado em situações concretas da vida, buscando, assim, tomar as decisões morais adequadas.

A teorização de MacIntyre visualiza a ideia de que a prática das virtudes não é algo que possa ser reduzido a um conjunto de regras gerais que se aplicariam a todas as situações, essa prática exigiria uma compreensão da realidade particular em que o ser está inserido, que deveria ser alcançada por meio do raciocínio prático. Como diz Isabel Cristina Gonçalves, “são as virtudes que informam os juízos que fornecem as premissas ao raciocínio prático – sobre o que é bom para alguém fazer e ser” (GONÇALVES, 2018, p.49). Assim, é possível visualizar essa dinâmica por meio dessa passagem de *Depois da Virtude*, em que MacIntyre teoriza sobre as virtudes da coragem, da justiça e da sinceridade, e como elas informam o nosso juízo e o nosso raciocínio prático:

Presumo, então, do ponto de vista desses tipos de relacionamentos sem os quais as práticas não podem ser sustentadas, que a sinceridade, a justiça e a coragem - talvez deva acrescentar outras - são excelências autênticas, são virtudes à luz das quais temos de descrever a nós mesmos e aos outros, independentemente de quais sejam o nosso ponto de vista moral particular ou os códigos específicos de nossa sociedade. Esse reconhecimento de que não podemos fugir à tarefa de definir nossos relacionamentos sob a ótica desses bens é perfeitamente compatível com o reconhecimento de que sociedades diferentes tem e tiveram códigos diferentes de sinceridade, justiça e coragem. Os pietistas luteranos educavam seus filhos para sempre dizer a verdade a todos, fossem quais fossem as circunstâncias ou consequências, e Kant foi uma dessas crianças. Os pais bantus tradicionais ensinavam seus filhos a não dizer a verdade para estranhos, pois acreditavam que isso tornava a família vulnerável a feitiçarias. Em nossa cultura, muitos de nós fomos ensinados a não dizer a verdade às nossas tias avós velhinhas que nos convidam admirar-lhes o chapéu novo. No entanto, cada um desses códigos incorpora um reconhecimento da virtude da sinceridade. Assim também se dá com vários códigos de justiça e coragem. (MACINTYRE, 2021, p.284)

Assim, o raciocínio prático seria um elemento central na estrutura do processo moral. Desta forma, MacIntyre retrabalha a teorização aristotélica sobre a importância das virtudes para a vida moral e a sua ligação com a estrutura do raciocínio prático.

Por fim, o último elemento da teoria aristotélica que MacIntyre trabalha: a superioridade das virtudes sobre as regras na vida moral. Aristóteles defendia, então, a ideia de que a questão ética não deveria ser vista como um conjunto de regras a serem seguidas, mas sim como um processo de desenvolvimento de virtudes para alcançar o bem do ser humano, sendo o bem para o homem “uma vida humana completa” (GONÇALVES, 2018, p.54). Essa vida só se realizaria em comunidade por meio do exercício das virtudes, portanto. Essa ideia é central em sua teoria das virtudes, pois sustenta que as virtudes são disposições adquiridas pelo hábito e que ajudariam os seres a agirem de maneira correta. Para o estagirita, portanto, as virtudes seriam um meio-termo entre dois extremos viciosos, como visto, e essa dinâmica leva a compreender a superioridade da virtude sobre as regras na vida moral, pois a virtude passa a ser compreendida como “um estado que leva à prévia escolha e que consiste na mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como a pessoa dotada de prudência determinaria” (EN I, 11107a 1-5, p.93).

Seguindo essa teorização, MacIntyre argumentará que as regras morais são insuficientes para guiar as ações humanas de forma satisfatória, pois só as virtudes resultam em uma ação reta e racional, em suas palavras, “o resultado imediato do exercício de uma virtude é uma escolha que resulta na ação reta: É a retidão da finalidade de uma escolha intencional cuja causa é a virtude” (MACINTYRE, 2021, p.225). O filósofo escocês trabalhará a ideia de que as virtudes são necessárias para preencher as lacunas deixadas pelas regras e, assim, permitiriam que as pessoas agissem de maneira moralmente correta em situações complexas e imprevisíveis (MACINTYRE, 2021). Desta forma, as virtudes teriam uma importância comunitária maior do que as das regras, pois estariam mais capacitadas a lidar com a complexidade da vida moral.

Todos esses elementos tornam claro, para a presente análise, os pontos principais do comunitarismo de MacIntyre até aqui, pois reforçam a questão do vínculo entre a comunidade e as virtudes, a importância da análise histórica para a compreensão da dinâmica das virtudes e a “estrutura teleológica da vida humana e moral” (GONÇALVES, 2018, P.50). Com esses elementos em mente, MacIntyre passa, então, a buscar delimitar uma concepção final de virtude para compreensão de sua teoria. Para isso, ele visualiza três etapas no que ele chama de “desenvolvimento lógico” (MACINTYRE, 2021, p.277) da

sua concepção de virtude. A primeira etapa seria a explicação do que ele chama de prática, “a segunda, uma explicação daquilo que já descrevi com uma ordem narrativa de uma única vida humana; a terceira, uma explicação bem completa da que já dei acerca do que constitui uma tradição moral” (MACINTYRE, 2021, p.277). Esse será o caminho a seguir.

2.3 Os conceitos de prática e narrativa

A concepção de prática que MacIntyre oferece em sua teorização é importante para que se possa compreender o lugar de atuação das virtudes, ou seja, como a dinâmica da virtude se realiza na comunidade e ilustra a ideia de que a ética não pode ser separada da prática. O filósofo escocês acredita que as virtudes são características que devem ser exercitadas e desenvolvidas no contexto de uma determinada prática ou atividade (MACINTYRE, 2021). Assim, é possível visualizar a linha mestra de seu pensamento que será importante para o estudo do problema, qual seja: a ideia de um indivíduo que se realiza em comunidade.

Segundo MacIntyre, uma prática seria uma atividade socialmente estabelecida que possuiria objetivos e regras específicas, e que exigiria do indivíduo, inserido em uma comunidade, habilidades e conhecimentos específicos para ser realizada de forma adequada. Em suas palavras:

Por prática quero dizer qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida através da qual os bens internos a essa forma de atividade são obtidos durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência que são próprios a tal forma de atividade - e, em parte, a definem -, e o resultado é que as capacidades humanas para alcançar a excelência, e as concepções humanas dos fins dos bens em questão, são sistematicamente ampliadas. (MACINTYRE, 2021a, p.278)

Seria possível exemplificar a ideia acima por meio das atividades como a medicina, a educação, a agricultura, o campo jurídico ou as “investigações da física” (MACINTYRE, 2021, p.278). Dentro de uma prática, o exercício das virtudes seria essencial para alcançar um bom desempenho. As virtudes se configuram, assim, em características que permitiriam que os praticantes enfrentem os desafios e superem as dificuldades que

surgem ao realizar uma determinada atividade. Voltando ao exemplo, a prática da medicina exigiria a virtude da empatia para que o médico fosse capaz de compreender e de prestar os devidos cuidados ao paciente de maneira adequada. Portanto, para MacIntyre, o conceito de prática proporciona o ambiente para o exercício das virtudes, pois seria dentro de uma prática que as virtudes se desenvolveriam (MACINTYRE, 2021).

Já os bens vinculados à prática, a que o autor de *Depois da Virtude* faz alusão na citação anterior, são subdivididos em internos e externos. Os bens internos seriam aqueles que alcançaríamos apenas por meio da prática em si mesma, independente dos resultados externos que poderíamos alcançar, um exemplo que MacIntyre utiliza é o bem interno da prática da pintura, que seria a habilidade em si mesma, a satisfação que o pintor obteria ao pintar de forma adequada e a compreensão da técnica que envolve essa prática. Esses bens, então, seriam valiosos por si mesmos e não precisam ser medidos por resultados externos ou por comparação com outras práticas.

Agora, ao pensar nos bens externos, visualiza-se aqueles que seriam alcançados por meio do resultado da prática. Eles incluem bens como o reconhecimento, as recompensas advindas da prática, a honra e o prestígio, por exemplo. Como diz MacIntyre, “o pintor de retratos bem-sucedido é capaz de obter muitos bens que são, no sentido que acabo de definir, externos à prática da pintura – fama, riqueza, status social” (MACINTYRE, 2021, p.279). Esses bens são, também, valiosos, pois podem proporcionar conforto e reconhecimento, mas não estariam diretamente ligados à habilidade ou excelência que a prática em si busca promover.

Como dito acima, portanto, o conceito de prática reforça a ideia macintyreana de um indivíduo que se realiza em comunidade, já que trabalha e demonstra o papel da prática na compreensão do entorno. Segundo MacIntyre, então, quando se ingressa em uma prática, visualiza-se a prática como uma atividade social ou cultural, e ocorre uma relação com as pessoas que compartilham dessa prática no presente, bem como com aqueles que a praticaram no passado. Nas palavras do autor de *Depois da Virtude*:

Começar uma prática é começar um relacionamento não apenas com seus participantes contemporâneos, mas também com aqueles que nos procederam nessa prática, sobretudo aqueles cujas realizações ampliaram o alcance da prática até o ponto atual. Portanto, a realização, e a *fortiori* a autoridade, de uma tradição são aquilo que devo enfrentar e com que devo aprender. (MACINTYRE, 2021, p.286)

Ou seja, quando se ingressa em uma prática, isso significa que o sujeito não está simplesmente aprendendo uma técnica ou habilidade, mas também está se conectando a ideia de tradição, que será trabalhada no próximo tópico, uma ideia mais ampla que dá sentido e significado à prática. Ao ingressar em uma prática seria necessário, então, aprender com aqueles que a praticam, respeitando a experiência e a sabedoria dos que vieram antes do sujeito praticante. Essa ideia inicial de tradição oferece um ponto de referência para avaliar a própria prática e entender o lugar do sujeito nesta dinâmica.

Porém, antes de compreender a ideia de tradição, ao estudar o conceito de prática, que, por sua vez, está inserido na dinâmica das virtudes, depara-se com a concepção da vida humana como uma *narrativa*. Uma das principais ideias de MacIntyre é, justamente, a ideia de que a vida humana poderia ser compreendida como uma *narrativa* ou uma história, que seria moldada pelas práticas e virtudes. Como diz Helder Buenos Aires de Carvalho, “só conseguiremos entender esse estado atual de desordem do universo moral se entendermos sua história na forma de uma narrativa portadora de estágios diferentes” (CARVALHO, 2012, posição 331).

De acordo com MacIntyre, compreendendo, então, as práticas como atividades sociais que envolvem habilidades e conhecimentos compartilhados por um grupo de pessoas, verificar-se-ia que essas práticas seriam guiadas por normas e valores que seriam transmitidos de geração em geração e que ajudariam a moldar a identidade e a visão de mundo dos indivíduos envolvidos com essas práticas. Isto é, guiados pela dinâmica dessa narrativa criada baseada nas virtudes, já que seriam essas últimas que levariam o indivíduo a agir de forma ética e moralmente correta dentro das práticas.

Desta forma, ao se trabalhar sobre a concepção de prática, analisa-se não apenas as atividades em si, como visto, mas, também, as normas, os valores e as virtudes que sustentam essas práticas. Assim, seria possível perceber que a vida do *ser* se configuraria em uma *narrativa* que se desenvolveria ao longo do tempo, e que seria moldada pelas práticas e pelas virtudes. Desta forma, é viável compreender a ideia de narrativa como uma história que conta quem os indivíduos inseridos em uma comunidade são, de onde vieram, o que valorizam e o caminho que estão seguindo. Como diz MacIntyre lembrando a teorização da professora Barbara Hardy⁶⁴:

64 Segundo o site da Universidee de Londres, Barbara Hardy (1924-2016) se formou na University College London em 1947, foi professora assistente no Birkbeck College em 1951 e no Royal Holloway College em 1965.

Barbara Hardy escreveu que “sonhamos em narrativa, devaneamos em narrativa, lembramos, antecipamos, esperamos, cremos, duvidamos, planejamos, revisamos, criticamos, construímos, focamos, aprendemos, odiamos e amamos por meio de narrativa”, ao defender o mesmo ponto. No início desse capítulo, defendi que, ao identificar e compreender com sucesso aquilo que outra pessoa está fazendo, sempre nos movemos no sentido de situar um episódio específico no contexto de um conjunto de histórias narrativas, histórias tanto dos indivíduos em questão quanto dos contextos nos quais eles agem e sofrem. (MACINTYRE, 2021, p.309)

Nesta passagem MacIntyre, então, trabalha, justamente, a ideia de que se deve compreender “a vida humana como uma unidade” (GONÇALVES, 2018, p.53). Não se deve, segundo o autor de *Depois da Virtude*, simplesmente observar as ações isoladas em si, é necessário contextualizá-las dentro de um conjunto mais amplo de histórias. Essas ações humanas estariam, então, inseridas em contextos narrativos mais amplos que influenciam decisivamente o desenvolvimento da história individual por meio da narrativa.

Assim, para compreender os motivos desencadeadores de determinada ação do indivíduo, seria necessário buscar entender não apenas os eventos imediatos que levaram esse indivíduo àquela ação, mas também os eventos anteriores àquela ação que influenciaram a tomada de decisão naquela situação específica (MACINTYRE, 2021). Seria necessário, igualmente, considerar as crenças, os valores e as virtudes que moldaram a perspectiva desse indivíduo e o levaram a agir de uma determinada maneira. “As histórias são vividas antes de serem contadas – exceto no caso da ficção” (MACINTYRE, 2021, p.309). Visualizando a vida humana, assim, como uma unidade.

Desta forma, ao compreender as histórias narrativas que cercam as ações humanas, seria possível apreender o significado das ações e o contexto no qual elas ocorrem. “É porque todos nós vivemos narrativas em nossas vidas, e porque entendemos nossas próprias vidas em termos das narrativas que vivemos, que a forma da narrativa é apropriada para compreender as ações dos outros” (MACINTYRE, 2021, p.309). Essa compreensão mais profunda ajudaria a ter uma perspectiva mais ampla e completa das situações, permitindo que se possa tomar decisões mais informadas e éticas sobre como agir e interagir com outras pessoas.

Essa dinâmica seria necessária por que, para MacIntyre, a “filosofia e a sociologia modernas pensam a vida humana de maneira atomista – a vida como uma sequência de atos isolados – e separam o indivíduo dos papéis que ele interpreta” (GONÇALVES, 2018, p.53). Ou seja, segundo MacIntyre, a filosofia e a sociologia visualizariam a vida como uma sucessão de atos isolados, sem considerar a sua relação com um contexto mais

amplo, com a narrativa histórica (MACINTYRE, 2021). Estariam, portanto, desvinculadas das ações e dos contextos em que ela está inserida.

Para MacIntyre, essa visão atomista da vida humana resultaria em um processo de separação do indivíduo dos papéis que ele desempenha em sua comunidade e em sua cultura. Isso significaria que, na abordagem liberal moderna que MacIntyre estuda, o indivíduo seria visto como um ser autônomo, separado do seu contexto social e cultural, e que os papéis que ele desempenha seriam visualizados como meras convenções ou construções sociais sem um sentido intrínseco. “Esta visão moderna se apresenta como um obstáculo à tentativa de considerar a vida humana como um todo, como uma unidade que proporciona um *telos* às virtudes” (GONÇALVES, 2018, p.53).

Essa visão atomista da vida humana, portanto, de acordo com MacIntyre, seria problemática pois ignoraria a importância dos valores e das virtudes compartilhados na construção da identidade, e do sentido da vida, de um *ser*. Para o filósofo escocês, seria necessário reconhecer a importância do contexto cultural e social para a compreensão da vida humana e o papel que o indivíduo desempenha nesse contexto. Pois a visão atomista da vida humana, que a considera como uma sequência de atos isolados, impediria a apreensão da vida humana como uma totalidade possuidora de uma finalidade ou propósito. Afinal, se a vida é vista como uma sucessão de atos desconexos, não haveria uma finalidade ou objetivo para esses atos, o que tornaria impossível a busca de um *telos*, ou seja, um propósito para a dinâmica das virtudes.

Por isso, para MacIntyre, as virtudes só poderiam ser compreendidas e praticadas de maneira significativa se forem vistas dentro de um contexto maior, que é a vida como um todo, com as suas narrativas e a dinâmica das virtudes (MACINTYRE, 2021). Desta forma, a abordagem atomista da vida humana se apresentaria como um obstáculo para a tentativa de considerar a vida como uma totalidade (GONÇALVES, 2018) capaz de proporcionar uma finalidade para a dinâmica das virtudes, não permitiria a compreensão da vida como esse *todo* formado por narrativas às quais os sujeitos estariam inseridos e, nas quais, inclusive, seriam apenas co-autores, como diz MacIntyre:

Agora devo enfatizar que o agente é capaz de fazer e dizer inteligivelmente como ator é profundamente afetado pelo fato de que nunca sermos mais do que co-autores de nossas próprias narrativas (e as vezes somos menos ainda). Apenas na fantasia é que vivemos a história que nos agrada. Na vida, como Aristóteles e Engels observaram, estamos sempre sobre algumas restrições. Subimos no palco que não projetamos e nos vemos partir de uma ação que não foi de nossa criação. Cada um de nós, sendo a personagem principal de seu próprio drama, representa

papéis coadjuvantes nos dramas dos outros, e cada drama limitam os outros. (MACINTYRE, 2021, p.312)

MacIntyre teoriza nesta passagem, então, que embora as pessoas possam ter alguma liberdade para moldar suas próprias histórias, elas também são moldadas pelas histórias dos outros que as cercam, pois a comunidade influenciará a narrativa histórica. O filósofo escocês enfatiza que a vida real seria diferente da fantasia, pois, na chamada vida real, as pessoas seriam constantemente limitadas por restrições sociais, culturais e históricas, inseridas nas narrativas comunitárias, as quais todos estariam inseridos, inexoravelmente. Essa passagem sugere, portanto, que o atomismo não seria factível, pois as pessoas teriam alguma liberdade para moldar suas próprias histórias de vida, mas elas também seriam influenciadas pela dinâmica comunitária em forte medida. Esse ponto, aliás, se insere na base da crítica ao pensamento liberal de Rawls que é foco do presente estudo.

Para encerrar essa seção, então, é importante reforçar a compreensão dessa dinâmica existente entre as *virtudes*, a *prática* e o conceito de *narrativa* no pensamento de MacIntyre, pois essa dinâmica guiará a busca por compreender a ideia de *animal racional dependente* e, conseqüentemente, o cerne da crítica ao pensamento de Rawls que interessa à pesquisa.

Seria possível resumir essa dinâmica macintyreana da seguinte maneira: “a busca do bem e o exercício das virtudes somente são possíveis pelos sujeitos dentro de uma comunidade que lhes confere o ponto de partida natural, os dados de sua vida, que encontra unidade enquanto narrativa” (GONÇALVES, 2018, p.55). Na teorização de MacIntyre sobre a busca do *bem* e o exercício das virtudes, as práticas só seriam possíveis em uma comunidade que forneceria aos indivíduos o “ponto de partida” para a construção de seus projetos de vida por meio das histórias que os definem.

O filósofo escocês argumenta, então, que a busca pelo bem e a prática das virtudes só poderiam ser compreendidos em um contexto histórico e social (MACINTYRE, 2021). A ideia comunitarista de MacIntyre, portanto, é a de que a vida humana teria um caráter narrativo, que se desenrolaria ao longo do tempo e seria moldado pelas histórias que contamos sobre nós mesmos e sobre o mundo ao nosso redor. Nas palavras de MacIntyre: “o homem é, em suas ações e práticas, assim como em suas ficções, essencialmente um animal que conta histórias” (MACINTYRE, 2021, p.315). E essas histórias não seriam construídas individualmente, mas surgiriam dentro de uma

comunidade que forneceria as referências para que os indivíduos pudessem compreender sua própria vida e sua relação com os outros. Dito de outra forma, a comunidade forneceria inteligibilidade, forneceria o contexto para a vida dos indivíduos. E seria a partir desse contexto que os indivíduos buscariam o *bem*, observando a prática e o exercício das virtudes.

Assim, “o que está em jogo nesse conceito macintyriano de virtude é um conceito do eu pensado de um modo narrativo, isto é, um eu que não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal” (CARVALHO, 2012, posição 2530). Portanto, a virtude em MacIntyre não pode ser compreendida apenas como um conjunto de traços de caráter “isolados” ou atitudes que surgiriam em momentos específicos da vida de uma pessoa.

O filósofo escocês trabalha a ideia de que a *virtude* deve ser entendida, então, como uma narrativa coerente que dá sentido e direção à vida de um indivíduo. Isso significa que o indivíduo, por sua vez, não pode ser compreendido simplesmente como uma coleção de experiências desconexas, mas sim como uma história em desenvolvimento que se desenrola ao longo do tempo (MACINTYRE, 2021). As virtudes são, por fim, elementos cruciais da narrativa do *ser*, ajudando a dar forma e significado a essa história. Pois “toda ação humana só pode ser compreendida no interior de uma história narrativa que articula intenções, crenças e ambientação social de um agente de um modo histórico.” (CARVALHO, 2012, posição 2530).

Por meio dessa dinâmica acerca da virtude, MacIntyre afirma, então, que a “narrativa da vida de qualquer um é parte de um conjunto de narrativas interligadas” (MACINTYRE, 2021, p.318), ou seja, defende a ideia, que se buscou apreender até aqui, de que a história de vida de um indivíduo é influenciada, e moldada, por uma série de histórias mais amplas que fazem parte da cultura, tradição e história da comunidade em que esse indivíduo vive. Para MacIntyre, portanto, as vidas são moldadas pelas histórias que são ouvidas e contadas, e essas histórias são fundamentais para a formação das identidades e propósitos. Essas histórias podem incluir narrativas religiosas, mitos culturais, histórias de família e outras histórias que são transmitidas ao longo das gerações (MACINTYRE, 2021). A narrativa da vida de uma pessoa não seria, portanto, um evento isolado, não seria atomizada, mas faria parte de um conjunto mais amplo de histórias que moldam a cultura e a identidade de sua comunidade.

Ao final do capítulo XV de sua obra *Depois da Virtude*, quando já havia exposto boa parte dessa dinâmica *virtudes-prática-narrativa* trabalhadas até aqui, MacIntyre

apresenta a pergunta que busca sintetizar a sua teorização e que auxiliará na compreensão da crítica ao liberalismo de Rawls, ele se pergunta: “no que consiste a unidade de uma vida individual?” A resposta está inserida em toda essa dinâmica estudada até este ponto, diz MacIntyre:

A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa incorporada numa única vida. Perguntar “O que é o bem para mim?” é perguntar como posso viver melhor esta unidade e levá-la à sua realização. Perguntar “O que é o bem para o homem?” é perguntar o que todas as respostas da pergunta anterior devem ter em comum. Mas agora é importante enfatizar que a formulação sistemática dessas duas perguntas e a tentativa de respondê-las, tanto em ações quanto em palavras, são o que dá unidade à vida moral. A unidade de uma vida humana é unidade de uma busca narrativa. Buscas eventualmente fracassam, são frustradas, abandonadas ou se dissipam em distrações, e vidas humanas podem também fracassar de todas essas formas. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso em uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada. (MACINTYRE, 2021, p.319)

Assim, a resposta de MacIntyre reafirma a sua ideia de que a vida humana deve ser entendida como uma narrativa coerente que se desenrola ao longo do tempo. Para o filósofo escocês, cada vida do *ser* deveria ser vista como uma história única e integrada, que é composta por uma série de eventos, ações e escolhas que são conectadas por uma narrativa comum. Desta forma, a busca pelo *bem* deveria ser entendida como uma busca por viver em harmonia com a narrativa que dá sentido e direção à vida desse indivíduo. E para se aprofundar no entendimento dessa resposta à questão da vida do indivíduo em comunidade, e a realização de seu bem, é imperioso compreender melhor o conceito de *tradição*. É o objetivo da próxima seção.

2.4 Tradição e tomismo em MacIntyre

Como analisado na seção anterior, para MacIntyre a dinâmica das virtudes, e o caminho para a realização do bem do ser humano, não se configuram em caminhos que se perfectibilizam de forma atomista, já que o *ser* está inserido na comunidade, e esta possui um conjunto mais amplo de histórias que retrabalham constantemente a cultura e a identidade do *ser*. “O que cada sujeito herda é o seu ponto de partida moral, é o que garante sua particularidade, e a partir desta a busca pelo bem, pelo universal, pode se

iniciar” (GONÇALVES, 2018, p.55). É o que apreende-se desta importantíssima passagem de *Depois da Virtude*:

Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de outra pessoa; sou um cidadão desta ou daquela cidade, um membro desta ou daquela guilda ou profissão; pertenço a este clã, esta tribo, esta nação. Assim, o que é bom para mim tem de ser o bem para alguém que ocupa esses papéis. Como tal, herdei do passado de minha família, minha cidade, minha tribo, minha nação, uma variedade de dívidas, heranças, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem o dever de minha vida, meu ponto de partida moral. Isso, em parte, é o que dá à minha vida sua própria particularidade moral. (MACINTYRE, 2021a, p.321)

Essa passagem ressalta o ponto central do comunitarismo de MacIntyre e, segundo ele mesmo, pode parecer “estranho, e mesmo surpreendente do ponto de vista do individualismo moderno” (MACINTYRE, 2021, p.321), pois destaca a importância das relações sociais e das identidades coletivas na formação dos valores e do senso de moralidade individual. De acordo com MacIntyre, então, as identidades individuais seriam moldadas pela relação do indivíduo com seus antepassados, com a sua família, sua comunidade, sua nação e todas as suas identidades coletivas. A teorização do filósofo escocês é a de que essas identidades coletivas seriam essenciais, pois elas forneceriam um senso de propósito e significado ao indivíduo, além de fornecerem um conjunto de valores e expectativas compartilhadas.

Neste ponto de sua teorização, MacIntyre empreende como diz Alberto Leopoldo Batista Neto em seu artigo⁶⁵ publicado na revista *Veritas* da PUCRS, “uma descrição das condições de êxito de uma tradição e dos critérios de comparação entre as diversas tradições quanto à maior ou menor racionalidade de cada uma” (BATISTA NETO, 2019). Esse trabalho é desenvolvido, principalmente, em sua obra *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*⁶⁶ Nessa obra é possível verificar a influência do tomismo na teorização do filósofo escocês. Já no capítulo XV de *Depois da Virtude* (“*As virtudes, a unidade de uma vida humana e o conceito de uma tradição*”), ele trata especificamente do conceito de *tradição*.

Compreender esse conceito de tradição, após o estudo dos conceitos de prática e de narrativa, é essencial para seguir uma linha teórica de apreensão da crítica específica de MacIntyre ao liberalismo de Rawls. Pois, segundo o filósofo escocês, “a procura individual pelo bem é geral e caracteristicamente conduzida dentro de um contexto

65 BATISTA NETO, Antonio Leopoldo. **A teoria das tradições de pesquisa de Alasdair MacIntyre contra o universalismo iluminista, o relativismo e o perspectivismo**. Porto Alegre, 2019. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.2.33574>>. Acesso em: 07 de março. 2023.

66 MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 1991.

definido por aquelas tradições das quais a vida do indivíduo é uma parte”. (MACINTYRE, 2021, p.324).

O conceito de tradição no pensamento macintyreano funciona como um apanhado de toda teorização que se buscou apreender até aqui. E como compreender, então, o conceito de tradição em MacIntyre? Ele entende a tradição como um conjunto de práticas, histórias, valores e ideias que é transmitido de forma geracional e que moldaria a dinâmica comunitária. “Dentro de uma tradição, a busca de bens se estende através de gerações, por vezes através de muitas gerações” (MACINTYRE, 2021a, p.324).

A tradição seria, assim, mais do que simplesmente um conjunto de costumes ou hábitos sociais, ela representaria uma sociabilidade que seria transmitida de geração em geração e que incorporaria um conjunto de valores e ideias, compartilhados, que ajudariam a orientar a ação moral dos indivíduos. Por sua vez, esses valores e ideias seriam transmitidos por meio de histórias, rituais e práticas, como trabalhado anteriormente, pois “a história de uma prática em nosso tempo é geral e caracteristicamente incorporada e tornada inteligível em termos da história mais ampla e mais longa da tradição” (MACINTYRE, 2021a, p.324). A tradição, portanto, se configuraria em um elemento central para a compreensão da ética e da moralidade, pois forneceria um conjunto de valores, ideias e práticas compartilhados que orientariam a sociabilidade comunitária.

E qual tradição MacIntyre trabalha em sua teorização? Para responder a esta pergunta seria importante voltar para outra obra em que o filósofo escocês “caracteriza três tipos de tradição sob o viés do método que cada uma dessas tradições emprega no âmbito da investigação moral”⁶⁷ (BRUGNERA, 2015). A obra, em questão, é *Três Versões Rivals da Investigação Moral*⁶⁸. Nesta obra⁶⁹, então, o autor se debruça sobre o estudo de três métodos de investigação moral: Enciclopédico, Genealógico e o método da Tradição.

Como nota Neditlso Brugnera em sua tese, para cada forma de abordagem da investigação moral, MacIntyre “associa um texto do século XIX que desempenhou um papel importante na articulação e recepção da respectiva abordagem” (BRUGNERA,

67 BRUGNERA, Neditlso Lauro, **Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre**. 2015. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

68 MACINTYRE, Alasdair. **Três versões Rivals da Investigação Moral**: enciclopédia, genealogia tradição. Brasília: Devenir Editora, 2022.

69 “Essa obra é baseada nas Conferências Gifford que Alasdair MacIntyre proferiu em Abril e Maio de 1988. Mais tarde, ele apresentou o texto como parte de um seminário na Universidade de Yale. Após nova revisão, as palestras foram publicadas em 1990 pela Universidade de Notre Dame.” (BRUGNERA, 2015). A primeira tradução para o português ocorreu em 2022, feita por André Gonçalves Fernandes, sendo essa, a edição utilizada no presente estudo.

2015). Desta forma, a abordagem enciclopédica associa-se à Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica* como texto base. Para MacIntyre, esse texto, exemplifica a chamada abordagem enciclopédica como uma abordagem que pressupõe a ideia de que a moralidade poderia ser estudada como uma ciência objetiva, assim como outras áreas do conhecimento. Essa abordagem partiria do pressuposto de que existiriam verdades morais universais que poderiam ser descobertas e compreendidas por meio da razão e da observação empírica. A abordagem enciclopédica estaria baseada em um conjunto de crenças e pressupostos que foram desenvolvidos, e que se tornaram predominantes no século XIX, e enfatizaria a importância do conhecimento histórico e filosófico para a compreensão da moralidade.

Já a abordagem genealógica teria como texto base *A Genealogia da Moral* de Nietzsche. Segundo MacIntyre, essa abordagem rejeitaria “a crença dos enciclopedistas de que a razão possa fornecer uma visão unificada do mundo” (BRUGNERA, 2015). O filósofo escocês compreende a abordagem genealógica, para a investigação moral, como uma crítica à abordagem enciclopédica, pois seria uma tentativa de desvelar a história das ideias morais e das práticas sociais que moldaram as concepções morais. Para MacIntyre, Nietzsche compreendeu que a pretensa objetividade da abordagem enciclopédica seria apenas expressões de “vontade subjetiva” como diz Helder Buenos Aires de Carvalho em seu artigo sobre MacIntyre e a ética nietzschiana⁷⁰:

Para ele, melhor do que qualquer outro pensador, foi Nietzsche quem percebeu o caráter de disponibilidade a qualquer tipo de uso da linguagem moral na modernidade, daí sua filosofia moral ser “uma das alternativas teóricas genuínas a que se enfrenta qualquer um que pretenda analisar a condição moral de nossa cultura”. A façanha histórica de Nietzsche foi entender, mais claramente que qualquer outro filósofo, que aquilo que parecia ser apelo à objetividade – apelo característico do projeto filosófico do Iluminismo – era, de fato, expressões de vontade subjetiva, como também a natureza dos problemas que isto colocava para a filosofia moral. (CARVALHO, 2012, posição 2512)

Para MacIntyre, então, Nietzsche foi um dos críticos da abordagem enciclopédica, pois teria percebido que a linguagem moral moderna se caracterizaria por estar disponível a “qualquer tipo de uso”, o que significaria que a moralidade poderia ser visualizada como algo flexível, adaptável e subjetivo, que poderia ser manipulada para atender a interesses individuais ou coletivos. Nietzsche teria sido capaz, então, de mostrar que o apelo à

70 CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Alasdair MacIntyre e a Ética Nietzscheana**: apontamentos para uma reflexão crítica. Pelotas, 2010. Disponível em <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8755/5789> .> Acesso em: 10 de mar.2023.

objetividade, que se tornou característico da abordagem enciclopédica, na verdade, seria uma expressão de vontade subjetiva, e que isso representaria um desafio significativo para a filosofia moral. Assim, ficaria demonstrado que a moralidade não seria algo que poderia ser objetivamente definido ou justificado, mas sim uma questão de perspectiva e vontade subjetiva.

MacIntyre então, após apresentar esses dois métodos de tradição, trabalha a ideia de que ambos falham. A abordagem enciclopédica falha “porque não há racionalismo neutro, e o método genealógico fica aquém, porque não nos fornece nada melhor do que o fracasso e o desespero intelectuais” (BRUGNERA, 2015). Ou seja, a abordagem enciclopédica falha porque não existiria uma razão pura que possa garantir a objetividade do conhecimento, ou seja, o conhecimento estaria sempre moldado pelos valores e crenças dos indivíduos e da sociedade em que vivem. Já o método genealógico ficaria refém da ideia de que toda tradição seria uma forma de imposição.

A última abordagem seria o da *tradição*, e o pensamento de Tomás de Aquino exemplificaria essa abordagem utilizando a obra *Summa Theologica*. “O método tomasiano da tradição é um equilíbrio entre agostinismo platônico e a ciência aristotélica, isto é, a principal tarefa de Tomás de Aquino foi a de unificar os métodos agostiniano e aristotélico” (BRUGNERA, 2015). O resultado desse método, nas palavras de MacIntyre, em *Três Versões Rivals da Investigação Moral*, é que as “indagações da vida moral individual são contínuas com as da tradição passada e a racionalidade dessa vida é a racionalidade incorporada e transmitida por intermédio da tradição” (MACINTYRE, 2022, p.235). A abordagem da *tradição* de base tomista, então, oferece a teorização de que a vida moral de uma pessoa não poderia ser separada da tradição em que ela está inserida. As indagações que cada indivíduo faz sobre a vida moral são a continuidade daquelas que foram feitas por seus antecessores na tradição. Isto é, a investigação moral seria uma atividade que se estende ao longo do tempo e é transmitida de geração em geração, como visto anteriormente na discussão sobre o próprio conceito de tradição que MacIntyre trabalha.

Como salienta Isabel Gonçalves no artigo *Tradição, Tomismo e Teísmo na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre*⁷¹:

71 GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. *Tradição, Tomismo e Teísmo na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre*. Pelotas, 2018. Disponível em <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8755/5789> .> Acesso em: 10 de mar.2023.

O que Tomás de Aquino faz, de acordo com MacIntyre, é ilustrar o modo tradicional de investigação, compreendendo que a racionalidade de uma tradição é justificada pela sua história até agora, de modo que justificar é contar como a tradição se desenvolveu e compreende seus próprios argumentos – e primeiros princípios e fins últimos – até agora. Por esse prisma, a investigação é vista como um processo sempre em aberto, pronto a ser aperfeiçoado. Tomás de Aquino reconstrói as posições de Aristóteles e de Agostinho “dentro de um esquema de uma teologia metafísica unificada”. (GONÇALVES, 2018, p.55)

Para MacIntyre, portanto, o conceito de tradição é fundamental para a compreensão da racionalidade de uma determinada investigação filosófica ou moral. A racionalidade não seria algo que poderia ser descoberto a partir de princípios universais ou racionais neutros, mas seria algo construído e mantido pela comunidade através da tradição. Nesse sentido, Tomás de Aquino é visto como um exemplo de como a tradição pode ser usada para a investigação filosófica e moral, pois, para MacIntyre, ele reconstrói as posições de Aristóteles e Agostinho dentro de um esquema teleológico. Essa abordagem mostra que a investigação filosófica e moral não é algo estático ou fixo, mas é um processo que está sempre pronto a ser retrabalhado e melhorado.

A aproximação de MacIntyre com o pensamento de Tomás de Aquino segue a linha teórica de Aristóteles, pois o filósofo escocês visualiza o pensamento tomista como um aperfeiçoamento da teorização aristotélica. Essa aproximação possui uma consequência essencial para o presente estudo, pois oferece a base teórica de construção da dinâmica antropológica desenvolvida por ele em sua obra *Animais Racionais e Dependentes*. Esse ponto é essencial para o presente trabalho pois embasa a crítica ao pensamento de Rawls.

Portanto, o projeto de MacIntyre, que se inicia com o objetivo de compreender e buscar enfrentar o problema da desordem da questão moral contemporânea, chega ao ponto de identificar que a resposta se encaminha pelo resgate da ética das virtudes de uma tradição aristotélico-tomista. De acordo com MacIntyre, então, a abordagem enciclopédica-iluminista rompe com a história e rejeita a teleologia que surge a partir de um processo histórico em que o indivíduo está inserido. Essa abordagem enxergaria esse processo histórico como um condicionamento irracional que vai contra a liberdade do indivíduo. Passa-se a defender a ideia de que a razão é a base última da ética. Para MacIntyre, essa dinâmica é responsável pelo desarranjo moral presente na sociedade que adota a racionalidade liberal.

Com base nesse esquema teórico, que partiu de Aristóteles e se aproximou do pensamento de Tomás de Aquino, MacIntyre desenvolverá, em *Animais Racionais e Dependentes*, um estudo filosófico, e antropológico, que vai amparar a ideia de que a identidade do sujeito estaria determinada pelo fato de pertencer a determinadas comunidades e depender do outro para o seu desenvolvimento. Buscar-se-á compreender essa pesquisa filosófica e antropológica, empreendida pelo filósofo escocês, na próxima seção.

2.5 O animal racional e dependente

Após empreender o estudo das bases do projeto moral de MacIntyre, é possível trabalhar, nesta seção, a visão que o filósofo escocês desenvolve acerca da ética e da biologia para formar um estudo filosófico, e antropológico, em sua obra *Animais Racionais e Dependentes*. Esse estudo é essencial para o foco do presente estudo, pois oferecerá a visão do autor acerca da ideia de condição humana e da condição do sujeito dentro de um contexto social comunitário. Ele diz, nesta obra, que se equivocou ao achar que “era possível uma ética independente da biologia” (MACINTYRE, 2001, p.10, tradução nossa). Ou seja, em *Animas Racionais e Dependentes*, MacIntyre buscará compreender como a moral se desenvolve no meio criado por seres com as especificidades biológicas dos seres humanos. Em suas palavras:

[...] nenhuma explicação dos bens, das normas e das virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não conseguir explicar (ou apontar uma explicação, pelo menos) como é possível a vida moral para seres constituídos biologicamente como o ser humano, oferecendo uma explicação do desenvolvimento humano até essa forma de vida e dentro dela. Esse desenvolvimento têm como ponto de partida a condição animal originária do ser humano. (MACINTYRE, 2001, p.10, tradução nossa)

Ou seja, para MacIntyre qualquer projeto de explicação sobre os conceitos que ele estudou em *Depois da Virtude* (os bens, as normas e as virtudes que compõem a vida moral humana) devem incluir um estudo sobre como seria viável a vida moral dos seres humanos, compreendendo estes seres como atores biologicamente constituídos. MacIntyre argumentará, então, em *Animais Racionais e Dependentes*, que essa

explicação só poderá ser alcançada por meio do entendimento sobre a dinâmica de desenvolvimento do ser humano, desde a sua condição animal original até o momento da vida moral. Ele sugere, assim, que o ponto de partida desse desenvolvimento seria a condição animal do ser humano (MACINTYRE, 2001), já que os seres humanos seriam animais que possuem necessidades biológicas e instintos que precisariam ser satisfeitos.

Desta forma, para o filósofo escocês, qualquer explicação da vida moral deve ser capaz de explicar como os seres humanos, com base em sua condição biológica natural, foram capazes de desenvolver as capacidades e as virtudes necessárias para viver uma vida moral, além de explicar como essas capacidades e virtudes são mantidas e aprimoradas ao longo do tempo. Um projeto de explicação da vida moral teria que ser capaz de abranger tanto a dimensão biológica quanto a dimensão cultural e social da existência humana. Esse é o primeiro intuito de MacIntyre em *Animais Racionais e Dependentes*.

O segundo intuito que ele mesmo apresenta no prefácio de *Animais Racionais e Dependentes* é - tendo em vista a compreensão da condição humana como crucial para entender o desenvolvimento humano e as virtudes que moldam a vida humana - comparar os seres humanos a outras espécies animais inteligentes. Segundo MacIntyre, esse trabalho pode ajudar a iluminar a natureza humana e seus aspectos fundamentais (MACINTYRE, 2001).

MacIntyre sugere que a incapacidade de entender a natureza humana pode levar à perda de alguns aspectos importantes do papel que as virtudes desempenham na vida humana (MACINTYRE, 2001), e isso pode ser evitado estabelecendo a referida comparação entre os seres humanos e outros animais inteligentes. Ele destaca que uma das limitações que surgem dessa falta de compreensão é a incapacidade de entender, adequadamente, a vulnerabilidade inerente à condição humana (MACINTYRE, 2001), o que pode ficar claro por meio do exercício da comparação.

Como diz Helder Carvalho em outro artigo⁷², tendo por base esses dois intuítos apresentados, MacIntyre quer responder a duas perguntas, a primeira seria: “Porque é importante para nós prestarmos atenção e entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies animais inteligentes?” (CARVALHO, 2010) e

⁷² CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **A Antropologia dos Animais Racionais Dependentes**. Teresina, 2010. Disponível em < <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/520/513> .> Acesso em: 15 de mar.2023.

a segunda seria: “O que faz com que a atenção à vulnerabilidade e às deficiências humanas seja importante para os filósofos morais?” (CARVALHO, 2010). A resposta a estas perguntas fornecerá a base para a compreensão da crítica ao liberalismo de Rawls, trabalhada na próxima seção.

Para começar a compreender, então, a visão filosófica e antropológica do ser humano desenvolvida por MacIntyre em *Animais Racionais Dependentes*, é importante reforçar a influência de Tomás de Aquino sobre o pensamento macintyreano. Segundo MacIntyre “foi a leitura de Aquino que lhe fez consciente da importância que tem a vida do ser humano diante dos perigos e danos físicos e mentais” (GONÇALVES, 2018, p.58). Ou seja, o filósofo escocês passa a trabalhar com a ideia de que a filosofia moral contemporânea falha em lidar adequadamente com a questão da dependência e da fragilidade do ser humano, e que uma abordagem mais adequada seria aquela baseada na ética tomista. Para MacIntyre, foi a leitura dos escritos de Aquino que lhe fez consciente da importância da questão da dependência do ser em relação aos outros seres e à própria relação comunitária. Portanto, MacIntyre vê a tradição tomista como uma fonte valiosa para uma ética que reconhece a importância do estudo acerca do entrelaçamento entre o indivíduo e o seu entorno. Entrelaçamento que será primordial para a sua própria sobrevivência.

É assim que MacIntyre irá elaborar uma teorização acerca da condição do homem como mais um animal colocado no ambiente terrestre que, também, é vulnerável e dependente do seu semelhante. O ser humano não teria nem a exclusividade da inteligência, já que MacIntyre trabalha a questão da inteligência de outros animais, como os golfinhos e os gorilas. Porém, o ser humano seria o único ser que pode avaliar os bens da vida de forma racional. É o que o filósofo escocês explica nessa passagem de *Animais Racionais Dependentes*:

Ressaltei em primeiro lugar que, em parte, as razões para atuar do ser humano se diferenciam das razões dos golfinhos ou dos gorilas pois o ser humano é capaz de avaliar suas razões como melhores ou piores. [...] Defendi que só dispõe dessas capacidades quem adquiriu um certo conjunto de virtudes morais intelectuais. O ser humano necessita dessas virtudes para chegar a ser um raciocinador prático independente, capaz de escolher por si mesmo entre as distintas opções que se apresentam. Porém a aquisição dessas virtudes, destas habilidades e do conhecimento de si mesmo se devem, em um sentido fundamental, a outras pessoas de quem se depende. (MACINTYRE, 2001, p.114, tradução nossa)

Essa passagem apresenta dois pontos importantes na condição do *ser* que MacIntyre vai construindo. Primeiramente, se refere a essa ideia de que a capacidade humana de avaliar suas próprias razões para agir, e de considerá-las como melhores ou piores em relação a outras razões, é uma característica que diferencia os seres humanos de outras espécies animais. Os golfinhos e os gorilas, por exemplo, seriam capazes de agir de forma consciente para atingir determinado objetivo, porém, não possuiriam a mesma capacidade de reflexão crítica sobre suas próprias razões para agir, como os seres humanos possuiriam. MacIntyre reforça, durante a obra, essa ideia de que os seres humanos se diferenciam dos demais animais por terem a capacidade de avaliar e julgar suas próprias motivações e razões para interagir com o mundo, considerando se elas são boas, justas ou corretas, de maneira consciente e ética.

Em um segundo momento a passagem acima se refere à ideia de que, embora o ser humano possua a capacidade de pensar e agir de forma independente, essa capacidade é adquirida, paradoxalmente, por meio da dependência de outras pessoas. Essa ideia faz parte do projeto moral que MacIntyre vem construindo desde a obra *Depois da Virtude*. De acordo com o filósofo escocês, o ser humano precisaria desenvolver virtudes e habilidades que o permitam escolher por si mesmo entre as diferentes opções que se apresentam (MACINTYRE, 2001). Essas virtudes incluiriam, por exemplo, a coragem, a justiça e a prudência, e seriam adquiridas por meio de um processo de aprendizagem e treinamento que se dá em comunidade, como já visto.

Isso significa, então, que a aquisição dessas virtudes e habilidades não é algo que o ser humano pode fazer sozinho, mas depende da interação com outras pessoas em um contexto social e cultural específico. Por exemplo, a educação formal e informal, o convívio com familiares e amigos, a participação em atividades comunitárias e culturais, entre outros fatores, seriam fundamentais para que o ser humano pudesse desenvolver sua capacidade de raciocínio prático independente. A ideia que ele quer trabalhar é a de que a independência intelectual do ser humano não seria algo que poderia ser alcançado isoladamente, pois dependeria da interação com outras pessoas em uma comunidade.

MacIntyre, por conta da influência tomista, trabalha essa questão da dependência de forma bem mais profunda do que é possível ver em *Depois da Virtude*. Essa noção de dependência passa a ser compreendida em relação à vulnerabilidade do ser humano enquanto um ser biologicamente frágil e as implicações desse fato para a sociabilidade futura. Desta forma, *Animais Racionais e Dependentes* complementa *Depois da Virtude*,

nesta questão. Como diz Isabel Cristina Gonçalves: “a resposta à pergunta *por que os seres humanos precisam das virtudes? é porque o homem é um animal racional dependente*” (GONÇALVES, 2018, p.58).

O homem é dependente e precisa se tornar um ser pensante (“raciocinador”) independente (MACINTYRE, 2001). Segundo MacIntyre, para alcançar esse êxito, ele deve compreender a sua dependência. E como essa dinâmica se realiza? A resposta a esta pergunta auxilia no processo de apreensão da concepção comunitária do ser macintyreano.

Primeiramente, é necessário compreender a dependência propriamente animal do ser humano, nas palavras de MacIntyre:

As primeiras contribuições se referem diretamente a existência animal do ser humano, ao compartilhar o seu desenvolvimento com os mesmos de outras espécies inteligentes: todo indivíduo deve a seus pais, sobretudo a sua mãe, aos tios, avós ou quem o substitua, o cuidado necessário desde a concepção até o nascimento, a primeira infância e a pequenez, da mesma forma, os golfinhos também aos seus iguais, todos necessitam de cuidados maternos e de outro tipo. (MACINTYRE, 2001, p.100, tradução nossa)

Aqui MacIntyre trabalha, então, a ideia de que os seres humanos, assim como outros animais, possuem necessidades básicas que precisam ser atendidas para que seja possível a sobrevivência e a sua prosperidade. Essas necessidades incluiriam as necessidades básicas como comida, água, abrigo, contato humano e cuidados com a saúde. Por exemplo, um bebê humano não pode sobreviver sem cuidados constantes de um adulto e, mesmo na vida adulta, os seres humanos ainda dependeriam de outros para obter muitos bens que precisam para viver, como alimentos produzidos por agricultores, água fornecida por empresas de distribuição ou serviços médicos prestados por profissionais de saúde.

Para MacIntyre, essa dependência não seria uma fraqueza, pois essa fragilidade pode ser compreendida como parte essencial da natureza humana. Daí a interdependência ser uma característica fundamental da vida em sociedade (MACINTYRE, 2001). Essa outra passagem exemplifica esse pensamento de MacIntyre:

Para que o ser humano não se limite a exercitar apenas suas capacidades animais iniciais e também possa desenvolver sua própria capacidade de raciocínio prático independente, ele precisa dos outros de várias maneiras: precisa deles para manter relações que estimulem a capacidade de avaliar, modificar ou rejeitar seus próprios julgamentos práticos, a capacidade de perguntar se o que você considera boas razões para agir são realmente boas razões; você precisa deles para desenvolver a habilidade de imaginar, de forma realista, possíveis alternativas futuras para que você possa escolher racionalmente entre elas; você precisa deles para adquirir a capacidade de se distanciar de seus desejos, para poder investigar racionalmente o que é necessário para buscar seu próprio bem, aqui e agora, e orientar seus desejos e, se necessário, reeducá-los para alcançar o bem. (MACINTYRE, 2001, p.101, tradução nossa)

Portanto, MacIntyre teoriza sobre a consequência da dependência propriamente animal do ser humano e aprofunda sua ideia de que os seres humanos precisariam da presença do *outro* para desenvolver a capacidade de raciocínio prático independente. Os seres humanos teriam, portanto, certas capacidades iniciais como animais que são, mas precisariam dos seus semelhantes para desenvolver habilidades cognitivas mais sofisticadas, como avaliação crítica, imaginação realista, autocontrole e raciocínio lógico.

A passagem acima é importante, pois destaca três momentos acerca da questão da dependência. O primeiro seria a dinâmica existente no contato com o outro que proporcionaria a possibilidade do ser humano examinar e avaliar “seus próprios julgamentos práticos”, o que implicaria ter relações com outras pessoas que pudessem oferecer diferentes perspectivas, argumentos e desafios aos próprios pontos de vista particulares. Essa interação permitiria ao homem examinar os próprios julgamentos de maneira crítica e, se necessário, modificá-los ou rejeitá-los. Tudo isso seria possível por meio do *outro*, por meio da própria dinâmica comunitária.

Em um segundo momento, o contato com o seu semelhante, proporcionaria o desenvolvimento da habilidade do ser humano - tendo em vista a sua realidade - “imaginar alternativas futuras” para o seu projeto de vida, o que envolveria ter contato com outras pessoas que têm perspectivas diferentes, experiências e conhecimentos que pudessem auxiliar o ser humano a buscar expandir a sua imaginação, seu processo cognitivo, e considerar opções além das já conhecidas.

Por fim, a passagem, de *Animais Racionais Dependentes*, reforça a ideia macintyreana de que o contato com o *outro* proporciona, ao ser humano, a obtenção da “capacidade de se distanciar de seus próprios desejos”, ou seja, proporciona ao homem um espaço pessoal para investigar racionalmente o que seria necessário para tornar viável a realização de seu bem, sem ser completamente dominado pelos desejos e

impulsos. As relações do homem com o seu semelhante poderia auxiliar a que esse homem se torne mais consciente de seus próprios desejos e necessidades e, conseqüentemente, aprender a gerenciá-los de forma mais saudável e equilibrada.

Portanto, como diz MacIntyre, “O reconhecimento da dependência é a chave da independência” (MACINTYRE, 2001, p.103, tradução nossa), ou seja, como dito acima, para assumir o papel de um ser pensante independente, o homem deve assumir a sua dependência do *outro*. Essa dependência, é importante ressaltar, existe durante toda a vida comunitária do homem e é, iminentemente, relacional, como observa o filósofo escocês:

O ser humano se transforma em raciocinador prático por meio de uma série de relações com outras pessoas concretas capazes de lhe dar aquilo que ele necessita. Com frequência acontece, embora nem sempre, que quem chega a ser um raciocinador prático independente está em condições de dar a outros, o que eles necessitam, o que ele mesmo necessitou em outro tempo. O ser humano se encontra ligado a uma rede de relações de reciprocidade na qual, geralmente, o que cada um pode dar depende em parte do que havia recebido e pode dar na mesma medida em que recebeu. (MACINTYRE, 2001, p.120, tradução nossa)

Assim, MacIntyre enfatiza a ideia de que os seres humanos se tornariam seres racionais e práticos por meio de um conjunto de relações e, sobretudo, interações com o seu semelhante em uma dinâmica comunitária. Ele argumenta que as habilidades que adquirimos são moldadas e aprimoradas por meio dessas interações, e que a dependência mútua é uma característica fundamental dessas mesmas relações. MacIntyre também enfatiza que, em muitos casos, aqueles que se tornam independentes são capazes de dar aos outros o que eles mesmos precisavam quando estavam naquela específica relação de dependência. Ele argumenta, então, que os seres humanos estão imersos em uma rede de relações de reciprocidade, na qual o que cada um pode oferecer é consequência da interação que ele teve anteriormente. Dessa forma, a dependência mútua é vista como algo positivo, pois permite que as pessoas aprendam umas com as outras e se desenvolvam de maneira mais completa e satisfatória.

Por fim, a dinâmica filosófica e antropológica que MacIntyre desenvolve em *Animais Racionais e Dependentes* reforça, e fundamenta, a base de sua ideia acerca da proeminência do exercício das virtudes para a formação do próprio espaço comunitário e para a definição do ser humano. Tese central para a compreensão da crítica ao liberalismo igualitário de Rawls, que será trabalhada na última seção desse capítulo.

As virtudes retornam aqui – se ligando dentro do projeto iniciado em *Depois da Virtude* - como base das ações necessárias para a realização do bem geral da comunidade, compreendida como a união dos raciocinadores práticos independentes, com as suas vulnerabilidades e dependência mútua. E quais seriam as virtudes que MacIntyre enxerga como essenciais para garantir essa dinâmica comunitarista? O filósofo escocês “aponta algumas virtudes importantes neste processo: honestidade, amizade, companheirismo, responsabilidade, confiança, justa generosidade e misericórdia” (GONÇALVES, 2018, p.61). Essas seriam as virtudes que ele denomina de “as virtudes de reconhecimento da dependência” (MACINTYRE, 2001, p.142, tradução nossa).

Desta forma, a *amizade* e o *companheirismo* são vistos como virtudes essenciais para o bem-estar da comunidade, pois elas auxiliariam na realização de outras virtudes. Para MacIntyre, a *amizade* e o *companheirismo* não seriam apenas sentimentos ou virtudes vinculadas à relação pessoal, mas seriam um modo de convívio humano que tornaria possível a união entre as pessoas em torno de um objetivo comum (MACINTYRE, 2001). A *amizade* e o *companheirismo* seriam importantes porque nos ajudariam a superar a nossa individualidade e a construir uma comunidade com objetivos compartilhados, enxergando a *responsabilidade* em relação ao próximo e ao todo.

Sobre essa outra virtude, a *responsabilidade*, MacIntyre explica a sua dinâmica por meio do significado da palavra “*wancantogaka*” da língua *lakota*⁷³: “essa palavra *lakota* designa a virtude dos indivíduos que reconhecem suas responsabilidades com respeito à família imediata, à família ampliada e à tribo” (MACINTYRE, 2001, p.142, tradução nossa). MacIntyre quer enfatizar, então, a importância da *responsabilidade* como uma virtude essencial para a construção de comunidades saudáveis. Para o filósofo escocês, a responsabilidade seria um compromisso pessoal que cada indivíduo assumiria com relação às obrigações com sua família, sua comunidade e sua cultura. A virtude *lakota* ilustra a importância de um conceito mais amplo de *responsabilidade* para construir comunidades viáveis e permanentes. Quando os indivíduos reconhecessem as suas obrigações junto à família e à comunidade, eles se comprometeriam a contribuir de

73 O *lakota* é uma língua falada no centro dos Estados Unidos, principalmente nos estados de Dakota do Norte e Dakota do Sul. “Os *lakota* (*Lakǰóta*), também chamados de *teton* (*Thítǰuŋwan*) na literatura, compreendem vários grupos politicamente estruturados que vivem em sua maior parte nos estados de Dakota do Sul, Dakota do Norte e Nebraska, dentro e fora das reservas. Atualmente possuem cerca de 100 000 integrantes, formando uma das maiores etnias dos EUA”. BUONO, Roger, **Tipologia e uso dos pronomes independentes na língua lakota**. 2017. 143f. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

maneira significativa para o bem-estar da sociedade como um todo, o que criaria um senso de unidade e coesão.

Já as virtudes da *honestidade* e da *confiança* também são importantes porque se inserem na mesma dinâmica que busca a relação comunitária e as relações interpessoais. A *honestidade* seria uma virtude que envolveria a sinceridade e a transparência nestas relações interpessoais. Assim, quando se age de forma honesta, o indivíduo estaria dizendo a verdade e evitando enganar ou ludibriar outras pessoas, reforçando os laços comunitários, portanto. Desta forma, a *confiança* seria uma virtude que surgiria como consequência dessa relação baseada na honestidade e envolveria acreditar na integridade e nas boas intenções das outras pessoas. A junção dessas virtudes, então, se configuraria em um componente fundamental das relações interpessoais, pois tornaria viável o trabalho comunitário e a cooperação social. Sem elas, as relações interpessoais correriam o risco de serem marcadas por desconfiança, desonestidade e falta de cooperação, o que poderia levar a uma vida social fragmentada (MACINTYRE, 2001).

Por fim, mas não menos importante, MacIntyre trabalha as virtudes da *justa generosidade* e da *misericórdia*. Essas virtudes estão extremamente ligadas, pois seria por meio da *misericórdia* que se tornaria possível exercer a virtude da *generosidade*, o que contribuiria para a construção de uma comunidade justa. A *justa generosidade* envolveria dar de si mesmo de maneira justa e equilibrada, levando em conta as necessidades dos outros e as circunstâncias específicas de cada situação. “A justa generosidade requer que se atue a partir de uma consideração afetuosa; quando isso está ausente, não ter a consideração de atuar assim é sempre indício de um defeito moral” (MACINTYRE, 2001, p.144, tradução nossa). Essa virtude seria importante, então, porque permitiria que os indivíduos contribuíssem para a construção de uma comunidade solidária, mesmo que persigam seus interesses próprios.

Por sua vez, a *misericórdia* seria uma virtude que envolveria o perdão e a compaixão pelos outros, mesmo quando se esteja em uma relação desequilibrada e de uma forma desinteressada, nas palavras de MacIntyre, a misericórdia “implica consideração por uma necessidade urgente e extrema, não importa quem seja a pessoa; o tipo de necessidade e o grau de necessidade ditam o que deve ser feito e não quem está sofrendo com isso” (MACINTYRE, 2001, p.146, tradução nossa). O exercício dessa virtude realçaria a sua importância para a construção comunitária, pois a *misericórdia*

ajudaria a criar um ambiente de compreensão e tolerância, permitindo que os indivíduos se relacionassem de maneira mais humana e empática.

Assim, alcança-se o final desta seção, buscando apreender a principal ideia que MacIntyre trabalha em *Animais Racionais e Dependentes*. Ou seja, a ideia de que a história do ser humano deve ser compreendida como parte integrante da história natural, e que a ética humana está intrinsecamente ligada à biologia do ser humano. MacIntyre argumenta que a separação da ética da biologia é impossível, pois a moralidade humana é uma construção que surge a partir da natureza biológica do ser humano, das suas fragilidades e dependência (MACINTYRE, 2001).

Nesse sentido, MacIntyre considera que a vulnerabilidade e as próprias fragilidades são características inerentes ao ser humano, que depende de outros seres humanos ao longo de sua existência para se desenvolver e se realizar plenamente, para se tornar um ser racional e independente, pois “somente por meio dos outros, os pais, os professores e os tutores que ensinam durante a primeira infância, o ser humano chega a tornar-se um agente racional e independente” (PEREIRA, 2021, p.34)⁷⁴. Ele refuta, assim, a ideia de que o ser humano é um ser autossuficiente, argumentando que a interdependência humana é uma realidade que não pode ser ignorada. Essa argumentação será crucial para a compreensão da crítica ao liberalismo que norteia o presente estudo.

Desta forma, ao integrar a história humana dentro da história natural, MacIntyre sugere que a ética humana deve levar em consideração as limitações e vulnerabilidades inerentes à natureza biológica do ser humano. Isso implicaria reconhecer a importância da *amizade*, da *generosidade* e da *misericórdia* nas relações humanas, por exemplo, que seriam virtudes fundamentais para garantir a sobrevivência e o bem-estar do indivíduo e da comunidade como um todo.

Na próxima seção, então - tendo toda essa dinâmica acerca da formação do ser humano como um animal racional e dependente do seu semelhante - busca-se compreender como a crítica à ideia liberal, e rawlsiana, de proeminência do *justo* sobre o bem, e de um sujeito autônomo, se configura no pensamento macintyreano, tão marcado por essa dinâmica de formação da identidade do *ser* vinculada, e dependente, aos outros e à comunidade.

74 PEREIRA, António Manuel Fernandes, **Dependência e racionalidade: um olhar de Alasdair MacIntyre sobre a ética contemporânea**. 2021. 73f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2021.

2.6 A ilha deserta *macintyreana*

Nesta última seção a tarefa é buscar apreender as linhas gerais da crítica que MacIntyre elabora ao liberalismo de Rawls. Para alcançar esse intento, é importante se apoiar principalmente no capítulo XVII de *Depois da Virtude* e no capítulo inicial de *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Porém, para uma compreensão mais aprofundada dessa teorização crítica, acredita-se que a obra *Animas Racionais e Dependentes* é essencial. Acredita-se que a ideia de proeminência do espaço comunitário e da dependência do outro seja a base da crítica macintyreana. Por isso, essa última seção do segundo capítulo surge como a consequência imediata da seção anterior que tratava do ser humano como um “animal racional e dependente”.

Inicialmente, portanto, é necessário compreender que a crítica específica que MacIntyre elabora em relação ao liberalismo igualitário de Rawls traz, em sua base, elementos da crítica mais geral que o filósofo escocês faz à filosofia liberal e ao seu ideal de justiça. Como visto, para MacIntyre os problemas relacionados à teoria moral moderna surgiriam como consequência das ideias fracassadas do Iluminismo, o que teria gerado múltiplas doutrinas e concepções acerca do próprio ideal de justiça (MACINTYRE, 1991). É o que ele expõe nessa passagem de sua outra obra *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*:

Se se prestar atenção às razões apresentadas para se propor respostas diferentes e conflitantes a tais questões, fica claro que, subjacente a esta grande diversidade de julgamentos sobre tipos particulares de assuntos, está um conjunto de concepções conflitantes de justiça, concepções surpreendentemente em desacordo umas com as outras, de vários modos. Algumas concepções de justiça consideram central o conceito de mérito, enquanto outras não lhe atribuem relevância alguma. Algumas concepções apelam para os direitos humanos inalienáveis, outras para alguma noção de contrato social, e ainda outras para algum padrão de utilidade. Além disso, as teorias conflitantes de justiça que expressam estas concepções opostas também externam discordâncias quanto à relação entre a justiça e os outros bens humanos, o tipo de igualdade que a justiça exige [...]. (MACINTYRE, 1991)

A passagem acima, então, exemplifica a consequência do problema moral na modernidade, isto é, o surgimento de uma diversidade de opiniões sobre a concepção de justiça, e o fato de que essas opiniões muitas vezes entrariam em conflito entre si.

MacIntyre acredita que, por trás de todas as diferentes opiniões sobre as mais variadas questões práticas, existiria uma série de concepções conflitantes sobre o ideal de justiça. Essas diferentes concepções de justiça podem ser baseadas em diferentes filosofias, culturas ou tradições, e podem levar a diferentes ideias sobre o que é o *justo* em uma determinada situação.

Com esse diagnóstico, MacIntyre apresenta a ideia de que o liberalismo, como uma matriz de pensamento, produz o que acredita ser a solução para o problema moderno acerca do ideal de justiça. Qual seria essa solução? A *neutralidade*, nas palavras do filósofo escocês:

A racionalidade exige, argumentam alguns filósofos, que devemos primeiro nos desinvestir da adesão a qualquer uma das teorias em debate e também abstrair de todas as particularidades da relação social em cujos termos fomos acostumados a compreender nossas responsabilidades e nossos interesses. Só assim, sugere-se, chegaremos a um ponto de vista genuinamente neutro, imparcial, e, deste modo, universal, livres do partidarismo, da parcialidade e do unilateralismo que de outra forma nos afetam. E só assim poderemos avaliar racionalmente visões conflitantes de justiça. (MACINTYRE, 1991, p.14)

Para MacIntyre, então, a resposta liberal está na *neutralidade*. De acordo com essa abordagem neutra, se exige que o indivíduo abandone qualquer adesão a uma das teorias abrangentes (para recorrer às categorias rawlsianas) em debate e, também, se abstraia de todas particularidades da relação social em que foi educado. A resposta seria, supostamente, uma abordagem que atinge a neutralidade e a imparcialidade, o que permitiria avaliar racionalmente diferentes concepções conflitantes sobre o *justo*. A ideia é que, ao se desfazer dos compromissos prévios com uma teoria particular de justiça ou com as particularidades de nossa situação social, seria possível avaliar as diferentes teorias de forma mais objetiva e justa.

No entanto, MacIntyre é crítico em relação a essa abordagem, argumentando que é impossível ao indivíduo se desfazer completamente de seus compromissos e contextos sociais. Ele argumenta, como visto, a ideia de que as concepções sobre justiça são fundamentadas em tradições, crenças e práticas sociais que são moldadas pela cultura e história, e que seria impossível escapar completamente dessas influências (MACINTYRE, 2021). Como diz Jardel de Carvalho Costa⁷⁵:

75 COSTA, Jardel de Carvalho. **A Crítica ao Liberalismo na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2010. 143f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2010.

Dessa forma, MacIntyre compreende que a concepção liberal de racionalidade na qual um ser socialmente desencarnado acessaria padrões neutros e universais, acaba por ignorar o caráter limitado pelo contexto histórico e social no qual um conjunto substantivo de princípios de racionalidade tanto teórica como prática estão circunscritos. (COSTA, 2010, p.67)

Assim, como a passagem acima ressalta, MacIntyre acredita que a matriz de pensamento liberal, que trabalhe a ideia de uma razão universal e “desencarnada” de qualquer contexto histórico e social, seria problemática, pois ignoraria a maneira como os princípios e valores seriam moldados por nossas tradições, práticas e instituições sociais. Sandel, em uma obra mais antiga (*O Liberalismo e os Limites da Justiça*⁷⁶), concordando com a crítica de MacIntyre a essa teorização liberal, já dizia:

No entanto, não nos podemos perspectivar a nós próprios como independentes, nesta aceção, a não ser com um grande custo para aquelas lealdades e aquelas convicções cuja força moral reside, em parte, no fato de que viver de acordo com elas se torna inseparável de nos vermos a nós próprios como as pessoas particulares que somos – enquanto membros desta família, desta comunidade, desta nação ou deste povo, enquanto portadores desta história, enquanto filhas e filhos daquela revolução, ou enquanto cidadãos desta república. (SANDEL, 2005, p.236)

É, portanto, a ideia teorizada por MacIntyre de que o indivíduo não pode se “perspectivar” por meio de uma racionalidade neutra. Para o filósofo escocês, então, a racionalidade não pode ser entendida como um conjunto de padrões universais e neutros que poderiam ser aplicados a todas as situações sem observar de maneira crítica o contexto histórico e social em que eles são utilizados (MACINTYRE, 1991). Na crítica macintyreana, a racionalidade deveria ser compreendida como um conjunto de práticas e valores que são incorporados nas tradições e instituições sociais, o que a ideia liberal não faz.

Então, a crítica se constrói acerca da ideia de uma racionalidade visualizada como algo que pode ser adquirido simplesmente por meio do uso de um conjunto de regras ou princípios abstratos, já que ela estaria mais próxima de ser apreendida como algo que é transmitido por meio da participação em uma comunidade particular e sua tradição. Assim, a racionalidade seria limitada pelo contexto histórico e social em que é praticada, e não poderia ser considerada como algo universal e desencarnado de qualquer contexto.

76 SANDEL, Michael. **O Liberalismo e os Limites da Justiça**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Essa é uma crítica mais ampla que MacIntyre faz ao pensamento liberal, ou seja, a ideia de que “a tentativa de se recorrer a algum tipo de universalidade independente da tradição para julgar teorias conflitantes, não passa de uma ilusão, pois sempre estamos inseridos em uma tradição social e cultural particular” (COSTA, 2010, p.69). Ou seja, essa tentativa seria uma ilusão, já que todas as pessoas estariam inseridas em uma dinâmica comunitária. Isso significa que cada indivíduo é influenciado por suas experiências pessoais e a dos outros (e até dependente dessa dinâmica, como visto na seção anterior) e, também, por sua própria cultura, o que afetaria sua visão de mundo e suas escolhas. Como visto, para MacIntyre, portanto, a tradição é fundamental para a formação da racionalidade e da moralidade, pois é a partir dela que se aprende as práticas e os valores necessários para uma vida virtuosa, e tudo isso seria negado pela ideia liberal de universalidade.

Consequentemente, a crítica macintyreana recai sobre a ideia de um indivíduo "atomizado", que seria livre para escolher seus valores independentemente da tradição em que está inserido, o que seria, também, uma ilusão. Como diz Roberto Gargarella, o “*atomismo* é um termo com o qual os comunitaristas tendem a descrever aquelas doutrinas contratualistas, surgidas no século XVIII, que adotam uma visão da sociedade como um agregado de indivíduos orientados por objetivos individuais” (GARGARELLA, 2020, p.144). Todos, então, seriam moldados pelas tradições em que vivem e seria impossível se livrar completamente dessas influências. Por isso, qualquer tentativa de “julgar teorias conflitantes” a partir de uma perspectiva universal independente da tradição estaria fadada ao fracasso.

Tendo essa crítica ao pensamento liberal em mente, é viável apreender a crítica específica ao liberalismo igualitário de Rawls que interessa ao presente estudo, pois essa ideia maior norteia a base da crítica específica ao pensamento de Rawls.

Seria possível começar a visualizar essa crítica por meio de uma passagem de *Depois da Virtude*, em que MacIntyre diz que, para Rawls, a sociedade seria “composta por indivíduos, cada qual com seu próprio interesse, que precisam então reunir-se e formular regras comuns de vida” (MACINTYRE, 2021, p.361). Esta estrutura de pensamento, segundo o filósofo escocês, teria, como consequência lógica, a ideia de que os indivíduos seriam “primários” e a sociedade seria “secundária” e, assim, a filosofia *rawlsiana* se assentaria sob a premissa de que “a identificação de interesses individuais é anterior e independente da construção de quaisquer vínculos morais ou sociais entre eles” (MACINTYRE, 2021, p.361).

Essa crítica ao pensamento de Rawls está relacionada, então, com a concepção que o filósofo escocês enxerga sobre o indivíduo e a sociedade na teoria de Rawls. Como salienta Will Kymlicka⁷⁷, o núcleo dessa crítica gravita em torno da prioridade do justo em relação ao bem, já que para Rawls “nossos interesses essenciais são prejudicados por tentativas de impor às pessoas uma visão específica de boa vida” (KYMLICKA, 2006, p.263). Segundo MacIntyre, então, Rawls teria invertido a relação entre indivíduo e sociedade, ao considerar o indivíduo como primário e a sociedade como secundária. Para MacIntyre, a identificação de interesses individuais não é anterior e independente da construção de vínculos morais e sociais. Pelo contrário, como trabalhado até aqui, a construção de vínculos morais e sociais é que permitiria a identificação de interesses individuais. Isto é, a identidade e os interesses dos indivíduos seriam formados por meio da dinâmica comunitária e pela aplicabilidade do conceito aristotélico-tomista de virtude.

A crítica estaria relacionada, então, com a concepção maior de comunidade e tradição defendida por MacIntyre. Para o autor de *Depois de Virtude*, a moralidade não seria um conjunto de princípios abstratos e universais que poderiam ser aplicados a qualquer contexto. Em vez disso, a moralidade, como visto, seria uma prática social que estaria enraizada em tradições e comunidades específicas. Desta forma, a crítica de MacIntyre ao pensamento *rawlsiano*, se assenta sob a ideia de que o liberalismo de Rawls seria incapaz de fornecer uma base adequada para a moralidade, pois ele partiria daquela concepção *atomista* e abstrata do ser humano que não levaria em conta o papel das tradições e das comunidades na formação da identidade e dos interesses individuais.

Em uma passagem da obra *Justiça como Equidade*⁷⁸ aprofunda-se essa crítica comunitarista que, aqui, busca-se apreender no pensamento de MacIntyre. Portanto, é importante reproduzi-la, pois se vincula à ideia acima:

[...] o abandono do ideal de comunidade e a limitação da teoria da justiça à estrutura de base das sociedades liberais encontram, aqui, também sérias restrições por parte dos críticos comunitaristas. Como explicar a solidariedade, o senso de justiça e sociabilidade cooperativa do homem sem pressupor uma certa antropologia informada por princípios morais prévios constituídos a partir da prioridade da ideia de bem (comunitário) sobre os bens e os interesses dos indivíduos? Além disso, algo só pode ser repartido e distribuído se tiver um significado geral, um valor de uso comum que se articula com as valorizações individuais. É porque a liberdade, por exemplo, tem um sentido, um valor comunitário constituído e compreendido intersubjetivamente que ela pode não só politicamente ser compartilhada, mas também, tornar-se um direito individual de

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

78 RAMOS, César A. **A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls**. IN: FELIPE, Sônia T. *Justiça como Equidade*, Florianópolis: Insular, 1997. p. 231-243.

alcance universal. A proposta rawlsiana, fortemente marcada por um procedimento abstrato, incorre na sedução de julgar a comunidade e a justiça segundo o olhar divino e regulador de uma razão que, engendrada pelas comunidades reais e concretas da história, delas se separa construindo um ideal político liberal com pretensão de universalidade. (RAMOS, 2003, p.518-519).

Assim, a crítica de MacIntyre ao liberalismo de Rawls se alicerça em algumas ideias que essa passagem resume bem. Primeiramente, a crítica se fundamenta na ideia de que a teoria da justiça de Rawls seria insuficiente, como visto acima, pois não visualizaria a importância da comunidade na formação da moralidade e do próprio ideal de justiça. Desta forma, a “solidariedade, o senso de justiça e a sociabilidade cooperativa” do ser humano não poderiam ser explicados simplesmente assentados nos interesses individuais ou por uma teoria da justiça limitada à estrutura das sociedades liberais. Em vez disso, MacIntyre defende a ideia de que a moralidade e o ideal de justiça são construídos em comunidades específicas – como ele defende quando elabora a crítica mais geral ao liberalismo - nas quais os indivíduos compartilham uma concepção de bem comum (MACINTYRE, 2021).

Para MacIntyre, então, em um viés crítico à percepção de Rawls, o ideal de comunidade é fundamental para a compreensão da moralidade e do ideal de justiça. MacIntyre questiona a capacidade do liberalismo de Rawls de explicar a própria ideia de solidariedade, e o senso de justiça, sem pressupor uma dinâmica formada por princípios morais prévios que reconheçam a prioridade da ideia de bem comunitário sobre os bens e interesses individuais.

Seguindo essa crítica acerca do ideal de justiça, por exemplo, MacIntyre visualiza a base da teoria rawlsiana assentada, então, sob um procedimento abstrato para determinar a justiça, que não levaria em consideração as particularidades das comunidades reais e concretas. MacIntyre argumenta que algo só poderia ser distribuído e compartilhado se tiver um significado geral e uma ideia de bem comum que seja compreendida intersubjetivamente pelas pessoas que fazem parte da comunidade (MACINTYRE, 2021). O que, para os comunitaristas como MacIntyre, como diz Kymlicka, não poderia ser alcançado por meio da neutralidade do liberalismo deontológico, já que em sociedade:

[...] o bem comum seria concebido como uma concepção substantiva da boa vida que define o “modo de vida “ da comunidade. Este bem comum, em vez de ajustar-se ao padrão das preferências das pessoas, provê um padrão pelo qual estas preferências são avaliadas. O modo de vida da comunidade forma a base para uma hierarquização pública de concepções de bem e o peso dado às

preferências de um indivíduo depende do quanto ele se conforma com o bem comum ou em que medida contribui para este. A busca pública dos objetivos compartilhados que definem o modo de vida da comunidade não é, portanto, limitada pela exigência da neutralidade. (KYMLICKA, 2006)

Assim, a proposta de Rawls, incorreria na “sedução de julgar a comunidade e a justiça” a partir de uma perspectiva abstrata, que se separa das comunidades reais e constrói um ideal político liberal com pretensões generalizantes. É o que MacIntyre defende quando diz que, para Rawls, devemos “excluir da nossa formulação dos princípios de justiça qualquer compreensão que possamos ter da vida boa” (MACINTYRE, 2021, p.361),

Tendo por base os pontos centrais da teoria das virtudes de MacIntyre, então, é possível dizer que a sua crítica ao pensamento de Rawls, perpassa, enfim, pela ideia de que a teoria do filósofo estadunidense não levaria em consideração a diversidade de valores, tradições e comunidades reais que existem, e que essa abordagem abstrata poderia nos conduzir a uma concepção limitada de justiça que não seria capaz de lidar com as complexidades da vida social e política. Para MacIntyre, um ideal de justiça só poderia ser compreendido, então, a partir da perspectiva de uma comunidade concreta, que valorize e interprete a liberdade e outros direitos de forma específica e única.

Desta forma, é possível visualizar e reforçar, por fim, a questão do sujeito *atomizado* como outra ideia que fundamenta a crítica de MacIntyre ao liberalismo de Rawls. A existência de um indivíduo atomizado, que define seus valores de forma independente da tradição comunitária que está inserido, geraria que tipo de sociedade? A resposta, visualizada na teoria de MacIntyre, a esse questionamento, pode auxiliar a compreender melhor a ideia crítica ao liberalismo de Rawls.

Esse parágrafo se inicia com a, possível, resposta de MacIntyre: a consequência desse indivíduo atomizado, que ele enxerga no pensamento de Rawls, seria a criação de uma sociedade que estará impossibilitada de alcançar um consenso moral, nas palavras de MacIntyre: “segue-se que nossa sociedade não pode esperar alcançar um consenso moral” (MACINTYRE, 2021, p.364). Disso decorre que a “natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura” (MACINTYRE, 2021, p.367).

MacIntyre diz que a sociedade que surge do liberalismo de Rawls é “como se tivéssemos naufragado próximo a uma ilha desabitada com um grupo de outros indivíduos, cada qual estranho para mim e para todos os demais” (MACINTYRE, 2021, p.362). Daí, ele diz que Rawls apenas estaria preocupado em criar “regras que protejam

cada um de nós o máximo possível em tal situação” (MACINTYRE, 2021, p.362). Para MacIntyre essa dinâmica contratualista seria uma ilusão e implicaria em uma sociedade sempre fragmentada.

Seria uma ilusão porque o indivíduo liberal (atomizado) seria uma construção abstrata que não levaria em consideração as relações sociais e culturais que, inexoravelmente, moldam a identidade humana. Para o filósofo escocês os seres humanos são seres sociais que são moldados por suas comunidades, tradições e práticas culturais, e a ideia de uma identidade individual separada da comunidade é esta ilusão. Consequentemente, a abordagem de Rawls para a justiça estaria baseada em uma concepção equivocada de um sujeito atomizado (naufragado na ilha desabitada), que ignoraria a importância das comunidades e tradições culturais na formação da identidade e da moralidade. Desta forma, o ideal de justiça estaria comprometido ao ignorar a importância das comunidades e tradições culturais.

A consequência final, então, da dinâmica desses sujeitos atomizados, perdidos na ilha deserta, seria o constante comprometimento da obrigação política em sociedade. Como visto acima, MacIntyre argumenta que a natureza da obrigação política se tornará “sistematicamente obscura” no ideário liberal de Rawls, pois a teoria do filósofo estadunidense sobre a sociedade estaria baseada em uma concepção atomizada do indivíduo. Para MacIntyre, na teorização rawlsiana, a sociedade seria, então, composta por seres individualistas que teriam interesses e desejos “atomizados”, e a obrigação política seria apenas uma consequência pragmática de uma espécie de contrato social, no qual indivíduos egoístas se uniriam para proteger seus interesses individuais.

MacIntyre argumenta que essa visão atomizada do indivíduo não seria compatível com a realidade humana, pois os indivíduos seriam, necessariamente, seres sociais que são moldados por suas comunidades e tradições. Além disso, ele argumenta que essa visão atomizada da sociedade, consequentemente, obscureceria a natureza da obrigação política, pois ignoraria a importância das relações sociais e da lealdade à comunidade na formação das obrigações políticas em sociedade (MACINTYRE, 2021).

Para MacIntyre, portanto, a obrigação política só pode ser compreendida em termos de uma comunidade política que é formada por indivíduos que compartilham um conjunto de valores e práticas. A obrigação política é baseada na lealdade a essa comunidade e no compromisso com o bem comum dessa comunidade (MACINTYRE, 2021). No entanto, a visão de Rawls sobre a sociedade como um conjunto de indivíduos

atomizados e individualistas, na perspectivava macintyreana, tornaria difícil visualizar a natureza dessas obrigações políticas e sua fonte moral.

Dessa forma, na teorização de MacIntyre, a resposta crítica ao ser atomizado do pensamento de Rawls e às suas consequências sociais, seria a teoria das virtudes. Para o filósofo escocês, essa matriz de pensamento liberal “tem de ser rejeitada a partir de um ponto de vista que deve lealdade genuína à tradição das virtudes” (MACINTYRE, 2021, p.368). Assim, a teoria das virtudes aristotelica-tomista, por meios de todos os elementos vistos neste capítulo, forneceria a base para compreender a sociedade como um tecido formado por seres interdependentes que reconhecem a importância das relações interpessoais e da interconexão entre os indivíduos (como ele trabalhou em *Animais Racionais e Dependentes*). Nessa concepção, as pessoas não seriam vistas como seres autônomos e independentes, mas como membros de uma comunidade e dependentes uns dos outros para viver e prosperar.

Nessa sociedade, que se visualiza por meio da teoria das virtudes, os indivíduos valorizariam as relações sociais e comunitárias, e se esforçariam para cultivar laços de confiança, cooperação e solidariedade, como consequência das práticas e das virtudes trabalhadas socialmente. A noção de responsabilidade pessoal seria considerada fundamental, não apenas em relação ao próprio bem-estar, mas também em relação ao bem-estar dos outros membros da comunidade. Desta forma, a sociedade formada por seres interdependentes (o *animal racional*), como crítica ao ser atomizado, seria marcada pelo compromisso com o bem comum.

Chega-se ao fim deste capítulo tendo em mente esse viés crítico ao pensamento de Rawls, baseado na teoria das virtudes de MacIntyre. No último capítulo do presente trabalho, buscar-se-á visualizar, por meio da função que a concepção de mérito desempenha na filosofia política de Rawls, o que se defende ser uma possibilidade de diálogo com toda essa percepção crítica macintyreana.

CAPÍTULO 3 – A QUESTÃO DO MÉRITO

Marx parece aceitar essa desigualdade como algo inevitável na primeira fase da sociedade comunista. Diz ele: “Os direitos nunca podem ser superiores à estrutura econômica da sociedade e ao desenvolvimento cultural por ela condicionado” (*Crítica ao programa de Gotha*). Assim, é preciso esperar até que haja uma transformação das condições econômicas.

Por que, porém, temos simplesmente de esperar por essa transformação? Por que, por exemplo, a sociedade não poderia, através da adoção de um princípio como o Princípio da Diferença, impor diversos impostos etc. e ajustar os incentivos a fim de que os maiores dons naturais de alguns sejam empregados para vantagem dos que têm dons naturais menores?⁷⁹ (RAWLS, 2012, p.398)

3.1 A ideia filosófica do mérito

A citação que abre esse último capítulo é um exemplo da teorização de Rawls sobre a questão filosófica acerca do mérito. Ao tratar sobre a filosofia de Marx, o filósofo estadunidense quis reforçar, nessa passagem, a ideia da *orquestra rawlsiana* (da sociedade bem-ordenada estruturada em uma função cooperativa). Essa ideia, então, estaria, por sua vez, ancorada na teorização maior que não visualiza o mérito como base de justificação da desigualdade, já que as capacidades individuais seriam arbitrarias, como analisado no segundo capítulo. E, se o mérito não pode ser base de justificação da desigualdade, Rawls passa a trabalhar com a ideia de que as desigualdades econômicas e sociais deveriam se submeter ao *princípio da diferença*, como ele diz nessa parte da conferência sobre Marx. Para, assim, ser possível, à sociedade, se configurar como um esquema que estimule os indivíduos a “educar seus talentos e usá-los para o bem geral” (RAWLS, 2003, p.304).

Como o idioma original da obra rawlsiana é o inglês, é importante visualizar as diferenças entre os termos “merit” e “desert” utilizados por Rawls. No idioma inglês,

⁷⁹ Esse trecho foi retirado da conferência sobre Karl Marx contida na obra **Conferências sobre a história da filosofia política**. A obra foi elaborada a partir das conferências ministradas por Rawls para o curso de Filosofia Política Moderna, em Harvard.

"merit" e "desert" são termos que trabalham nuances distintas de merecimento e justiça. Como explica Joel Feinberg, em *Doing and deserving*⁸⁰, "Merit" refere-se ao valor ou qualidade intrínseca de alguém, destacando habilidade ou talento, visualizados de forma intrínseca ao sujeito. Já "desert" se relaciona com o que é merecido ou justo em resposta a ações ou características específicas de uma pessoa. Como sublinha Feinberg quando diz que:

No que diz respeito aos modos de tratamento que as pessoas podem merecer, podemos distinguir três tipos de condições. Existem aqueles cuja satisfação confere elegibilidade ("condições de elegibilidade"), aqueles cuja satisfação confere direito ("condições de qualificação"), e aquelas condições não especificadas em quaisquer normas regulamentares ou processuais cuja satisfação confere valor ou merecimento [desert] ("bases de merecimento") (FEINBERG, 1970, p.58, tradução nossa).

Feinberg explica, então, que o ato de merecer (*to deserve*) adquire o significado de estar qualificado para o recebimento de um bem (FEINBERG, 1970). É o que o autor quer ressaltar quando fala de "bases de merecimento", ou seja, a ideia de "bases do merecimento" (*desert bases*) refere-se aos critérios ou fundamentos que determinam se alguém merece algo (como uma recompensa, punição, elogio ou culpa) em uma determinada situação. Feinberg argumenta que para atribuir o merecimento de forma justa, é necessário identificar claramente quais são as bases ou fundamentos justificáveis para tal atribuição. Por exemplo, em contextos de recompensa, as bases do merecimento podem incluir esforço pessoal, contribuições positivas para um grupo ou sociedade, talento demonstrado, entre outros critérios relevantes (FEINBERG, 1970). Ao discutir as bases do merecimento (*desert*), Feinberg enfatiza a importância de critérios transparentes e justos para avaliar as ações e os méritos das pessoas, evitando assim decisões arbitrárias ou injustas, o que se aproxima da forma como Rawls trabalha a questão do merecimento quando conceitua as "expectativas legítimas". Esta abordagem contribuirá para uma reflexão mais profunda sobre questões de justiça distributiva.

Já o mérito (*merit*), para Feinberg, primeiramente se refere à avaliação das características pessoais do sujeito, como suas habilidades naturais, talentos inatos, virtudes adquiridas e traços de caráter (FEINBERG, 1970). É a ideia de que uma pessoa pode ser considerada digna de mérito por quem ela é como indivíduo (intrinsecamente), incluindo, aqui, a sua capacidade de se esforçar, o que também se aproxima da distinção que encontramos em Rawls.

⁸⁰FEIBENRG, Joel. **Doing and deserving**: essays in the theory of responsibility. Princeton University Press: Princeton, 1970.

Assim, “desert” é utilizado para descrever o resultado ou recompensa que alguém recebe de acordo com seu comportamento ou desempenho. Desta forma, enquanto “merit” enfatiza a pretensa qualidade intrínseca do sujeito, “desert” está mais vinculado à justiça ou retribuição por ações ou falhas percebidas.

Com essa distinção em mente, podemos visualizar na teoria de Rawls o conceito de mérito (*merit*) como as habilidades e talentos naturais que uma pessoa possui, juntamente com as habilidades desenvolvidas através de esforço e oportunidades proporcionadas pela sociedade, como veremos mais à frente nesta pesquisa. Rawls usa o conceito de merecimento (*desert*) para se referir à distribuição justa de benefícios e encargos sociais com base em critérios moralmente relevantes. Ele sugere que as recompensas e punições devem ser distribuídas de acordo com o que as pessoas legitimamente podem esperar receber, considerando suas contribuições voluntárias e ações responsáveis dentro das estruturas sociais e institucionais, é o que se verá ao trabalhar a questão das “expectativas legítimas”.

Quando se pensa na teorização de MacIntyre como visto no segundo capítulo, é possível verificar que o filósofo escocês visualiza a ideia de que o mérito e o merecimento não podem ser entendidos de forma isolada, mas devem ser vistos dentro do contexto mais amplo de tradições e práticas sociais. Ele critica uma visão moderna de mérito como algo que pode ser definido universalmente e aplicado de maneira abstrata. Em vez disso, sugere que o mérito e o merecimento são construídos dentro das comunidades e são dependentes das normas e valores que essas comunidades abraçam (MACINTYRE, 2001), como ele trabalha em *Animais Racionais e Dependentes*.

Retornando à distinção inserida no pensamento de Rawls, foco da pesquisa e que, acredita-se, abre um canal de diálogo com a teoria macintyreana, compreende-se, então, “merit” como as qualidades do sujeito e tendo, assim, valor intrínseco, em contraposição à “desert” entendida como resultado de uma determinada ação ou de um arranjo institucional, tendo, portanto, valor extrínseco.

Para se aprofundar nessa teorização rawlsiana acerca do mérito, deve-se empreender uma contextualização histórica acerca do que se poderia chamar de *filosofia do mérito*. Seria possível falar de contextualização histórica, pois, como lembra Sandel, em sua obra *A Tirania do Mérito*⁸¹, a ideia de premiar socialmente os mais talentosos é

81 SANDEL, Michael. J. **A Tirania do Mérito**: O que aconteceu com o bem comum? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

uma ideia com um profundo passado: “na china antiga, Confúcio ensinou que as pessoas que se destacam em virtude e habilidade deveriam governar. Na Grécia antiga, Platão imaginou uma sociedade cujo líder seria um rei filósofo” (SANDEL, 2021, p.41). E se Aristóteles rejeita a ideia desse rei filósofo, também acaba argumentando “que os meritórios deveriam ter a maior influência em questões públicas” (SANDEL, 2021, p.41).

Portanto, como ensina Sandel, a ideia de valorização do mérito é uma tradição que possui uma profunda raiz histórica. Assim, na antiga China, aqueles que se destacavam por sua virtude e habilidade deveriam governar, enfatizando a importância de escolher líderes com base em uma ideia de mérito e não na riqueza ou na linhagem familiar. Já na Grécia antiga, a ideia de um líder sábio e virtuoso capaz de governar com justiça e sabedoria passa a ser teorizada e, embora Aristóteles não apoiasse diretamente essa ideia, como foi dito, o estagirita teoriza em cima da ideia de que o mérito deveria ser o embasamento para as decisões do campo político.

Embora a filosofia do mérito tenha um profundo passado, a sua plena aplicabilidade política é moderna. Como diz Daniel Markovits⁸², “o ideal meritocrático – segundo o qual a recompensa social e econômica deve ser conquistada, e não herdada de berço – fundamenta a autoimagem da época atual” (MARKOVITS, 2021, p.17). A afirmação de Daniel Markovits destaca a importância que a ideia do mérito passa a desempenhar em sociedade, substituindo - nas sociedades modernas - os valores aristocráticos como um princípio fundamental de organização social.

A aristocracia, visualizada como um sistema de organização político-social, estava baseada na hereditariedade, sendo os privilégios, e o próprio poder político, transferidos de geração em geração dentro de um estamento nobre (MARKOVITS, 2021). Porém, a ideia de que o status social deveria ser baseado no nascimento e não no mérito começa a ser questionada com o tempo. Por isso, Markovits diz que passa a modelar a “autoimagem” da sociedade moderna, pois, com o desenvolvimento dessa dinâmica, o mérito passa a ser um princípio fundamental na seleção política. As sociedades modernas passam a valorizar cada vez mais a educação, a habilidade e o talento individual.

Para exemplificar esse processo de modelação da imagem da sociedade moderna, visualiza-se a ideia de que essa dinâmica passa a modelar o conceito de “honra”, como trabalha Axel Honneth em sua obra *Luta por Reconhecimento*⁸³:

82 MARKOVITS, Daniel. **A cilada da meritocracia**: Como um mito fundamental da sociedade alimenta a desigualdade, destrói a classe média e consome a elite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

83 HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2019.

Uma faceta desse processo de transformação histórica dos conceitos consiste em que a categoria de "honra", até então atada a formas de conduta específicas aos estamentos, começa a declinar, entrando no quadro da esfera privada; aqui ela vai designar futuramente o critério, determinável apenas subjetivamente, destinado a avaliar os aspectos da própria autocompreensão que seriam dignos de uma defesa incondicional. 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, 2019, p.206)

Portanto, a substituição dos valores aristocráticos, que surge como consequência das revoluções burguesas⁸⁴ (HOBBSAWN, 2021), passa a moldar a própria noção de honra. Dessa forma, a reputação e o prestígio passam a permitir que os indivíduos sejam avaliados tendo por base suas habilidades, talentos e suas realizações individuais, independentemente das normas sociais estabelecidas.

Assim, é possível visualizar como vai se estruturando a concepção do mérito, já que há uma relação estrita entre as categorias de reputação e prestígio – trabalhadas por Honneth – e a concepção de mérito. Nesta relação, compreende-se o mérito como a capacidade de alguém obter os bens sociais com base em suas habilidades e esforços, independentemente de sua origem social ou outros fatores externos. Ou seja, o mérito seria uma medida de valor de um indivíduo tendo por base sua capacidade de realizar algo, e não a sua posição social ou status. Nesse sentido, as categorias de reputação e prestígio, retrabalhadas, passam a estar intimamente vinculadas à ideia de mérito. A reputação de uma pessoa seria, na modernidade, construída com base em suas realizações, habilidades e esforços.

Essa filosofia do mérito, como indica Sandel em *A Tirania da Mérito*, trás para a esfera política a “ideia de que a sociedade deveria alocar recompensas econômicas e cargos de responsabilidade conforme o mérito” (SANDEL, 2021, p.52). Ou seja, trás para o debate político a ideia de um sistema, ou modelo de hierarquização social e político, caracterizado como *meritocracia*. Para esse sistema, baseado no mérito, prevaleceria, então, a ideia de que os indivíduos deveriam ser recompensados tendo por base o seu mérito individual, ou seja, o seu esforço na busca dos bens, o seu talento e a sua capacidade individual. A meritocracia se configuraria em um sistema em que as

84 HOBBSAWN, Eric John. **Era era das revoluções**: 1789-1848. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2021.

recompensas econômicas e os cargos de responsabilidade seriam distribuídos de acordo com o desempenho individual.

O ideário que sustentaria o sistema político-social baseado no mérito se assentaria na ideia de que as pessoas que trabalham de forma incansável, que possuem habilidades excepcionais e produzem resultados, portanto, excepcionais, deveriam ser recompensadas com mais sucesso, com mais prestígio e mais bens materiais. Portanto, a filosofia do mérito trabalharia a percepção de que a sociedade deveria alocar “recompensas econômicas e cargos de responsabilidade” conforme o mérito, o que seria a tese central de um sistema meritocrático.

É interessante compreender que esse sistema meritocrático se configura, como visto, como substituto dos valores aristocráticos, mas tem base mais ampla nas instituições morais da cultura ocidental (SANDEL, 2021). Sandel traz uma interessante análise sobre esse ponto:

A noção de que nosso destino reflete nosso mérito está arraigada nas instituições morais da cultura ocidental. A teologia bíblica ensina que eventos naturais acontecem por um motivo. Clima favorável e colheita abundante são recompensas divinas por um bom comportamento; seca e pragas são punição por pecado. Quando um navio se depara com mares tormentosos, as pessoas perguntam quem da tripulação irritou Deus. Distante de nossa era científica, esse modo de pensar pode parecer inocente, até mesmo pueril. Mas não está tão distante como parece à primeira vista. De fato, essa perspectiva é a origem do pensamento meritocrático. Reflete a crença de que o universo moral está organizado de uma forma que relaciona prosperidade e mérito, sofrimento e comportamento impróprio. (SANDEL, 2021, p.53).

Assim, no sistema meritocrático, a ideia de que o sucesso e o fracasso do indivíduo refletiriam o seu mérito individual teria raízes na cultura ocidental e nas instituições morais que a sustentam, pois toda essa concepção faria parte da tradição filosófica e religiosa que enfatiza a responsabilidade pessoal e a liberdade individual. Visualiza-se, também, essa dinâmica em Max Weber⁸⁵, quando teoriza sobre a ética protestante:

Tratando o sofrimento como um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral. Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a “merecem” e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, “legitimar-se”. (WEBER, 1982, p.315)

85 WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A, 1982.

De acordo com essa tradição, as pessoas, portanto, seriam responsáveis por seus próprios destinos, porque possuiriam a capacidade⁸⁶ de fazer escolhas morais e tomar decisões racionais. Isso significa que o sucesso ou o fracasso de um indivíduo passa a ser visto como resultado de suas escolhas e ações individuais, em vez de fatores externos, como a sorte, a herança e as oportunidades sociais e econômicas.

Essa ideia de que o destino reflete o mérito individual pôde florescer por meio do que Sandel chamou de “teologia bíblica”, mas é, posteriormente, reforçada por instituições sociais como o campo educacional, o trabalho⁸⁷ e o campo político (SANDEL, 2021). Na educação, a ideia de que o mérito acadêmico é uma medida de inteligência e habilidade passa a ser central para o sistema educacional. No trabalho, a ideia de que a ascensão na carreira é baseada no mérito se transforma em uma das principais justificativas para a hierarquia no ambiente laboral. Na política, a ideia de que os líderes são eleitos com base em sua competência, e caráter, passa a fazer parte dos pilares do sistema representativo.

Ao encaminhar o estudo para o final dessa primeira seção do terceiro capítulo, é interessante abordar, um efeito gerado por esta dinâmica filosófica do mérito. Esse efeito é importante para a análise que se fará, na próxima seção, sobre a teorização específica acerca do mérito no pensamento rawlsiano. Nesta obra recente, *A Tirania do Mérito*, Sandel diz, então, que o sistema meritocrático gera arrogância e ressentimento no campo político-social. Para apresentar essa tese, o autor de *Justiça* utiliza a obra de um sociólogo britânico, Michael Young, intitulada *The Rise of the Meritocracy*⁸⁸. Nesta obra de 1958, aliás, se utiliza, pela primeira vez, a palavra “meritocracia”⁸⁹ no debate político.

Na obra de Young ele se pergunta “o que aconteceria, se um dia as barreiras de classe fossem superadas de tal forma que todo mundo tivesse uma oportunidade verdadeiramente igual de ascender com base somente no próprio mérito”? (SANDEL, 2021, p.43). Embora, em um primeiro momento, seja possível visualizar uma sociedade harmônica como resultado dessa pergunta, o autor de *The Rise of the Meritocracy*, acredita que o resultado seria uma sociedade marcada pelo sentimento da discórdia, pois os que

86 Ao falarmos de “capacidades”, relacionando à ideia do mérito, vale citar o conceito trabalhado por Amartya Sen em **A ideia da justiça**, para o autor, na elaboração conceitual de capacidade, devemos levar em consideração a *capacidade* de “converter bens primários em viver bem” (SEN, 2009, p.96).

87 Sandel oferece, como exemplo desse ponto, a doutrina calvinista: “*Conforme o conceito calvinista de obra por vocação evoluiu para a ética puritana do trabalho, ficou difícil evitar sua implicação meritocrática – de que a salvação é conquistada e que o trabalho é fonte, não meramente sinal, da salvação*” (SANDEL, 2021, p.59)

88 YOUNG, Michael Dunlop. **The rise of the meritocracy**. New Jersey: Transaction Publishers , 1994.

89 Livia Barbosa, em sua obra *Igualdade e meritocracia*, define a meritocracia “*como um conjunto de valores que postula que as posições dos indivíduos na sociedade devem ser consequência do mérito de cada um*” (BARBOSA, 1999, p.22).

atingissem os maiores bens sociais e econômicos tenderiam a considerar a sua conquista como uma “recompensa justa” pelo seu sacrifício pessoal e por conta de suas capacidades individuais (YOUNG, 1994). Já quem não atingisse o sucesso “sentiria que não havia ninguém a quem culpar, a não ser eles mesmos” (SANDEL, 2021, p.44).

Seria viável, então, trabalhar com a ideia de que, desde o começo da utilização do termo “meritocracia”, estar-se-ia diante de uma visão dupla sobre a questão do mérito: uma dimensão afirmativa e uma negativa, como salienta Livia Barbosa⁹⁰,

A meritocracia pode ser interpretada a partir de duas dimensões: uma negativa e outra afirmativa. Por exemplo, quando a meritocracia surge em nossas discussões políticas e organizacionais, ela aparece na essência de sua dimensão negativa. Ou seja, como um conjunto de valores que rejeita toda e qualquer forma de privilégio hereditário e corporativo e que valoriza e avalia as pessoas independentemente de suas trajetórias e biografias sociais. [...] Mas quando, por outro lado, afirmamos que o critério básico de organização social deve ser o desempenho das pessoas, ou seja, o conjunto de talentos, habilidades e esforços de cada um, estamos falando da meritocracia em sua dimensão afirmativa. (BARBOSA, 1999, p.22)

Desta forma, quando se trata da filosofia do mérito, é importante visualizar essas duas dimensões, assim, a dimensão negativa se vincula ao próprio surgimento da ideia meritocrática, que tem sua gênese, como tratado acima, na negação do privilégio hereditário aristocrático. Isto é, sua gênese se assenta na negação à ideia de que as pessoas que nasciam em famílias inseridas em estamentos destacados pudessem auferir vantagens em relação a outras pessoas que não nasceram nessas famílias. A primeira dimensão da questão do mérito rejeita esse tipo de privilégio, argumentando que as pessoas devem ser avaliadas com base em suas próprias habilidades e capacidades.

Já, a dimensão afirmativa, visualiza a ideia de que o principal critério para organizar a sociedade deve ser o desempenho individual, isto é, as habilidades, talentos e esforços pessoais. Nesta dinâmica meritocrática, os indivíduos seriam avaliados e recompensados tendo por base seu desempenho e o seu mérito. Assim, o sucesso e o *status* social de um indivíduo, por meio dessa filosofia do mérito, estaria baseado em suas realizações pessoais, talentos e habilidades.

90 BARBOSA, Livia. **Igualdade e meritocracia**: a ética do desempenho nas sociedades modernas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

É justamente nessa segunda dimensão (afirmativa) – que é possível enxergar como consequência da primeira – que o pensamento de Rawls, em nosso entender, é marcante no debate sobre a questão do mérito. Pois, a questão do mérito, acreditamos, é um dos principais fatores de embasamento de sua *teoria da justiça como equidade*. Como diz Gargarella, Rawls “afirma que uma teoria da justiça não merece ser reconhecida como tal se permite que as pessoas sejam beneficiadas ou prejudicadas por circunstâncias alheias a sua vontade” (GARGARELLA, 2020, p.26).

Portanto, a crítica contundente que o filósofo estadunidense estabelece a essa dimensão afirmativa do mérito se configura como base para a tese central do presente trabalho, que visualiza na teorização do mérito em Rawls uma possibilidade de diálogo com o pensamento comunitarista de MacIntyre. Desta forma, na próxima seção, buscar-se-á apreender a questão do mérito inserida na *teoria da justiça como equidade*. Ou, utilizando as palavras de Sandel em *A Tirania do Mérito*, o objetivo seria compreender como o pensamento de Rawls não impede “pessoas talentosas de exercitarem seus talentos, mas nega que seja mérito delas ou que mereçam as recompensas resultantes desses talentos na sociedade de mercado” (SANDEL, 2021, p.189).

3.2 A ideia de mérito e merecimento em Rawls

Ao analisar, especificamente, a questão do mérito no pensamento rawlsiano, Sandel diz, em *A Tirania do Mérito*, que “Rawls enfatiza a arbitrariedade moral do talento e rejeita a ideia de que resultados de mercado refletem mérito ou merecimento” (SANDEL, 2021, p.190). Ou seja, como visto ao final da seção precedente, Rawls rejeita a ideia de que os indivíduos mereçam as recompensas por conta de suas capacidades sociais. Dessa forma, a teorização de Rawls parte da ideia de que a posição social e econômica de um cidadão na sociedade não deve depender exclusivamente de sua capacidade ou de seu talento natural. Nesse sentido, Rawls rejeita a ideia de que os resultados de mercado, como diz Sandel, refletiriam o mérito ou o merecimento individual. Ele argumenta que as desigualdades resultantes do mercado podem ser injustas porque são influenciadas por fatores que estão fora do controle individual.

O parágrafo anterior apresenta as linhas gerais do pensamento de Rawls sobre a questão do mérito. Porém, o ponto que o presente estudo enxerga ser central para

compreender a visão de Rawls acerca da questão do mérito é a compreensão de que essa questão, que é possível visualizar dentro da *teoria da justiça como equidade*, é a base para a aplicabilidade do *princípio da diferença* e para a própria compreensão da concepção de justiça rawlsiana. E visualizar esse ponto é crucial para compreender o intuito final desse trabalho, ou seja, o diálogo com a visão comunitarista de MacIntyre.

Por que Rawls estabelece uma teorização acerca do mérito dentro de sua teoria maior (*teoria da justiça como equidade*)? Antes de se aprofundar no enfrentamento da questão do mérito em si, é necessário buscar responder a este questionamento. Acredita-se que a resposta a essa pergunta descortinará a função que a teorização acerca do mérito desempenha no pensamento de Rawls, apresentado desde *Uma Teoria da Justiça*.

Buscando responder a pergunta basilar acima, torna-se possível compreender que para o filósofo estadunidense atribuir a ideia de mérito e merecimento ao indivíduo, que está inserido em uma sociedade cooperativa, agride a própria ideia de justiça, tendo em vista os fatores arbitrários existentes nessa dinâmica. Essa ideia é o ponto que se deve fixar: a questão do mérito em Rawls é a base filosófica para compreender a própria *teoria da justiça como equidade*.

Ao partir de uma concepção de mérito utilizando as categorias de talentos, capacidades ou habilidades individuais, Rawls rejeitará o mérito como um critério justo de distribuição de bens e posições sociais. Ele argumentará que muitos aspectos da vida que afetam a distribuição de riquezas e posições na sociedade, como o ambiente social e econômico em que uma pessoa nasce, estão totalmente além do controle do indivíduo e, portanto, não podem ser considerados como meritórios, já que são arbitrários. Esses fatores externos influenciam fortemente as oportunidades que um indivíduo terá na vida, independentemente de suas habilidades individuais. Nas palavras de Rawls:

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

Como Rawls diz em *Justiça como Equidade*, saber “qual concepção de justiça é mais condizente com uma sociedade democrática” é a “questão fundamental da filosofia política” (RAWLS, 2003, p.18). Por isso a teorização acerca do mérito é tão importante,

pois se desenvolve como base para a compreensão de sua concepção de justiça. Assim, é possível compreender o que Rawls quer dizer na citação acima quando defende que a injustiça está na permissão para a que a redistribuição de bens, riquezas, oportunidades e cargos, por exemplo, esteja subordinada à influência “indevida” dos “fatores arbitrários”. Ou seja, seria injusto porque ele acredita que o ideal do justo deve estar baseado em princípios de justiça que não discriminem as pessoas com base em características arbitrárias. Segundo Rawls, fatores arbitrários, como a raça, gênero, classe social ou origem familiar, não devem influenciar a distribuição dos recursos e oportunidades na sociedade, porque essas características são arbitrárias desde a sua gênese.

Para se aprofundar na questão do mérito em Rawls e compreender melhor como ela se liga à sua concepção de justiça seria útil elaborar três perguntas que estão sempre presentes quando se discute a questão do mérito e, depois, tentar compreender como Rawls responde a essas questões: 1ª) *Se todos tiverem acesso ao mesmo nível de educação formal, a desigualdade gerada na redistribuição de bens não estaria justificada por conta do mérito individual?* 2ª) *Mesmo existindo fatores arbitrários, o esforço individual não seria uma justificativa para a aplicação de um ideal meritocrático?* 3ª) *Se o meu talento é economicamente valorizado pela sociedade, a desigualdade não estaria justificada?*

Como Rawls responderia a primeira pergunta? Para compreender a sua possível resposta será imperioso ter em mente todo o arcabouço teórico rawlsiano trabalhado no primeiro capítulo, já que Rawls, em sua *teoria da justiça como equidade*, defende a ideia de que a justiça social deve ser alcançada por meio de princípios que garantam as liberdades básicas e uma distribuição equitativa dos recursos e oportunidades. Nesse sentido, acredita-se que Rawls diria que, se todos tivessem acesso ao mesmo nível de educação formal, mesmo assim a desigualdade gerada na redistribuição de bens não estaria justificada pelo mérito individual.

Para Rawls, as desigualdades econômicas e sociais só estariam justificadas se elas beneficiassem os menos favorecidos. A ideia é que as desigualdades só são aceitáveis se estiverem vinculadas à funcionalidade social que permita melhorar as condições de vida daqueles que estão em desvantagem socioeconômica. Assim, se todos tivessem acesso ao mesmo nível de educação formal, a ideia de mérito individual não seria um fator justo para apreciar a obtenção de recursos e oportunidades em sociedade.

É interessante verificar que, embora Rawls não elabore essa primeira pergunta da forma que aqui foi elaborada, o filósofo estadunidense trabalha essa ideia em sua teorização acerca do mérito. Visualiza-se isso de maneira precisa em *Uma Teoria da Justiça*, quando Rawls diz:

Mesmo em uma sociedade bem-ordenada que atenda aos dois princípios de justiça, a família pode ser uma barreira para igualdade de oportunidades entre os indivíduos. Pois, conforme o defini, o segundo princípio exige apenas perspectivas iguais de vida em todos os estratos da sociedade para os que tem motivação e capacidade semelhantes. Se houver variações entre famílias do mesmo extrato no tocante ao modo como cada uma educar as aspirações da criança, então, embora possa haver igualdade equitativa de oportunidades entre estratos, não haverá oportunidades iguais entre os indivíduos. (RAWLS, 2016, p. 375)

Ou seja, - buscando compreender essa passagem vinculando-a à tentativa de responder à primeira questão proposta - mesmo que todos os indivíduos de uma sociedade bem-ordenada tivessem acesso à mesma qualidade de educação formal, (essa ideia só seria praticável em uma sociedade bem-ordenada, aliás) a existência da família, nos moldes existentes da sociedade contemporânea, geraria desigualdades de oportunidades e, portanto, estaria comprometido o ideal meritocrático.

Daniel Markovits, em sua obra *A Cilada da Meritocracia*, trabalha um conjunto volumoso de dados que demonstram que, utilizando os alunos matriculados em Harvard e Yale como base de estudo, “o número de alunos de famílias situadas no quintil⁹¹ superior da distribuição de renda é 3,5 vezes maior do que os do que vieram dos dois quintis inferiores juntos” (MARKOVITS, 2021, p.182). E o autor complementa dizendo que a situação é “mais preocupante ainda: dentro da Ivy League⁹², da Universidade de Chicago, de Stanford, do MIT e da Duke há mais alunos de famílias situadas no 1% superior da distribuição de renda do que provenientes de toda a metade inferior⁹³.” (MARKOVITS, 2021, p.182).

91 A distribuição de renda nos EUA é, mais frequentemente, estudada por meio da distribuição por quintis, que divide a população em cinco grupos em termos de renda. De acordo com dados do *Census Bureau* dos EUA de 2020, a distribuição de renda por quintil nos EUA é a seguinte: O quintil mais baixo (20% da população) possui uma renda média anual de cerca de US\$ 26.400,00. O segundo quintil (20% seguinte) possui uma renda média anual de cerca de US\$ 52.900,00. O terceiro quintil (20% seguinte) possui uma renda média anual de cerca de US\$ 82.800,00. O quarto quintil (20% seguinte) possui uma renda média anual de cerca de US\$ 135.100,00. O quintil mais alto (20% da população) possui uma renda média anual de cerca de US\$ 291.000,00.

92 “*Ivy League*” é um termo que se refere a um conjunto formado por oito das maiores e mais prestigiadas universidades privadas estadunidenses: Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth College, Harvard, University of Pennsylvania, Princeton e Yale.

93 A fonte oferecida pelo autor é o *Mobility Report Cards: The Role Of Colleges in Intergenerational Mobility*. Disponível em <www.nber.org/papers/w23618>

Markovits busca compreender a gênese dessa enorme disparidade encontrada no ensino superior estadunidense. A explicação basilar, para ele, é de que os filhos de famílias ricas têm uma vantagem significativa no processo de admissão às universidades de elite, pois essas famílias têm acesso a recursos financeiros e educacionais que lhes permitem maximizar as oportunidades educacionais de seus filhos. Ele explica que as famílias ricas podem pagar por serviços de preparação para exames, por tutores particulares, cursos de verão em universidades renomadas e outras oportunidades educacionais, que ajudam os filhos a se destacarem nos processos seletivos de acesso às universidades estadunidenses mais renomadas (MARKOVITS, 2021). Além disso, essas famílias muitas vezes dispõem de conexões e relacionamentos com ex-alunos, e outros influenciadores, que podem ajudar a abrir portas para essas universidades (MARKOVITS, 2021).

O autor de *A Cilada da Meritocracia*, também, argumenta que o próprio sistema educacional estadunidense contemporâneo reforçaria essa vantagem, pois as universidades mais renomadas tendem a favorecer os alunos que possuem currículos extensos e repletos de atividades culturais e educacionais diversas. Esses currículos, na maioria dos casos, seriam construídos com a ajuda de recursos financeiros e educacionais que somente as famílias ricas podem bancar (MARKOVITS, 2021). Assim, essa dinâmica familiar de desigualdade econômica se traduziria em desigualdade educacional.

Portanto, é possível verificar que Markovits exemplifica o que Rawls já havia delineado em sua *teoria da justiça como equidade*: a dinâmica familiar contemporânea pode se tornar um obstáculo à tentativa de proporcionar “oportunidades iguais entre os indivíduos”. Rawls já visualizava a ideia de que as oportunidades iguais deveriam ser garantidas para todos, independentemente de suas circunstâncias familiares, que são marcadas por desigualdades socioeconômicas, por exemplo. Em *Uma teoria da Justiça*, Rawls já argumentava sobre a dinâmica familiar:

Aplicação coerente do princípio de oportunidades equitativas exige que concebamos as pessoas independentemente das influências de sua posição social. Mas até que ponto se deve levar essa tendência? Parece que, quando se atende a condição das oportunidades equitativas (conforme definidas), a família levará a oportunidade desiguais entre indivíduos (RAWLS, 2016, p.631).

Da mesma forma, no §50 de *Justiça como Equidade: uma reformulação*, ele argumentou que as disparidades familiares poderiam criar desigualdades e obstáculos para

“conquistar a igualdade equitativa de oportunidades” (RAWLS, 2003, 231) e que, portanto, a “família impõe restrições aos modos como esses objetivos podem ser atingidos” (RAWLS, 2003, 231).

Desta forma, voltando à primeira pergunta, (“*se todos tiverem acesso ao mesmo nível de educação formal, a desigualdade gerada na redistribuição de bens não estaria justificada por conta do mérito individual?*”) compreende-se que a resposta de Rawls será uma negativa que, tendo a dinâmica familiar como exemplo, trabalha dois pontos: primeiramente, a ideia de que o acesso à educação pode ser formalmente equitativo, mas, na prática, as diferenças econômicas das famílias criariam obstáculos para os menos favorecidos alcançarem o mesmo nível educacional dos mais abastados. Outro ponto seria a ideia de que mesmo que todos tivessem acesso ao mesmo nível de educação formal nas escolas e universidades, ainda existiria um grande *handicap* familiar (uma vantagem).

Ou seja, as famílias mais abastadas desequilibrariam a ideia de meritocracia, pois poderiam sempre arcar com atividades e recursos extras-curriculares onerosos e culturalmente enriquecedores para os seus filhos, como bibliotecas particulares bem abastecidas e professores particulares, o que permitiria desenvolver, por exemplo, habilidades de leitura mais avançadas, como trabalha Markovits (2021).

Assim, para Rawls, a igualdade de oportunidades educacionais não seria suficiente para justificar as desigualdades resultantes da redistribuição de bens com base no mérito individual. Para o filósofo estadunidense, então, o mérito individual não seria suficiente para justificar as desigualdades econômicas e sociais geradas nessa dinâmica educacional contemporânea, pois o sucesso individual dependeria de fatores que estão fora do controle individual, como os benefícios díspares gerados pelo ambiente familiar. Portanto, as desigualdades que surgem com base no mérito individual não são consideradas justas por Rawls, a menos que sejam estruturadas de forma a beneficiar os menos favorecidos da sociedade.

Buscando prosseguir o exercício de apreensão da questão meritocrática em Rawls, passa-se a responder, então, a segunda pergunta feita acima: *Mesmo existindo fatores arbitrários, o esforço individual não seria uma justificativa para a aplicação de um ideal meritocrático?* Ou seja, mesmo admitindo-se, como observa Rawls, que os talentos naturais são arbitrários, o esforço empreendido pelo indivíduo que o faz alcançar o seu objetivo de vida não seria uma comprovação do ideal meritocrático? A resposta a essa

pergunta auxilia no aprofundamento acerca da teorização rawlsiana sobre a questão do mérito.

Em sua recente obra *La Démocratie et la Raison: actualité de John Rawls*⁹⁴(2019), Catherine Audard⁹⁵, oferece uma visão do pensamento de Rawls que pode ser lida como uma resposta a essa pergunta. Portanto, inicia-se o enfrentamento à segunda pergunta, por essa passagem da autora:

Para Rawls, ao contrário, esse não é o caso. Nossos talentos, nossa disposição para trabalhar e, sobretudo, nossa capacidade de transformar nossos talentos e nosso trabalho em vantagens econômicas e sociais dependem de fatores externos aos quais nós não temos nenhum mérito. Nossa herança genética é em grande parte responsável pelos nossos talentos e nosso caráter, sem o que não somos nada. [...] Poder transformar nossos talentos em capacidades produtivas depende-se largamente do meio familiar, das infraestruturas sociais, do sistema de educação e de formação continuada, do mercado de trabalho, do sistema de transporte, do sistema de saúde, da moradia, etc. (AUDARD, 2019, p.335, tradução nossa).

Catherine Audard trabalha, justamente, esse ponto: já que o talento natural é arbitrário, o esforço não seria meritório? Na teorização acerca do mérito em Rawls, a resposta, também, é negativa, já que a própria “disposição para se esforçar” sofre profundas e definitivas influências externas arbitrárias.

É certo que na teorização acerca do mérito em Rawls, os talentos naturais não podem ser a base de justificação de redistribuição de bens, pois a aquisição dos talentos é “resultado da loteria natural; e esse resultado é arbitrário do ponto de vista moral” (RAWLS, 2016, p.89). Daí, Rawls conclui que “não há mais motivo para permitir que a distribuição de renda e riqueza seja determinada pela distribuição dos dotes naturais do que pelo acaso social e histórico” (RAWLS, 2016, p.89). A teoria se aprofunda, então, quando elabora a negativa ao esforço. Desta forma, o esforço, também, não pode servir de parâmetro justo para a distribuição de “renda e riqueza” em uma sociedade bem-ordenada.

Para Rawls, “mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas” (RAWLS, 2016, p.89). Ou seja, nem mesmo o esforço individual pode ser visto como o critério que justificaria, e embasaria, a distribuição de oportunidades e recompensas sociais. Na teorização rawlsiana acerca do mérito, então, o esforço

94 A referida passagem está inserida na seção: ***La critique rawlsienne de la méritocratie.***

95 A professora francesa Catherine Audard, atualmente, é professora de filosofia no Departamento de Filosofia da London School of Economics.

individual não é diretamente considerado como justificativa para a existência das desigualdades sociais. Rawls argumenta, assim, que as características pessoais, incluindo o esforço, seriam em grande parte o resultado de fatores contingentes e arbitrários, como a genética, a família e as oportunidades disponíveis em sociedade. Desta forma, não seria justo que os indivíduos se beneficiassem, ou fossem penalizados, por fatores sobre os quais não têm controle (incluindo, aqui, o esforço).

Em sua outra obra (muito discutida), *Justiça: O que é fazer a coisa certa*, Sandel, tratando justamente sobre a questão do esforço em Rawls, diz que se o pensamento de Rawls acerca do mérito estiver correto, “chegaremos a uma conclusão surpreendente: a justiça distributiva não é questão de premiar o mérito” (SANDEL, 2020, p.198). Então, poderíamos verificar que “como outros fatores que determinam nosso sucesso, o esforço é influenciado por contingências cujos créditos não podemos reivindicar” (SANDEL, 2020, P.196). Mesmo essa ideia sendo contraintuitiva⁹⁶, ela exemplifica a crítica de Rawls à ideia meritocrática como base para a distribuição dos bens sociais. Desta forma, então, Rawls conclui que nem mesmo o esforço poderá funcionar socialmente como um justo parâmetro, como dito acima, para a distribuição de bens na sociedade bem-ordenada. E esta constatação inviabiliza o ideal meritocrático.

A resposta à segunda pergunta, então, também seria negativa. Como trabalhado até aqui, é possível reforçar a ideia de que na visão de Rawls, portanto, seria injusto basear a distribuição de bens e recursos apenas no mérito individual, uma vez que as pessoas não têm controle sobre os fatores arbitrários que influenciam essa dinâmica, inclusive, o esforço pessoal. Se alguém nasce em uma família rica com acesso à educação de qualidade e oportunidades privilegiadas, por exemplo, esse indivíduo poderá ter mais facilidade em se esforçar e alcançar sucesso material na sociedade, pois terá, talvez, mais tempo para se dedicar aos estudos ou terá o exemplo familiar como influência diária. Por outro lado, aqueles que nascem em condições desfavoráveis enfrentam obstáculos maiores para se esforçar e ter sucesso, como, por exemplo, a necessidade de entrar no mercado de trabalho mais cedo e essa realidade poderá impactar o seu tempo livre para o estudo e, até, sua disponibilidade física de concentração.

⁹⁶ Sandel, na mesma obra, fornece um exemplo dessa ideia contraintuitiva: “Muitos de meus alunos declaram-se radicalmente contra a concepção de esforço de Rawls ao se deparar com ela. Eles alegam que suas conquistas, incluindo a admissão em Harvard, são consequências do seu próprio esforço e trabalho, e não de fatores moralmente arbitrários além de seu controle.” (SANDEL, 2020, 197)

Seria possível, agora, buscar compreender como Rawls responderia a última pergunta elaborada: *Se o meu talento é economicamente valorizado pela sociedade, a desigualdade não estaria justificada?* Para buscar a resposta, devemos ter em mente que a teorização rawlsiana acerca do mérito trabalha dois pontos dessa pergunta: a questão acerca da *natureza do talento* e a questão da *valorização social*. Desta forma, como visto anteriormente⁹⁷, o filósofo estadunidense diz claramente que “um talento não é, por exemplo, um computador que exista no cérebro, com uma capacidade definida e mensurável e que não seja afetada por circunstâncias sociais”.

Assim, a ideia de Rawls sobre os talentos naturais, ou as habilidades inatas das pessoas, é de que esses talentos não deveriam ser considerados como méritos individuais que conferem direitos inalienáveis, além de servirem como a base para a redistribuição de recompensas ou vantagens sociais. Ele destaca, então, no conjunto de sua obra, que os talentos naturais são distribuídos de maneira aleatória, e não seriam resultado de uma dinâmica meritocrática. Rawls utiliza essa metáfora do "computador instalado no cérebro humano" para enfatizar que os talentos não funcionariam como capacidades fixas e mensuráveis que os indivíduos possuiriam e que não seriam afetadas por circunstâncias sociais. O autor de *Uma teoria da Justiça*, ao argumentar que a distribuição dos talentos naturais seria arbitrária, enfatiza o fato do *não controle* por parte dos indivíduos. Portanto, esses talentos não devem ser usados como base para justificar desigualdades sociais, tendo em vista a importância crucial de se considerar as circunstâncias sociais e econômicas que afetariam o acesso às oportunidades, e recursos, em uma sociedade bem-ordenada.

Para se aprofundar um pouco mais na questão da natureza do talento, observe-se essa passagem de *Justiça como Equidade*, quando Rawls diz que “não merecemos (no sentido de mérito moral) nosso lugar na distribuição dos talentos naturais. Essa afirmação pretende ser um truísmo moral. Quem negaria isso? Será que as pessoas pensam que merecem (moralmente) ter nascido mais dotadas que outras?” (RAWLS, 2003, 105). A ideia que se enfatiza, portanto, é a de que os indivíduos não merecem seus talentos naturais no sentido de mérito moral, eles não teriam, como dito acima, controle sobre a aquisição de seus talentos e, portanto, não poderiam reivindicar esses talentos como uma conquista pessoal ou, até mesmo, como resultado de seus esforços. Rawls sugere, então, que a distribuição dos talentos naturais por ser arbitrária impede a ideia de justiça em sua distribuição. Portanto, não se poderia atribuir mérito moral a esses talentos, pois eles não

97 Ver página 48.

são conquistas passíveis de se justificar ou reivindicar como resultado de ações ou características morais. Essa seria a natureza dos talentos. Essa perspectiva de Rawls tem implicações fundamentais para a concepção de uma sociedade justa, então, já que ele argumentará que as desigualdades resultantes dos talentos naturais não deveriam, em uma sociedade bem-ordenada, ser a base conceitual para a distribuição de recursos e oportunidades (como seria em uma sociedade meritocrática⁹⁸).

Desta forma, tendo por base essa compreensão acerca da natureza do talento, Rawls responderia de forma negativa à pergunta: *Se o meu talento é economicamente valorizado pela sociedade, a desigualdade não estaria justificada?*, já que a própria ideia de talento carrega em si essa concepção de arbitrariedade moral que, por isso, não serviria de base para a justificação requerida. Os talentos e as habilidades que a sociedade valorizassem, por serem o resultado de circunstâncias aleatórias e incontroláveis (genética, ambiente familiar, sorte, entre outros fatores), não se enquadrariam na ideia de mérito individual.

Para responder de forma integral à última pergunta elaborada, torna-se necessário, então, compreender a questão da valorização social ali embutida. Em *Justiça*, Sandel recorre a um exemplo divertido e, ao mesmo tempo, esclarecedor sobre esse ponto da valorização social. Ele narra uma cena do filme *Stardust Memories*⁹⁹ do ator e diretor Woody Allen, em que este interpreta a personagem Sandy (um comediante bem-sucedido financeiramente) que se encontra com um amigo taxista, Jerry:

Sandy: E então, você trabalha em quê? O que anda fazendo?

Jerry: Quer saber o que faço? Sou motorista de táxi.

Sandy: Você me parece bem. Você...bem... não há nada errado em ser motorista de táxi.

Jerry: É... mas olhe para mim, em comparação a você...

Sandy: O que você quer que eu diga? Sempre fui aquela criança do bairro que gostava de contar piadas, certo?

Jerry: É...

Sandy: Bem... como você sabe, vivemos em uma... em uma sociedade que dá muito valor a piadas, não é? Pensando assim (pigarreando) se eu fosse um índio apache... aqueles caras não precisariam de um comediante, certo? E eu estaria desempregado.

Jerry: E daí? Convenhamos, isso não faz com que eu me sinta melhor. (SANDEL, 2020 p.202)

Ao transportar esse exemplo para a cultura nacional seria possível pensar no caso do jogador de futebol Neymar - que receberia um salário, em valores de 2023, em torno de

98 Para Daniel Markovits, a sociedade estadunidense contemporânea seria um exemplo de uma sociedade meritocrática, nestes termos.

99 O filme (1980), no Brasil, recebeu o título de “**Memórias**”.

cinquenta e cinco milhões de euros anuais¹⁰⁰ -. O jogador brasileiro, assim como a personagem de Woody Allen, possui um inegável talento que é extremamente bem avaliado e recompensado pela sociedade contemporânea. Seguindo a ideia da segunda pergunta: essa remuneração é justa?

Para compreender como Rawls responderia ao exemplo brasileiro volta-se à epígrafe do presente trabalho. Pois, quando o filósofo estadunidense diz que não devemos aceitar “o argumento de que a organização das instituições é sempre deficiente, porque a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve inevitavelmente transportar-se às instituições humanas” (RAWLS, 2016, p.122), ele perpassa por essa ideia de que a própria valorização social do talento é, também, arbitrária. Essa valorização é circunstancial e está vinculada a inúmeros fatores aleatórios que fazem um determinado talento ser valorizado em um momento histórico específico, ou desvalorizado em outro. É o que diz Sandel quando afirma em *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, analisando essa questão em Rawls, que “o valor intrínseco dos atributos que uma sociedade procura e premia não pode fornecer uma medida de aferição da justiça, porquanto, desde logo, o seu valor apenas emerge à luz dos dispositivos institucionais”. (SANDEL, 2005, p.112).

Assim, na prática, a valorização social do talento não seria baseada em critérios justos ou meritocráticos, mas em fatores aleatórios e arbitrários. Por exemplo, fatores, salientados anteriormente, como a classe social, raça, gênero, origem geográfica, acesso à educação de qualidade, e até mesmo a sorte, poderiam desempenhar um papel significativo na forma como o talento é valorizado em uma sociedade bem-ordenada. Ou seja, os indivíduos com talentos ou habilidades aleatórios podem receber diferentes níveis de reconhecimento, e recompensa social, devido a fatores que estão além de seu controle ou mérito individual.

Importante destacar a ideia de que Rawls não diz que é injusto o fato de existir talentos que são valorizados socialmente. A existência dos talentos não é, em si, um fato justo ou injusto. Como ele diz na referida passagem citada como epígrafe, “justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 2016). A preocupação do autor de *Uma Teoria da Justiça*, portanto, é estabelecer princípios de distribuição socialmente justos dos recursos e oportunidades. Ou, como diz Samuel Freeman, “a finalidade da *Justiça como Equidade* não é a meritocracia, mas manter a autoestima de todos os cidadãos provendo oportunidades para que se preparem e

100 O dado foi retirado do site <https://www.transfermarkt.com.br/>, acesso em 25/05/2023.

exercçam as suas capacidades” (FREEMAN, 2016, posição 3276, tradução nossa). Mas, para isso, ele elabora uma teorização acerca do mérito que servirá como base para a construção dos referidos princípios.

Assim, trabalhando as três questões impostas, é possível compreender melhor a questão do mérito em Rawls e a sua vinculação à concepção da *Justiça como Equidade*. Rawls não acredita que o mérito, o talento, ou a dinâmica meritocrática, possam ser a base da distribuição dos bens em uma sociedade bem-ordenada. Ou seja, as desigualdades, resultantes da distribuição de bens em uma sociedade, podem ser injustas já que seriam influenciadas por fatores arbitrários. A preocupação do filósofo estadunidense, portanto, ao elaborar uma teorização sobre o mérito, é fundamentar o arranjo social em princípios de justiça, assim, a dinâmica meritocrática não poderia ser a base de um arranjo justo. A preocupação é buscar uma legitimidade política para a sociedade bem-ordenada que não seria encontrada na referida dinâmica meritocrática, mas nos princípios de justiça da *Teoria da Justiça como Equidade*. E como diz, Álvaro de Vita:

Trata-se de um padrão extremamente exigente de legitimidade política. O contratualismo rawlsiano não pode justificar os princípios de justiça que recomenda argumentando, como fazem os adeptos da perspectiva hobbesiana, que cada um dos membros da sociedade seria racionalmente levado a aceitá-los consultando apenas seu próprio interesse. Em vez de nos perguntarmos pelo que cada um pode aceitar, tendo em vista somente seu interesse próprio, perguntamos pelo que cada um não tem como rejeitar se considerar equitativamente os interesses de todos aqueles (incluindo a si próprio) que deverão conduzir sua vida sobre uma mesma estrutura institucional. A justificação deve ser conduzida, agora, de um ponto de vista adequadamente construído de imparcialidade moral. (VITA, 2007, p.178)

Seria possível acrescentar à citação acima a ideia de que o contratualismo rawlsiano, também, “não pode justificar os princípios de justiça que recomenda” baseando-os na questão do mérito ou na dinâmica meritocrática. Pois, o contratualismo rawlsiano defende a ideia de que os princípios de justiça devem ser estabelecidos de forma imparcial e equitativa, levando em consideração as necessidades dos menos favorecidos na sociedade. Justificar esses princípios por um sistema meritocrático (caracterizado pela dinâmica em que as recompensas e posições na sociedade sejam distribuídas com base no mérito individual, nas habilidades, talentos e esforços de cada

peessoa) incorreria em injustiça, considerando a arbitrariedade intrínseca desse mesmo sistema¹⁰¹.

Para finalizar essa seção, acredita-se ser importante, e esclarecedor, exemplificar quais seriam as características de uma sociedade que enxerga na dinâmica meritocrática a base para o seu arranjo social. O exemplo vem da citada obra de Daniel Markovits, *A Cilada da Meritocracia*, em que o autor trabalha a realidade estadunidense contemporânea, defendendo a tese de que esta possui vários elementos de uma base social meritocrática. Diz o autor:

Fica cada vez mais claro que a meritocracia – imensa qualificação, esforço e iniciativa dos trabalhadores supraordenados – não atende os interesses de ninguém. Torna supérfluas para as exigências da atividade econômica tanto a classe média quanto a classe trabalhadora, que no passado ocupavam o carismático centro da vida econômica. Impõe a desocupação à massa de cidadãos condenados a integrar um lumpemproletariado numeroso e cada vez maior. Ao mesmo tempo, a meritocracia condena os trabalhadores supraordenados a serem rentistas do próprio capital humano que unem ao próprio trabalho alienado e submete as crianças ricas aos rigores e aflições de uma educação de elite instrumental e implacável. A desigualdade meritocrática divide a sociedade em inúteis e esgotados. (MARKOVITS, 2019 p.329).

Ou seja, para Markovits, uma sociedade que une as ideias de meritocracia e justiça no mesmo arranjo social se afasta da justiça, como já defendia Rawls. Para Markovits, a sociedade estadunidense contemporânea já caminha por essa dinâmica, pois já teria criado uma “cilada” em que as pessoas são constantemente compelidas a competir em uma corrida interminável por vantagens e posições superiores. Isso teria resultado em uma sociedade altamente competitiva, na qual as desigualdades se aprofundam.

Segundo Markovits, a meritocracia estadunidense seria marcada pela "exaustão do mérito" (MARKOVIST, 2019). Ou seja, devido à crescente concentração de riqueza e poder nas mãos de uma pequena elite, as oportunidades e recursos que sustentam a meritocracia estariam cada vez mais restritos e inacessíveis para a maioria das pessoas. Isso criaria uma dinâmica social em que aqueles que já estão em vantagem teriam mais recursos para investir em educação e saúde, além de outros fatores que aumentariam

101 É interessante apontar que, diante dessa dinâmica, não estaríamos visualizando o que Márton Haeberlin denomina de Estado Meritocrático de Direito, entendendo, aqui, o mérito dentro da seguinte ideia: [...]podemos avançar naquele entendimento objetivo de mérito (constante na diferença entre o ponto inicial e o ponto final do processo emancipatório de um sujeito) em direção a uma ideia “normativa”, de modo a entender o mérito como uma condição segundo a qual, perante uma universalidade e por algum motivo relevante, reconhece-se a alguém um tratamento diferente e privilegiado. (HAEBERLIN, 2017, p.263). Desse modo, Haeberlin desenvolve o conceito de Estado Meritocrático de Direito como aquele ente que trata os cidadãos de “modo igual no que diz respeito à liberdade natural”, e discrimina “de acordo com as ações, dando tratamento privilegiado a pessoas que, por algum motivo relevante, se tornam especiais”.

suas chances de sucesso, enquanto aqueles que estão em desvantagem teriam menos oportunidades para melhorar sua posição.

Além disso, o autor argumenta que a meritocracia geraria a ideia de uma “desigualdade justa” (MARKOVITS, 2019) que não seria apenas socialmente prejudicial, mas também moralmente problemática, pois, criaria uma cultura de culpa e vergonha para aqueles que não conseguem atingir os padrões de sucesso impostos pela sociedade, mesmo que isso esteja fora de seu controle e seja arbitrário. Como defende Rawls que, também, já tinha visualizado essa questão da culpa quando trata do autorrespeito, como será visto mais adiante.

Assim, concluindo essa seção, tendo em vista todos os pontos trabalhados, torna-se possível estabelecer o seguinte questionamento: Rawls é contra a ideia, em si, de “merecimento”? Na próxima seção, em que será trabalhada a ideia que o filósofo estadunidense denominou de “expectativas legítimas”, buscar-se-á responder essa questão.

3.3 A ideia de *expectativas legítimas*

Antes de trabalhar a ideia de *expectativas legítimas* é importante reforçar, e apreender, a ideia geral não-meritocrática de Rawls desenvolvida até este ponto, pois auxiliará na compreensão da questão das “expectativas”. Deve-se ter em mente - para apreensão da questão sobre as expectativas legítimas -, que a ideia de negação do mérito como critério válido para a distribuição de bens e cargos em sociedade (negação do mérito como base de justificação da desigualdade) é o ponto central que mitiga a crítica ao ser liberal-atomizado visualizado por MacIntyre, e base do que defende o presente estudo.

Acredita-se que a sistemática rawlsiana que inviabiliza a justificação dos princípios de justiça baseando-os na questão do mérito, ou na dinâmica meritocrática, como dito anteriormente, acaba por solidificar a ideia de sociedade em Rawls. E, essa ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação, tem o potencial de abrir uma via de diálogo com a teorização macintyreana. Qual seria o elemento que une a dinâmica não-meritocrática em Rawls à “*orquestra rawlsiana*” do primeiro capítulo do presente trabalho? Defende-se a ideia de que seria a questão do autorrespeito. O bem do autorrespeito seria

basilar para o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e para, a conseqüente, ideia de “igualdade democrática” (que será trabalhada a seguir). Seria um forte componente para a formação de um ser com base social em Rawls, pois, como visto na teorização de Markovits, as distorções na igualdade equitativa de oportunidades agridem e distorcem a imagem que o cidadão tem de si.

Portanto, para buscar compreender como a ideia de *expectativas legítimas* auxilia a responder se Rawls é contra a ideia, em si, de merecimento, deve-se sempre ter em mente esse quadro geral acerca da dinâmica não-meritocrática em Rawls, como possibilidade de diálogo com o pensamento de MacIntyre. E, inicialmente, buscar-se-á, então, compreender como o autor de *Uma teoria da Justiça* justifica o princípio da igualdade, tendo por base essa ideia do não merecimento.

Para compreender, então, a ideia de *expectativas legítimas*, é necessário reforçar o modo como a questão da igualdade se insere no pensamento não-meritocrático de Rawls. Como visto anteriormente, para o filósofo estadunidense uma sociedade justa seria aquela em que todos os cidadãos possuiriam um *status* igual e seriam, portanto, tratados como moralmente iguais. A igualdade de *status* entre os cidadãos significa que, independentemente de suas diferenças sociais, econômicas ou de qualquer outra natureza, todos devem ser considerados como membros plenos e iguais da sociedade (RAWLS, 2016). Isso implicaria na ideia de que cada pessoa deveria ter o mesmo valor intrínseco e direitos básicos, e ninguém deveria ser privilegiado ou discriminado com base em características pessoais ou de nascimento. Essa ideia de igualdade moral sugere que todos os indivíduos possuem uma dignidade inerente e merecem ser tratados com respeito e consideração. O que se configura na base para a construção de uma sociedade justa.

Assim, como visto no primeiro capítulo, a sociedade justa rawlsiana possui uma ideia de igualdade assentada na dinâmica cooperativa entre pessoas, livres e iguais, possuidoras das duas capacidades vinculadas à sua personalidade moral: a capacidade de ser razoável, tendo um senso de justiça, e a capacidade de ser racional, tendo uma concepção de bem (RAWLS, 2016). Essa noção de igualdade está afastada de uma ideia libertária¹⁰² que poderia embasar a dinâmica meritocrática¹⁰³, como observa Álvaro de Vita:

102Catherine Audard, diz, inclusive, que essa concepção se opõe às concepções socialistas: “A concepção completa de igualdade que Rawls opõe às concepções libertárias ou socialistas é a igualdade democrática. Ela é o resultado de uma sinergia entre os princípios de justiça: o primeiro princípio da igualdade de direitos e liberdades, o segundo princípio da igualdade real de acesso e o princípio da diferença.” (AUDARD, 2019, p.349, tradução nossa)

Se uma igualdade equitativa de oportunidades fosse plenamente realizável, seria possível atribuir as desigualdades remanescentes às decisões e escolhas individuais - ao mérito e ao esforço de cada um -, o que, pelo critério da arbitrariedade moral, as tornaria não-objetáveis do ponto de vista da justiça social. Uma igualdade desse cunho inteiramente à prova de objeções morais, no entanto, é inatingível por que, como vimos anteriormente, não há como neutralizar os efeitos das contingências sociais sobre as condições em que os talentos são exercidos. (VITA, 2007, p. 247)

A citação acima se liga, portanto, a essa ideia de igualdade que vai além da igualdade equitativa de oportunidades e que Rawls denomina de “igualdade democrática”:

Chega-se à interpretação democrática [...] por meio da combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Este elimina a indeterminação do princípio de eficiência selecionando uma posição específica a partir da qual as desigualdades sociais e econômicas da estrutura básica devem ser julgadas. Presumindo-se a estrutura de instituições exigidas pela liberdade igual e pela igualdade equitativa de oportunidades, as expectativas mais elevadas dos que estão em melhor situação serão justas se, e somente se, fizeram parte de um esquema que eleve as expectativas dos membros mais desfavorecidos da sociedade. (RAWLS, 2016, p.91)

Assim, como se vê por meio das duas citações acima, a teoria não-meritocrática (ou anti-meritocrática) de Rawls utiliza o conceito de *igualdade democrática* como base para a sua caracterização, já que a igualdade democrática passa a ser uma das bases para a organização política e social de uma sociedade justa. A *igualdade democrática* deve ser compreendida de forma dual como igualdade política combinada com a igualdade social. A igualdade política implicaria na ideia de que todos os cidadãos deveriam ter igual poder de participar no processo democrático de tomada de decisões. Isso significaria que cada indivíduo deveria ter igual direito de voto, igual acesso aos processos políticos e igual oportunidade de influenciar as políticas públicas, por exemplo. Já a igualdade social diz respeito às condições materiais e socioeconômicas que viabilizam aos cidadãos buscarem a sua concepção de bem em sociedade.

Rawls defende a ideia, portanto, de que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal forma que beneficiem os menos favorecidos da sociedade (daí a ideia de vincular a *igualdade democrática* ao princípio da diferença). Isso implica na ideia de que as desigualdades deveriam ser mitigadas e que a sociedade bem-ordenada deveria fornecer recursos e oportunidades justas para que todos os participantes

103 Utiliza-se o termo “libertário”, aqui, na concepção descrita por Rawls em **O Direito dos Povos**: “[...] não liberalismo, mas libertarianismo. Este não combina liberdade e igualdade da mesma maneira que o liberalismo; carece do critério de reciprocidade e permite desigualdades sociais e econômicas excessivas julgadas por esse critério”. (RAWLS, 2019, p.65)

pudessem alcançar seus objetivos de vida. Dessa forma, a *igualdade democrática* da *teoria da justiça como equidade* unifica conceitualmente a igualdade política, garantindo a participação igualitária no processo de tomada de decisões, com a igualdade social, buscando minimizar as desigualdades socioeconômicas em benefício dos menos privilegiados. Esse conceito dual visa promover uma sociedade mais justa, na qual todos os cidadãos tenham as mesmas oportunidades e sejam tratados com dignidade e respeito. Nas palavras de Rawls: “A meu ver, essa ideia implica a mais profunda reciprocidade e, portanto, a igualdade democrática corretamente entendida exige algo como o princípio da diferença.” (RAWLS, 2003, p.69).

Assim, buscando começar a responder a pergunta que fechou a última seção, (Rawls é contra a ideia, em si, de “merecimento”?), com essa concepção de *igualdade democrática* em mente, podemos dizer que Rawls rejeita uma ideia de merecimento pré-contratual.

Porém, se ignorarmos as desigualdades nas perspectivas de vida das pessoas que decorrem dessas contingências e deixarmos que se manifestem sem instituir as regulamentações necessárias para preservar a justiça de fundo, não estaremos levando a sério a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. (RAWLS, 2003, p.78)

Ou seja, pensando na dinâmica de distribuição de recursos e oportunidades em sociedade, Rawls argumentará que a distribuição de bens sociais - como riqueza, renda e oportunidades - não deve depender de mérito prévio ou características individuais que as pessoas possuam antes mesmo do estabelecimento de um contrato social que definirá os princípios de justiça. O filósofo rejeitará a ideia de que as pessoas mereçam uma posição social, ou vantagem, com base em suas habilidades inatas, talento ou, até mesmo, esforço, como visto. Não existirá uma ideia de “merecimento” anterior ao consenso original acerca dos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. É o que Tea Logar¹⁰⁴ observa quando diz que:

A ideia de que as pessoas devem ser recompensadas proporcionalmente ao que merecem parece ser uma construção teórica essencial de praticamente qualquer ideia de senso comum acerca da distribuição legítima, embora John Rawls rejeite inteiramente essa noção em *A Teoria da Justiça*. Ele explica que não há lugar para o princípio do merecimento moral na justiça como equidade: esse princípio não seria escolhido a partir da posição original e, portanto, não fornece uma base para o princípio da justiça distributiva. O que as pessoas merecem não deve, portanto, ser levado em conta de forma alguma em um sistema de igualdade democrática e

104 LOGAR, Tea. **Rawls's rejection of preinstitutional desert**. Acta Analytica, v.28, p.483-494, 2013.

as instituições sociais não devem ser projetadas para garantir que as pessoas recebam o que merecem. (LOGAR, 2013, p.483).

Desta forma, como salienta Logar, não há que se falar em merecimento pré-contratual na *teoria da justiça como equidade*, “esse princípio não seria escolhido a partir da posição original”. Ou seja, o que Logar chama de “princípio do merecimento” não seria escolhido a partir da posição original pois, sob o *véu da ignorância*, os acordantes não teriam conhecimento de suas próprias habilidades, talentos ou características específicas que poderiam ser alocadas na categoria de *mérito*. Sob o *véu da ignorância*, as pessoas não saberiam se obtiveram sorte na loteria natural e nascido com habilidades admiradas socialmente. Portanto, não poderiam basear suas escolhas em um princípio de merecimento que dependa desses fatores individuais. Em vez disso, Rawls argumenta que, sob o *véu da ignorância*, as pessoas escolheriam princípios que garantiriam uma distribuição justa dos recursos e oportunidades na sociedade, levando em consideração a igualdade democrática. O foco é dado à *justiça como equidade*, em vez de recompensar o mérito individual.

Assim, é possível compreender que a teoria rawlsiana, como dito acima, é contrária a ideia de merecimento inserida nessa dinâmica. Ou seja, é contrária a uma concepção de merecimento pré-contratual que serviria de base para disciplinar a distribuição dos bens advindos da cooperação social. Desta forma, Rawls, pensando em estipular as bases para disciplinar essa distribuição, não trabalha com a ideia de merecimento. O autor de *Uma Teoria da Justiça* utilizará a concepção de *expectativas legítimas*.

Portanto, trabalhando ainda a pergunta que norteou a primeira parte dessa seção (Rawls é contra a ideia, em si, de “merecimento”?) é possível visualizar uma resposta negativa, caso se compreenda o “merecimento” (aquilo que torna alguém digno ou passível de receber uma recompensa) como consequência da ideia de mérito. Assim, as desigualdades em uma sociedade bem-ordenada não poderiam se sustentar nessa ideia de merecimento que advém do mérito individual. Em uma sociedade bem-ordenada as desigualdades não poderiam perpassar pela dinâmica do merecimento, no sentido de que algumas pessoas merecessem uma parcela maior de recursos ou oportunidades com base em suas habilidades, talentos ou esforço pessoal. Esse argumento se sustentaria, conforme discutido até aqui, na ideia de que os talentos e habilidades individuais seriam determinados por fatores fora do controle dos indivíduos (fatores arbitrários), como genética e ambiente de criação (fator da família).

Portanto, não seria justo que as pessoas fossem recompensadas ou penalizadas com base em algo que elas não escolheram. Em vez disso, a distribuição justa deveria ocorrer por meio da instituição dos princípios de justiça, que seriam aceitáveis para todos, independentemente de seus talentos individuais, observando uma igualdade democrática. Assim, como o merecimento não pode ser a base para a distribuição dos bens advindos da cooperação social, em uma sociedade bem-ordenada, Rawls confeccionará a ideia das *expectativas legítimas*, que deslocará a ideia de merecimento para o momento institucional. Assim, Rawls não trabalha um ponto de vista negativo à ideia de merecimento em si, mas à ideia de merecimento pré-contratual, do merecimento que advém do mérito individual.

Então, enfim, é viável elaborar a seguinte pergunta: como se configura essa concepção de *expectativas legítimas* no pensamento não-meritocrático de Rawls? David Schmidtz, em sua obra *Os Elementos da Justiça*¹⁰⁵, partindo da concepção rawlsiana trabalhada acima que afasta a ideia de merecimento do momento pré-contratual, diz que:

Rawls nega que o merecimento seja natural, mas reconhece a legitimidade das afirmações de merecimento como artefatos institucionais. Deste modo, os corredores mais rápidos merecem medalhas, de acordo com regras criadas com a finalidade explícita de conceder medalhas aos corredores mais rápidos. Aqueles que tiverem realizado aquilo que o sistema anuncia que recompensará [por essa realização], adquiriram o direito de terem satisfeitas suas expectativas. Nesse sentido, os mais afortunados têm direito a sua melhor situação; suas alegações são expectativas legítimas estabelecidas por instituições sociais. (SCHMIDTZ, 2009, p.95)

Observa-se que Schmidtz destaca, no pensamento de Rawls, o deslocamento da ideia de merecimento com a aplicação do conceito de *expectativas legítimas*. Ou seja, Rawls trabalha com a ideia de que o merecimento deve ser compreendido como um conceito socialmente construído e dependente das instituições (que serão fundamentadas pelos princípios de justiça) e, conseqüentemente, pelas expectativas que governam uma sociedade bem-ordenada.

Rawls reconhecerá, portanto, que os indivíduos possuiriam *expectativas legítimas* sobre o que é pactuado em uma sociedade bem-ordenada. Essas expectativas seriam moldadas pelas normas, valores e regras institucionais estabelecidas nessa sociedade. Portanto, de acordo com o filósofo estadunidense, embora o merecimento em si não seja uma característica natural e pré-institucional, as *expectativas legítimas*, que surgem das instituições sociais, podem ser consideradas como "artefatos" ou construções

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

institucionais. A expectativa legítima ocupará o lugar do merecimento, advindo do mérito individual (e base de uma concepção meritocrática), como a concepção teórica que norteia a distribuição de vantagens advindas da cooperação social.

Considerando a importância do conceito de *expectativas legítimas* para o objeto do presente estudo, deve-se recorrer às palavras de Rawls que estabelecem a ideia de que o conceito deve ser compreendido como consequência das normas públicas da dinâmica cooperativa. Embora a citação seja um pouco mais longa, acredita-se que é importante utilizá-la nesse momento, pois ela norteará a compreensão acerca das *expectativas legítimas*. Diz Rawls em *Justiça como Equidade* (retrabalhando as ideias de *Uma Teoria da Justiça*):

Lembremos do §14 que na justiça como equidade a distribuição se dá em concordância com reivindicações e direitos adquiridos legítimos. Essas expectativas e direitos são especificados pelas normas públicas do esquema de cooperação social. Suponhamos, por exemplo, que essas normas incluem disposições relativas a acordos sobre remunerações e salários, ou à remuneração dos trabalhadores com base num índice do desempenho de mercado da empresa, como uma economia de participação nos lucros. Nesse caso, aqueles que fazem e honram esses acordos têm, por definição, uma expectativa legítima de receber os valores combinados nas épocas combinadas. Têm direito a esses valores. O que os indivíduos fazem depende do que as normas e acordos determinam a respeito do que eles têm direito de fazer; e os direitos dos indivíduos dependem do que eles fazem. Insisto mais uma vez em que não existe critério para uma expectativa legítima, ou para uma titularidade, separado das regras públicas que especificam o esquema de cooperação. Expectativas legítimas e titularidades são sempre (na justiça como equidade) baseadas nessas normas. (RAWLS, 2003, p.102)

A base que sustenta essa teorização de Rawls é (em suas próprias palavras) “evitar a ideia de mérito moral e encontrar um substituto condizente com uma concepção de política razoável” (RAWLS, 2003, p.103). O substituto, apresentado na citação acima é, portanto, a ideia de *expectativa legítima* que substitui a concepção de um merecimento pré-contratual baseado no mérito moral.

Desta forma, Rawls, já no início da citação, relembra que a justiça está baseada em princípios que são acordados de forma equânime por todos os membros de uma sociedade. Daí, sobressai a ideia de que a distribuição justa dos recursos em uma sociedade ocorrerá levando em consideração as reivindicações e direitos legítimos das pessoas, com base nos dois princípios norteadores da sociedade bem-ordenada. Assim, em uma sociedade justa as “expectativas e direitos” dos indivíduos devem ser “especificados” pelas normas públicas. As normas públicas seriam as regras e princípios estabelecidos pela sociedade como um todo, por meio do consenso e do acordo.

Rawls reforça, justamente, essa ideia de que “não existe critério para uma expectativa legítima, ou para uma titularidade, separado das regras públicas que especificam o esquema de cooperação” (RAWLS, 2003, p.102). Ou seja, em uma sociedade justa não seria factível estabelecer critérios arbitrários para determinar quem merece ser titular de determinados benefícios ou recursos, como ocorre por meio da dinâmica meritocrática baseada no mérito moral. Na *teoria da justiça como equidade*, a legitimidade das expectativas, e da titularidade dos direitos, derivará das regras e normas públicas que definem a dinâmica da cooperação social.

Essa abordagem reflete, então, o próprio conceito de *justiça como equidade*, em que os princípios de justiça são determinados em um processo de deliberação e acordo mútuo dos membros da sociedade na posição original. Nesse processo, as pessoas estabelecem as normas públicas que irão governar a distribuição de recursos e a estrutura básica da sociedade e, principalmente para o presente tema, uma nova forma de regramento de distribuição dos bens sociais. Nessa dinâmica, as *expectativas legítimas* são estabelecidas por meio dessas normas públicas. Elas fornecem um quadro justo e imparcial para a distribuição de benefícios e recursos, e são consideradas como critérios legítimos para determinar qual expectativa individual seria justa, e qual direito um indivíduo possui. E como diz Sandel em *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, esse direito não corresponde “a um direito primordial ou a uma reivindicação de mérito baseada nas qualidades que possuo” (SANDEL, 2005, p.144).

A citação de Rawls busca, então, reforçar a ideia de que sem as regras e normas públicas, que “especificam” o esquema de cooperação social, não há critérios objetivos (seja o mérito moral em abstrato, seja o talento ou o esforço) e universalmente aceitos para determinar a legitimidade das expectativas ou titularidade dos direitos. A justiça e a legitimidade estão intrinsecamente ligadas às normas e regras estabelecidas pela sociedade como um todo.

Como diz David Schmidtz, não há como reconhecer “pretensões” de merecimento, no pensamento rawlsiano, “fora do contexto de regras institucionais particulares e, portanto, não podem ter influência sobre que regras devemos adotar desde o princípio” (SCHMIDTZ, 2009, p.95). Ou seja, a ideia de merecimento no pensamento de Rawls não pode existir fora do contexto das “regras institucionais particulares” que governam uma sociedade bem-ordenada. Assim, a distribuição de recursos e benefícios deve estar baseada em princípios de justiça que levem em consideração as desigualdades sociais existentes e busquem, sempre, promover a igualdade de oportunidades. Portanto, o

mérito individual (base de uma ideia de merecimento pré-institucional) não pode ser considerado separadamente dessas regras e princípios de justiça.

Analisando, portanto, esse aspecto institucional vinculado ao debate acerca do merecimento, David Schmitz conclui que “Rawls diz que aqueles que fazem aquilo que o sistema anuncia que irá recompensar têm direito à satisfação de suas expectativas. Rawls insiste em que a posição dessas expectativas é um artefato institucional” (SCHMIDTZ, 2009, p.96). Essa é a ideia central da concepção de “expectativa legítima”, pois é resultado da teorização rawlsiana que diz que os indivíduos teriam a *expectativa legítima* de esperar que suas ações e esforços fossem recompensados de acordo com as regras estabelecidas pelo sistema.

Como visto na seção referente à “orquestra rawlsiana”, o autor de *Uma Teoria da Justiça* reconhece que existirá uma dinâmica de cooperação social que sustenta a sociedade justa. Portanto, ele argumenta que as instituições sociais devem estabelecer regras claras e transparentes que anunciem as condições nas quais certos comportamentos ou realizações serão recompensados. Quando alguém atua de acordo com essas regras e realiza as ações (de forma cooperativa) que o sistema reconhece como merecedoras de recompensa, Rawls afirma que essa pessoa terá legitimidade para esperar que suas expectativas sejam satisfeitas. Isso significa que a pessoa tem legitimidade de esperar que o sistema cumpra sua parte e conceda a recompensa prometida.

Esse ponto institucional, vinculado à ideia de expectativa legítima, se revela essencial para a própria compreensão da concepção de Rawls acerca de uma sociedade cooperativa e bem-ordenada. Como diz Samuel Freeman, “todas estas instituições sociais devem ser projetadas de modo que, quando suas regras forem seguidas e as expectativas legítimas atendidas, o resultado final seja que os menos favorecidos se beneficiem mais” (FREEMAN, 2016, posição 3080, tradução nossa). Assim, atender às *expectativas legítimas* é uma forma de auxiliar os menos favorecidos na sociedade. Essa dinâmica se efetivará utilizando o *princípio da diferença*. Ou seja, deve-se estabelecer um sistema que não inviabilize a possibilidade de as pessoas buscarem oportunidades e recompensas de acordo com o seu grau de contribuição social, porém, esse sistema deve observar as necessidades dos menos favorecidos. Portanto, como será visto na próxima seção, ao atender às *expectativas legítimas*, o sistema oferecerá incentivos para que as

peças se esforcem e contribuam para a sociedade. Isso ajudará a criar um ambiente no qual todos os indivíduos possam melhorar sua posição social e econômica.

Assim, é possível se encaminhar para a parte final dessa seção, buscando sistematizar a concepção que Rawls elabora sobre as “expectativas legítimas”. Como lembra Will Kymlicka, ao “escolher princípios de justiça, as pessoas por trás do véu de ignorância buscam assegurar que terão o melhor acesso possível a estes bens primários distribuídos pelas instituições sociais” (KYMLICKA, 2006, p.83). Desta forma, é necessário compreender que a concepção de “expectativas legítimas” deve ser apreendida, também, inserida nessa mesma dinâmica teórica. Ou seja, deve ser compreendida dentro da aplicabilidade dos dois princípios na *teoria da justiça como equidade*.

Assim, dentro do quadro teórico da *justiça como equidade*, é necessário visualizar a ideia de “expectativas legítimas” como as perspectivas racionais que os indivíduos, em uma sociedade bem-ordenada, possuem em relação às oportunidades e benefícios sociais disponíveis. Essas expectativas seriam construídas com base nas regras, nas instituições e nos arranjos sociais, configurados de acordo com a estrutura criada pelos princípios de justiça. Desta forma, a estrutura rawlsiana questiona a centralidade da ideia de merecimento na distribuição de recursos em uma sociedade justa. As *expectativas legítimas* seriam mais relevantes para determinar a distribuição justa dos recursos do que o merecimento baseado no mérito individual.

Para Rawls, como visto, os indivíduos não escolhem suas características pessoais, como talento ou inteligência, nem as circunstâncias sociais e econômicas em que nascem. Portanto, seria injusto promover essa ideia de merecimento (baseada no mérito individual) como base única e suficiente para justificar as desigualdades sociais. O autor de *Uma teoria da Justiça*, ao propor que a justiça social seja alcançada por meio de uma posição original hipotética, - na qual as pessoas estão livres de conhecimento sobre suas características pessoais, posição social e níveis de talento - cria a base substitutiva para a existência de uma regra para a distribuição dos bens.

Em *O Liberalismo Político*, Rawls afirma que a justiça política “diz respeito à estrutura básica como o quadro institucional mais inclusivo, dentro do qual os dons e as aptidões naturais dos indivíduos se desenvolvem” (RAWLS, 2011, p.358). É, portanto, nesse quadro que se criarão as regras que estabelecerão as condições para que os feitos individuais possam ser recompensados. Nesse quadro, quando o indivíduo observa as regras geradas pela estrutura básica da sociedade bem-ordenada, (as “regras do jogo”,

como diz Norberto Bobbio¹⁰⁶) ele passa a ter a *expectativa legítima* de que será recompensado. Pois, a própria estrutura política reconhece que a sua ação merece ser recompensada.

Concluindo essa seção, portanto, volta-se ao início quando ressaltou-se que o centro da presente pesquisa se encontra na ideia - rawlsiana - de negação do mérito individual como critério válido para a distribuição de bens e cargos em uma sociedade bem-ordenada. E essa ideia se configura na base de nossa defesa acerca da existência de uma mitigação à crítica macintyreana ao ser liberal-atomizado, visualizado na teorização de Rawls.

Visualiza-se a ideia, então, de que a dinâmica contratualista de Rawls, exposta acima - ao inviabilizar a justificação dos princípios de justiça pelo ideal meritocrático - substitui a ideia de merecimento pela concepção de *expectativas legítimas*. Desta forma, Rawls segue criando um arcabouço teórico que parece sólido, e que se concluirá com a concepção de uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação. Esse arcabouço, baseado em uma concepção não-meritocrática, abrirá (acredita-se) uma via de diálogo com a percepção de MacIntyre.

Defende-se, aqui, que esse caminho é possível compreendendo que a concepção de *expectativas legítimas* deve ser visualizada, então, como a forma de estruturar o regramento para a distribuição de bens e cargos em uma sociedade justa. E essa concepção só é apreendida dentro de uma sociedade que é, como dito, um sistema equitativo de cooperação. Portanto, as *expectativas legítimas* se configuram em mais um mecanismo que auxilia na possibilidade de mitigação ao ser atomizado da crítica macintyreana. Na próxima seção, buscar-se-á dar mais um passo para a compreensão dessa possibilidade, empreendendo a tentativa de visualizar como a questão da cooperação, e da fraternidade, se juntam a esse quadro teórico rawlsiano não-meritocrático.

106 BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

3.4 A questão da cooperação e da fraternidade

Como trabalhado no primeiro capítulo, o presente estudo defende a ideia de que a concepção de sociedade em Rawls se configura em uma linha teórica de diálogo com o pensamento de MacIntyre, tendo em vista as características formadoras dessa sociedade, que se fundamentam na questão do pluralismo e da cooperação. Ao visualizar a questão da cooperação como um fator essencial para o justo, e equitativo, funcionamento da sociedade, acredita-se que ocorrerá uma mitigação da crítica macintyreana ao *eu atomizado* rawlsiano. Desta forma, é necessário compreender como a ideia de cooperação social fundamenta uma sociedade bem-ordenada (tendo a sua estrutura básica organizada para viabilizar, de forma equitativa, as oportunidades e benefícios sociais).

A concepção de uma sociedade como uma organização cooperativa - na qual indivíduos se unem para superar desigualdades naturais e sociais, e assegurar igualdade de oportunidades e recursos para todos os membros - contribui, como trabalhado no primeiro capítulo, para estabelecer um senso de justiça que permeia toda a sociedade. Portanto, para buscar se aprofundar na ideia de que a questão do mérito em Rawls pode ser visualizada como um canal de diálogo com o pensamento de MacIntyre (mitigando a crítica ao liberalismo rawlsiano), é importante, também, se aprofundar nos mecanismos que constroem essa dinâmica cooperativa.

Para iniciar essa tarefa, buscar-se-á responder a uma pergunta: *como a ideia de “expectativas legítimas” (que nasce da teorização de Rawls sobre a questão do mérito) se relaciona com a concepção de uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação?* Em seguida, então, acredita-se, será possível visualizar melhor como se estabelece o diálogo com a crítica de MacIntyre a um sujeito atomizado no campo moral e incapaz de dar sentido à sua existência.

Primeiramente, é necessário compreender que a concepção de “expectativas legítimas”, dentro da dinâmica de sociabilidade rawlsiana, se liga às aspirações e às perspectivas que os indivíduos têm em relação ao seu futuro. Assim, as *expectativas legítimas* se baseiam nas oportunidades e nas recompensas que uma sociedade justa e

equitativa oferece. Uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação deve, portanto, garantir que as pessoas possuam essas expectativas legítimas sobre as recompensas e os benefícios que podem alcançar através do sistema de trocas de uma sociedade cooperativa.

Desta forma, quando a sociedade bem-ordenada reconhece e respeita as *expectativas legítimas* dos indivíduos, ela fortalece um ambiente de cooperação justa e equitativa, pois se afastou das arbitrariedades do mérito individual como base para a distribuição dos bens. Isso fortalecerá, também, a ideia de que as instituições e as políticas sociais devem ser projetadas de maneira a garantir que as expectativas das pessoas sejam atendidas dentro dos limites razoáveis de uma distribuição justa de recursos e oportunidades. Dessa forma, a concepção de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação, que emerge da *teoria da justiça como equidade*, está diretamente relacionada à consideração das *expectativas legítimas* dos indivíduos em relação ao ideal de justiça na distribuição dos frutos da cooperação social.

Assim, para fortalecer um ambiente social de cooperação justa e equitativa, a concepção rawlsiana de *expectativas legítimas* enfatiza a ideia de que os indivíduos devem ser capazes de confiar que suas ações e realizações serão recompensadas de forma justa e que suas oportunidades não serão negadas com base na dinâmica arbitrária de um sistema meritocrático. Essa teorização torna possível a ideia de que, no pensamento de Rawls, os indivíduos, – que não estão em uma sociedade operada por um sistema meritocrático – ao cooperarem, visualizam objetivos “sociais e comunitários”, como diz Sandel:

Na medida em que deixa em aberto o conteúdo das motivações, torna-se possível supor que os indivíduos podem perseguir objectivos sociais ou comunitários ao mesmo tempo em que perseguem fins meramente privados, especialmente no quadro de uma sociedade governada por um mecanismo de reciprocidade que funciona como garante e catalisador da sua auto-estima. (SANDEL, 2005, p.199)

Essa citação de Sandel, retirada de *O Liberalismo e os limites da Justiça*, oferece, aliás, a oportunidade de expandir a compreensão dos mecanismos que operam a sociedade rawlsiana, compreendida como um sistema equitativo de cooperação. Pois, traz em si uma segunda pergunta: *como a teoria da justiça como equidade possibilita a existência*

de uma sociedade cooperativa, e que busca a realização de interesses comunitários, tendo por base a existência de indivíduos que possuem interesses privados?

Buscando a resposta a essa segunda pergunta, será necessário trabalhar um ponto essencial para a compreensão do objetivo central de presente estudo: a possibilidade de diálogo com a crítica macintyreana ao sujeito atomizado. Isso se tornará possível, pois, acredita-se que a resposta se alicerça na ideia de fraternidade.

Conforme trabalhado anteriormente, para que a analogia da teoria acerca da sociedade com a orquestra se tornasse possível, era necessário reconciliar o indivíduo com a sociedade (RAWLS, 2003). Como visto na seção acerca da *orquestra rawlsiana*, a viabilidade da analogia passa por outro mecanismo rawlsiano, o *consenso sobreposto*, que alinha o convívio social frente ao fato do pluralismo das doutrinas morais. Essa reconciliação do indivíduo com o tecido social é necessária, então, na medida em que visualize-se a sociedade formada por indivíduos com diferentes concepções de bem e com interesses privados. Como diz Rawls: “São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação” (RAWLS, 2016, p.12). Então, é importante se aprofundar nesse ponto para buscar responder a segunda questão proposta. *Se o indivíduo é autointeressado, como é possível perseguir interesses comunitários?* Em outras palavras, é o cerne da segunda questão.

Para enfrentar esse ponto, parti-se da noção de que, mais uma vez, como defendido nesse trabalho, é a questão do mérito que viabilizará a apreensão do conteúdo dessa resposta. Pois, para compreender como é possível visualizar um sujeito autointeressado em uma dinâmica social comunitária é necessário compreender, primeiro, a ideia de que Rawls considera que o princípio da diferença estabelece um acordo que visualiza “a distribuição de talentos e de atributos como um bem comum”. (SANDEL, 2005, p.105). Nas palavras do filósofo estadunidense:

[...] o princípio da diferença representa um acordo que determina que a distribuição dos talentos naturais seja considerada um bem comum e que os benefícios dessa distribuição sejam compartilhados, sejam eles quais forem. Note-se que o que é considerado um bem comum é a distribuição de talentos naturais e não nossos talentos naturais *per se*. Não é como se a sociedade fosse proprietária dos talentos dos indivíduos, tomados separadamente, um a um. [...] O que deve ser considerado um bem comum é, portanto, a distribuição dos talentos

naturais, isto é, as diferenças entre as pessoas. Essa variedade pode ser considerada um bem comum porque torna possíveis inúmeras complementaridades entre talentos, quando estes estão devidamente organizados para que se tirem vantagens dessas diferenças. (RAWLS, 2003, p.107)

A citação acima aprofunda a analogia com a orquestra filarmônica, visualizando os indivíduos autointeressados como músicos que, por meio de um acordo, “cada qual se propôs a aperfeiçoar suas aptidões no instrumento que escolheu, a fim de que as capacidades de todos pudessem se realizar em suas apresentações conjuntas” (RAWLS, 2003, p.107). Desta forma, a *teoria da justiça como equidade* avança na fundamentação da sociedade como um sistema equitativo de cooperação, na medida em que se afasta da lógica meritocrática.

Como a distribuição dos talentos naturais é um fator que está fora do controle individual, uma espécie de loteria natural¹⁰⁷ (RAWLS,2016), Rawls argumenta que a distribuição desses talentos naturais deveria ser considerada como um bem comum, pertencendo a todos, e não como uma propriedade privada dos indivíduos possuidores dos talentos. Daí que, o princípio da diferença estabelecerá que os benefícios provenientes dessa distribuição desigual de talentos naturais deveriam ser compartilhados (RAWLS, 2003). Desta forma, em uma sociedade justa e bem-ordenada os recursos e as oportunidades deverão ser alocados de maneira a beneficiar, principalmente, aqueles que estão em uma situação de desvantagem natural e social, tendo o conjunto dos talentos como um meio de efetivação do princípio.

Portanto, o princípio da diferença buscará mitigar as desigualdades sociais ao garantir que os talentos naturais – que são fatores arbitrários - não sejam, por meio da lógica meritocrática, fonte de privilégios excessivos para alguns indivíduos. Ao contrário, os benefícios dessa distribuição desigual deverão ser compartilhados para promover uma maior igualdade de oportunidades e melhorar a posição dos menos favorecidos na sociedade.

¹⁰⁷Em relação a ideia rawlsiana de uma loteria natural para descrever a distribuição de talentos e contradizer a lógica meritocrática, vale a pena citar um exemplo, interessantíssimo, que Sandel oferece em sua obra *A Tirania do Mérito*. O autor descreve a angústia de um antigo membro do comitê de seleção da Yale University diante do número gigantesco de inscrições em relação ao número reduzido de vagas e a, conseqüente, dificuldade de se estabelecer critérios justos para a seleção. Em um certo momento, esse professor disse: “*Algumas vezes dá uma sensação desagradável de que poderíamos pegar todas as milhares de inscrições e jogá-las escada abaixo, catar quaisquer mil e então montar uma turma tão boa quanto a que resultará da reunião do comitê.*” (SANDEL, 2021, p.257)

Essa ideia, de que a distribuição de talentos naturais se configuraria em um bem comum da sociedade, funciona, assim, como um mecanismo da estrutura filosófica rawlsiana que nos permite compreender a operacionalidade da sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação. Seria possível vislumbrar esse mecanismo, dentro da estrutura filosófica, caso se compreenda que a concepção da distribuição dos talentos naturais, como um bem comum da sociedade, está relacionada à própria ideia da justiça como equidade. Ao defender que as desigualdades sociais devam ser justificadas apenas se beneficiarem aqueles que estão em uma posição social menos favorecida, Rawls propõe que a sociedade deva ser organizada de tal maneira que as desigualdades resultantes desses talentos naturais sejam usadas para o benefício de todos os membros, especialmente os menos privilegiados (RAWLS, 2003).

Para que essa dinâmica se torne possível, portanto - observando a ideia da justiça como equidade -, a sociedade deveria adotar um sistema de justiça distributiva que permitisse que o resultado dessas desigualdades inatas fosse corrigido por meio de políticas públicas, e institucionais, que promovam a igualdade de oportunidades, tendo o conjunto dos talentos como um bem social. Ao visualizar a distribuição de talentos naturais como um bem comum da sociedade (como consequência do princípio da diferença), a argumentação rawlsiana trilha a ideia de que eles não devem ser monopolizados por alguns indivíduos, mas sim usados para promover o bem-estar geral. Estamos diante da estrutura filosófica da *teoria da justiça como equidade*, já que se busca estabelecer uma sociedade justa na qual a distribuição de recursos e oportunidades seja realizada de maneira equitativa, levando em conta as diferenças naturais entre as pessoas e visualizando essas diferenças como um ativo social.

Esse ativo social (a união dos talentos individuais para a promoção do bem-estar geral) seria, portanto, o substrato que daria suporte para a ideia de que a sociedade deve adotar, como dito acima, um sistema de justiça distributiva que permita que as desigualdades inatas sejam corrigidas por meio do princípio da diferença. Neste ponto, é interessante notar a observação que David Schmidtz faz acerca de uma, possível, insatisfação que um trabalhador muito especializado (ele denomina de “operário”) poderia levantar diante da ideia de um sistema distributivo que busque auxiliar os menos favorecidos a custa do talento do outro (SCHMIDTZ, 2009):

Rawls, em essência, tem duas respostas para isso. Em primeiro lugar, conforme ele argumenta, os operários especializados estão equivocados em se verem como meros meios para alcançar os fins dos menos privilegiados. Os operários cometem este erro se considerarem suas habilidades e especializações como parte de si mesmos e não como acidentes que lhe ocorreram por acaso. Quando os operários especializados passarem a conceber a si próprios diferentemente, como vencedores sem mérito próprio de uma loteria genética e social, eles perceberão que a distribuição de habilidades constitui um bem comum. Em segundo lugar, Rawls afirma que os operários especializados não se queixariam se pudessem considerar o princípio da diferença como aquele que eles próprios escolheriam numa situação de barganha justa. (SCHMIDTZ, 2009, p.286)

Portanto, ao inviabilizar a dinâmica meritocrática como justa para um princípio distributivo, Rawls conecta o princípio da diferença à ideia de que a distribuição dos talentos na sociedade deve ser organizada, de tal forma, que beneficie os menos favorecidos.

Mesmo com uma visão crítica à estrutura liberal de Rawls (mas, em muitos aspectos, não se vendo como um comunitarista¹⁰⁸), Sandel apresenta essa ideia do ativo social dos talentos vinculando-o ao princípio da diferença, quando diz que “o princípio da diferença transforma o fundamento moral com base na qual eu reivindico os benefícios que eles decorrem” (SANDEL, 2005, p.104), desta forma, “deixo de ser considerado o único proprietário dos meus ativos, ou o beneficiário privilegiado das vantagens que me trazem” (SANDEL, 2005, p.104). É o que Rawls observa em *Uma Teoria da Justiça*, quando diz que “os mais favorecidos, quando analisam o problema partindo de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social” (RAWLS, 2016, p.123). Isso significa que os benefícios advindos dos talentos não devem ser concentrados apenas nos indivíduos privilegiados, mas sim compartilhados e utilizados para melhorar as condições de vida dos menos afortunados.

Assim, torna-se possível concluir que a ideia, de que a distribuição dos talentos é um bem comum, reforça a concepção de uma sociedade como um sistema cooperativo e equitativo, no qual, a distribuição de recursos e oportunidades, busca se adequar aos princípios de justiça e à não-dependência às características inatas dos indivíduos e, conseqüentemente, se distancia da lógica meritocrática. Esse distanciamento, e essa concepção dos talentos naturais como um ativo social, leva o estudo a dar um passo à frente para compreender como a *teoria da justiça como equidade* possibilita a existência

108Em sua obra **O Liberalismo e os Limites da Justiça**, inclusive, no prefácio à segunda edição portuguesa, Sandel observa: “*neste prefácio, gostaria de registrar algum mal-estar que sinto com o rótulo de ‘comunitarista’, aplicado à perspectiva promovida no meu O Liberalismo e o limites da justiça. O debate entre comunitaristas e liberais que deflagrou nos últimos anos na filosofia política conhece uma grande amplitude, e eu nem sempre me encontro do lado dos comunitaristas.*” (SANDEL, 2005, p.09-10)

de uma sociedade cooperativa e que busca a realização de interesses comunitários, tendo por base a existência de indivíduos que possuem interesses privados.

O passo final, para alcançar esse objetivo, seria compreender o lugar da ideia de fraternidade dentro desse arcabouço que o trabalho busca visualizar, – que unifica a ideia de *expectativas legítimas*, e dos talentos como um ativo social, dentro da concepção da sociedade como um sistema equitativo de cooperação -, para concluir essa seção. Pois, “quando os homens concordam em partilhar os destinos uns dos outros, o fato de os seus destinos enquanto indivíduos poderem variar torna-se menos importante” (SANDEL, 2005, p.105). Buscar-se-á agora, portanto, dar esse próximo passo, tentando demonstrar como o sujeito autointeressado pode, por meio do ideal de fraternidade, perseguir interesses comunitários, tendo por base esse arcabouço teórico rawlsiano.

Ao final do primeiro capítulo, trabalhou-se a concepção de fraternidade em Rawls, buscando apreender como esse conceito se relacionava com a estrutura da sociedade bem-ordenada e cooperativa. Trabalhou-se, portanto, a ideia de que para o filósofo estadunidense a fraternidade podia ser compreendida como um princípio que incorporaria as consequências práticas do *princípio da diferença*. Lá, buscou-se trabalhar a ideia de que o conceito não é irrealista dentro do pensamento rawlsiano, então, como afirmava o próprio autor. Agora, o intuito é compreender como essa concepção de fraternidade, inserida na *teoria da justiça como equidade*, auxilia no processo de mitigação à crítica ao ser atomizado elaborada por MacIntyre.

Como visto, então, o conjunto das instituições sociais são capazes de operar observando as exigências de um ideal de fraternidade. Para isso, as desigualdades advindas do sistema cooperativo devem contribuir para o bem-estar dos menos favorecidos, em observância ao *princípio da diferença*. Assim, a teorização rawlsiana trabalha com uma concepção de fraternidade que se torna viável inserida na ideia de igualdade democrática, não se configurando apenas em uma questão teórica. Como diz Rawls, aprofundando essa visão:

Não há dúvida de que a fraternidade envolve essas coisas, bem como uma noção de amizade cívica e solidariedade social, porém, assim entendida, não expressa nenhuma exigência definida. Ainda precisamos encontrar um princípio de justiça que corresponda, à ideia fundamental. O princípio da diferença, entretanto, parece de fato corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à ideia, de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação. A família, em sua concepção ideal, e quase sempre na prática, é um

contexto social no qual se rejeita o princípio de elevar ao máximo a soma de vantagens. Os membros da família em geral não querem ganhar, a não ser que possam fazê-lo de modo a promover os interesses dos demais. Ora, a disposição de agir segundo o princípio da diferença traz precisamente essa consequência. (RAWLS, 2016, p.126)

Rawls vincula a concepção de fraternidade às noções de “amizade cívica” e “solidariedade social” que seriam consequências da dinâmica contratual - por meio do véu da ignorância - e das capacidades do indivíduo de ter um senso de justiça, ser razoável, e de ter uma concepção de bem, ser racional (RAWLS, 2016).

Assim, compreendendo a concepção de fraternidade como um princípio moral e político que envolve um senso de responsabilidade mútua e de preocupação pelos outros, é possível visualizar a ideia de “amizade cívica” como um senso de pertencimento e identificação que os cidadãos desenvolvem entre si, compartilhando os princípios de justiça que, segundo Rawls, possuem “prioridade absoluta para que regulem as instituições sociais” (RAWLS, 2016, p.697). Essa ideia de *amizade cívica* implicará em reconhecer a importância da cooperação para o bem-estar coletivo, e de tratar os outros como cidadãos iguais e dignos de respeito.

Aqui, é importante destacar esse ponto acerca do desenvolvimento dessa concepção de fraternidade em uma sociedade bem-ordenada e cooperativa. Rawls salienta que esse desenvolvimento se torna possível na medida em que aprimoramos uma coesão e um aprendizado social, que desenvolverá, por sua vez, essas ideias de “amizade cívica” e “solidariedade social”. Essa dinâmica se torna possível, inicialmente, quando se “elabora uma concepção do mundo social e do que é justo e injusto para se adquirir um sentimento de justiça”. A elaboração dessa “concepção do mundo social” se desenvolverá após a vivência e o auto-desenvolvimento do indivíduo em uma sociedade acordada sob os princípios de justiça¹⁰⁹. Como diz Rawls:

Assim como as pessoas formulam gradualmente projetos racionais de vida que atendem a seus interesses mais profundos, também passam a conhecer a dedução dos preceitos ideais morais que se faz partindo dos princípios que aceitariam numa situação inicial de igualdade. As normas éticas não são mais consideradas meras restrições, e sim articuladas em uma concepção coerente. A

¹⁰⁹Esse ponto se vincula à ideia que *Martha Nussbaum* desenvolve em sua obra, quando diz que Rawls “*ênfatisa a importância de uma psicologia política, argumentando que a sociedade precisa de algum cultivo dos sentimentos se almeja permanecer estável*”. NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da Justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda, 2020, p, 501.

ligação entre esses padrões e as aspirações humanas é então percebida e as pessoas entendem seu senso de justiça como uma ampliação de seus vínculos naturais, e como uma maneira de se preocupar com o bem coletivo. (RAWLS, 2016, p. 612)

Ou seja, a partir dos princípios de justiça escolhidos sob o véu da ignorância, Rawls argumenta que as pessoas desenvolveriam essa concepção de fraternidade, ou seja, desenvolveriam um sentimento de solidariedade e cuidado mútuo, pois reconheceriam a sujeição de todos às mesmas condições de incerteza e arbitrariedade (RAWLS, 2016). Desta forma, a concepção de fraternidade resultaria do desenvolvimento do indivíduo, após a escolha racional, e imparcial, que buscou estabelecer os princípios da *teoria da justiça como equidade*.

Já, a concepção de fraternidade vinculada à noção de “solidariedade social” é viável compreender como um princípio que envolve a preocupação com a justiça distributiva e a criação de instituições que garantam uma distribuição equitativa dos recursos e oportunidades na sociedade. A *solidariedade social* se relaciona com a ideia de reconhecer que os menos favorecidos devem receber apoio e proteção para que possam alcançar uma posição de igualdade na sociedade. Portanto, para Rawls a concepção de fraternidade está ligada à construção de uma sociedade justa, onde os cidadãos possam se enxergar como seres que cooperam de maneira cívica e demonstram solidariedade social (RAWLS, 2016), por meio de instituições e políticas que promovam a igualdade de oportunidades e a justa distribuição dos recursos, observando o desenvolvimento de um “bem coletivo”.

Seria possível apreender, então, que os indivíduos autointeressados - portadores de diversas concepções de bem – buscam, na dinâmica contratualista rawlsiana, escolher os princípios de justiça que viabilizariam a existência do tecido social equitativo e cooperativo. Nessa sociedade, a concepção de fraternidade se desenvolve por meio do princípio da diferença. Portanto, compreende-se que há uma linha teórico-evolutiva traçada do indivíduo autointeressado ao desenvolvimento de noções de solidariedade e civilidade em sociedade. Acredita-se que, aqui, não se visualiza um ser atomizado, e sim, inicialmente, no momento pré-contratual, um ser interessado em desenvolver e perseguir a sua concepção de bem.

Porém, ao compreender que os dois princípios de justiça, quando aceitos por todos, podem sustentar uma sociedade bem-ordenada, o autointeresse não impede a

existência da fraternidade, do contrário, não seria possível surgir, no seio dessa sociedade, noções de amizade cívica e solidariedade social (RAWLS, 2016). Como diz Sandel, no desenvolvimento social - do ser autointeressado até o desenvolvimento social - “podemos acabar por olhar para nós próprios, ao longo da vasta gama de atividades que desenvolvemos, menos como sujeito individuados com certas coisas em comum, e mais como membros de uma subjetividade mais alargada”. (SANDEL, 2005, p.194).

Portanto, a ideia, desvelada pela concepção de fraternidade, é de que o indivíduo não é considerado um ser atomizado, mas, sim, um ser autointeressado que não inviabiliza um sistema social-cooperativo. Isso significa que, embora cada indivíduo possua seus próprios interesses e objetivos pessoais, eles também se conectarão à sociedade em que vivem. Pois, com a dinâmica contratualista rawlsiana, ao deliberar sob o *véu de ignorância*, os indivíduos são incentivados a visualizar os interesses e necessidades de todos os membros da sociedade, uma vez que eles não sabem que posição específica irão ocupar nessa sociedade (RAWLS, 2016). Isso leva a uma preocupação com a justiça e à busca por princípios que garantam uma distribuição justa dos recursos e oportunidades sociais, já que o substrato teórico do princípio da diferença (escolhido na posição original) contém a ideia de distribuição dos talentos como um ativo social. Nesse sentido, Sandel observa:

De um autoconhecimento tão alargado quanto este decorre como consequência que, quando os “meus” atributos ou as minhas perspectivas de vida são mobilizadas para o serviço do esforço comum, é provável que veja isto cada vez menos como instâncias em que sou usado para o serviço dos fins dos outros, e cada vez mais como ocasiões em que contribuo para os seus objetivos de uma comunidade que considero ser minha. (SANDEL, 2005, p.194)

Assim, acredita-se que a teoria de Rawls defende a possibilidade de que essa dinâmica, descrita por Sandel, se viabilize na sociedade bem-ordenada da *teoria da justiça como equidade*. Embora os indivíduos tenham seus próprios interesses e desejos, a teoria de Rawls enfatiza a importância de reconhecer a interdependência entre os membros da sociedade e de adotar uma perspectiva imparcial ao considerar os princípios de justiça. O foco não está apenas nos interesses individuais, mas também na construção de uma sociedade justa e equitativa para todos os participantes cooperativos, o que abre espaço, como dito, para a concepção de fraternidade.

Desta forma, é possível se encaminhar para a finalização desta seção, visualizando a crítica de MacIntyre ao sujeito rawlsiano individualizado (atomizado) no campo moral, e incapaz de dar sentido à sua existência (pois estaria apartado do convívio comunitário com o outro) frente à concepção de fraternidade aqui trabalhada. Assim, acredita-se que essa crítica se baseia em uma concepção que não se enquadra de forma perfeita à teorização contratualista de Rawls, que parte de um sujeito autointeressado que não inviabiliza a construção de uma sociedade que trabalhe com as noções de amizade cívica e solidariedade social. Na verdade, o princípio da diferença, ao operar com base em premissas não-meritocráticas, incentiva o desenvolvimento dessa concepção de fraternidade.

Portanto, quando a teoria da justiça como equidade estabelece que as desigualdades sociais e econômicas devem ser arrançadas de forma a beneficiar os menos favorecidos, isso abre espaço para a ideia de que as desigualdades só serão justificadas se elas resultarem em vantagens para as pessoas que estão em uma posição social mais desvantajosa (RAWLS, 2016). A ideia dos talentos como um bem comum se afasta da lógica meritocrática e abre espaço para uma concepção de fraternidade que se baseia na ideia de que os membros de uma sociedade possam agir de forma solidária, visualizando o bem-estar comum e promovendo a cooperação social. O que, acredita-se, mitiga a crítica e a concepção macintyreana de um sujeito rawlsiano atomizado. A fraternidade envolverá um senso de solidariedade social e a compreensão de que as pessoas estão interconectadas para o florescimento individual e coletivo, já que a aplicabilidade dos talentos é um bem comum. Não seriam, então, seres atomizados e destituídos de sentido existencial por conta do desenraizamento comunitário. Pode-se ouvir, aqui, o retorno da orquestra rawlsiana e a emissão de suas notas musicais.

3.5 A questão do autorrespeito

Nesta penúltima seção, buscar-se-á compreender como a questão do autorrespeito se configura, segundo a presente análise, no elemento basilar da teorização não-meritocrática de Rawls. Acredita-se que, compreendendo essa questão, a concepção de autorrespeito se juntaria ao quadro social rawlsiano mais amplo que buscou-se traçar, e mitigaria a crítica macintyreana. Seria interessante, portanto, partir da ideia de que só é possível compreender a concepção de autorrespeito, na teoria da justiça como equidade, por meio da constatação de que essa concepção está vinculada ao debate rawlsiano acerca do mérito (base do presente estudo). Assim, começa-se esse empreendimento teórico da premissa de que a dinâmica meritocrática se revela deletéria para o desenvolvimento do principal bem primário da teoria rawlsiana, ou seja, as *bases sociais do autorrespeito* (RAWLS, 2016).

Como visto no primeiro capítulo, na *teoria da justiça como equidade*, as bases sociais do autorrespeito se configuram no principal bem primário, pois se torna fundamental para a construção, e manutenção, de uma sociedade bem-ordenada. Como diz Rainer Forst, todos os bens básicos, juntos, “servem ao bem básico mais importante do autorrespeito” (FORST, 2010, p.175). Esse bem, então, pressupõe a satisfação das condições materiais e sociais que permitem aos indivíduos serem tratados com dignidade, respeito e com igualdade de oportunidades. Rawls argumenta, como visto, que uma sociedade justa é aquela em que todos os indivíduos têm a chance de desenvolver e exercer sua autonomia, de acordo com suas próprias concepções de bem, desde que não violem os princípios de justiça (RAWLS, 2016). Para alcançar esse objetivo, é necessário que as bases sociais do autorrespeito sejam garantidas.

Essas bases sociais que se conformariam por todos os aspectos da instituição básica da sociedade que promovam o sentimento de valor próprio do indivíduo, incluem aspectos como educação de qualidade, acesso a serviços de saúde, segurança pessoal, oportunidades de emprego e um sistema de justiça alicerçado sobre os princípios de justiça pactuados. Ao fornecer essas condições básicas, a sociedade busca permitir que

cada indivíduo desenvolva suas capacidades e alcance uma posição social adequada, independentemente de sua posição inicial de nascimento, status socio-econômico ou características pessoais (RAWLS, 2016).

Rawls considera as bases sociais do autorrespeito como o principal bem primário da sociedade porque são essenciais para a justa distribuição dos recursos e oportunidades, e para a promoção do bem comum. Além disso, esse bem é crucial para garantir a igualdade de oportunidades, permitindo que todos os membros da sociedade tenham uma chance justa de alcançar seus objetivos e perseguir suas concepções individuais de uma vida boa. Por isso, diz Rawls, as bases sociais do autorrespeito devem ser compreendidas “como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas a serem capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança” (RAWLS, 2003, p.83).

Ao enfatizar as bases sociais do autorrespeito como o bem primário fundamental da sociedade, Rawls destaca a importância de garantir que todos os membros da sociedade possam viver com dignidade e serem tratados como pessoas livres e iguais. Esse bem fundamental não apenas busca promover a justiça social, mas também contribui para a estabilidade e a cooperação entre os cidadãos, fortalecendo o contrato social subjacente à sociedade. Daí a sua essencialidade no pensamento Rawlsiano.

Assim, é possível observar que a própria ideia de autorrespeito é uma concepção essencial para a viabilidade da sociedade bem-ordenada. Essa essencialidade poderá ser melhor visualizada quando se compreender a relação nociva entre a dinâmica meritocrática e a ideia de autorrespeito. Para iniciar essa análise, então, utiliza-se uma passagem esclarecedora de *Uma Teoria da Justiça*:

O desprezo por si próprio conduz ao desprezo pelos outros e ameaça o bem desses outros tanto quanto a inveja o faz. O autorrespeito se autossustenta reciprocamente. Assim, uma característica desejável de uma concepção de justiça é que expresse publicamente o respeito mútuo entre os homens. Dessa forma eles asseguram a noção de seu próprio valor. Ora, os dois princípios atingem esse fim, pois, quando a sociedade segue esses princípios, o bem de todos está contido no sistema de benefícios mútuos e essa afirmação pública, nas instituições, dos esforços de cada indivíduo sustenta a autoestima de todos. O estabelecimento da liberdade igual e a implementação do princípio da diferença tendem a gerar esse resultado. Os dois princípios equivalem, conforme já comentei, ao compromisso de considerar a distribuição das capacidades naturais, em certos aspectos, como um bem coletivo. (RAWLS, 2016, p.219)

Torna-se possível verificar, na passagem acima, a centralidade desse tema para o presente estudo, pois sustenta a própria ideia de justiça e da estrutura básica da sociedade. Para Rawls, então, autorrespeito se refere à própria valorização e apreciação que uma pessoa tem de si mesma, reconhecendo sua dignidade e valor como ser humano frente à sociedade¹¹⁰. Rawls argumenta que o autorrespeito seria fundamental para a própria construção de uma sociedade justa. Ao afirmar que o autorrespeito se “autossustenta reciprocamente”, Rawls busca destacar que o respeito por si mesmo é um elemento interligado ao respeito pelos outros. Quando as pessoas possuem um alto nível de autorrespeito estão mais propensas a respeitar e valorizar os outros indivíduos da sociedade, já que a relação é bilateral (sendo o autorrespeito um ativo social). Por outro lado, também, quando há uma falta de autorrespeito pode haver um impacto negativo nas relações sociais e no bem-estar geral¹¹¹.

Assim, para o filósofo estadunidense, uma sociedade justa não deve buscar apenas estabelecer regras e distribuir recursos de forma equitativa, mas também deve criar um ambiente onde o respeito mútuo seja valorizado e manifestado publicamente. Ele considera essa característica como sendo desejável em uma concepção de justiça. O autorrespeito, então, - compreendido como reconhecimento da igual dignidade e valor de todas as pessoas, independentemente de suas diferenças sociais, econômicas, culturais ou quaisquer outras - se configura em uma atitude que envolve tratar os outros com consideração, em uma dinâmica social que preze pela justiça e equidade nas relações sociais. Rawls argumenta, desta forma, que uma concepção de justiça que expresse publicamente o respeito mútuo se torna fundamental para a própria viabilidade da sociedade, pois promove a inclusão, a coesão social e a estabilidade. Ao criar um

110 É interessante notar como a questão do autorrespeito, incluindo essa ideia de valor, permeia a sociedade contemporânea. Em seu livro-reportagem, *Miséria à Americana*, a escritora e jornalista estadunidense, Barbara Ehrenreich, faz um trabalho de pesquisa sobre a realidade do chamado “subemprego” nos EUA, e diz: “Se fizerem você se sentir suficientemente desvalorizado, talvez passe a achar que o *lhe* pagam é o que você realmente vale” (EHRENREICH, Barbara. **Miséria à Americana**. Rio de Janeiro: RECORD, 2004).

111 Para Mark Fisher a lógica meritocrática causa efeitos deletérios, inclusive, sobre a saúde mental do indivíduo, quando agride o autorrespeito. Ele diz: “*Outro estudo britânico citado por James compara níveis de morbidades psiquiátricas (termo que engloba depressão, fobia e sintomas neuróticos) em pesquisas realizadas entre 1977 e 1985. ‘Enquanto em 1977 os casos eram reportados por 22% dos entrevistados, em 1986 esse número subiu para 31%, quase um terço da população’. Uma vez que essas taxas são muito maiores em países que implementaram o que James chama de capitalismo ‘egoísta’ do que em outras nações capitalistas, a hipótese levantada pelo autor é a de que as políticas e a cultura do capitalismo egoísta (isso é, neoliberalizado) seriam culpadas pelo fenômeno.*” (FISCHER, 2020, p.65). A citação feita por Fischer se refere à obra **The selfish capitalist: origins of affluenza**, de Oliver James (2008).

ambiente onde o respeito mútuo é valorizado e visível, as pessoas se sentem reconhecidas, respeitadas e visualizadas como parte integrante da sociedade, o que fortalece os laços sociais e contribui para a construção de uma sociedade bem-ordenada e justa.

Essa concepção de Rawls sobre o autorrespeito, e sua função social, se vincula, portanto, à ideia de cidadania em uma sociedade “pluralista” (FORST, 2010), como salienta Rainer Forst. Voltar-se-á a esse ponto, mas, antes, é importante apreender o motivo da centralidade dessa concepção de autorrespeito na *teoria da justiça como equidade*. Ou seja, é necessário buscar compreender os efeitos deletérios que a dinâmica meritocrática gera para a autoimagem do indivíduo e, conseqüentemente, para a estrutura da sociedade.

Duas obras recentes, *A Tirania do Mérito* (2021), de Sandel e *A Cilada da Meritocracia* (2019), de Markovits (já citadas no presente trabalho) discutem, especificamente, os efeitos deletérios daquilo que Sandel chama de “ética meritocrática”. Ou seja, trabalham os efeitos da dinâmica de distribuição de bens com base exclusiva na ideia de mérito individual. É importante salientar que os dois autores possuem como base de análise a realidade social estadunidense. Porém, a teorização é útil para compreender esses efeitos deletérios ao tecido social, e observar que Rawls já havia compreendido os riscos dessa ética meritocrática.

Começa-se com uma citação da obra de Sandel que busca apresentar como a lógica meritocrática visualiza a ideia de sucesso, e como esse quadro social acaba por consumir, aos poucos, o ideal de cidadania, do qual fala Rainer Forst. Diz, então, Sandel:

Atualmente, enxergamos o sucesso como os puritanos enxergavam a salvação, não como uma questão de sorte ou graça, mas algo que conquistamos por meio de nosso próprio esforço e luta. Esse é o cerne da ética meritocrática. Ela exalta liberdade - habilidade de controlar meu destino à custa de trabalho árduo - e o merecimento. Se sou responsável por ter acumulado uma porção generosa de bens mundanos - receita e riqueza, poder e prestígio -, provavelmente eu os mereço. Sucesso é sinal de virtude. Minha abundância é meu direito. Esse modo de refletir gera poder. Incentivar as pessoas a pensar em si mesmas, como responsáveis por seu destino, não como vítimas de forças além do seu controle. Mas também tem um lado negativo. Quanto mais nos enxergamos como pessoas que vencem pelo próprio esforço e que são altos suficientes, menos provável será que nos preocupemos com o destino de quem é menos afortunado do que nós. Se meu sucesso é resultado de minhas próprias ações, o fracasso deles deve ser culpa deles. Essa lógica faz a meritocracia ser corrosiva para a comunalidade. Uma noção fervorosa de responsabilidade pessoal em relação ao nosso destino torna difícil nos colocarmos no lugar de outras pessoas. (SANDEL, 2022, p.89)

Sandel, portanto, oferece aqui um resumo de como a dinâmica meritocrática coloca em risco a inclusão, a coesão social e a estabilidade, como Rawls já havia salientado acima. A meritocracia é vista, então, como um sistema no qual o mérito individual - como habilidades, talento e esforço - é considerado como o principal critério para a distribuição de recompensas e oportunidades. Sandel argumenta que esse sistema meritocrático pode levar a uma série de problemas para o tecido social.

Ele aponta, então, que a meritocracia cria uma divisão entre “vencedores” e “perdedores”, onde aqueles que obtêm sucesso são vistos como merecedores e superiores aos demais. Isso pode gerar ressentimento e alienação por parte dos que não conseguem alcançar o mesmo sucesso, especialmente quando há uma desigualdade significativa de oportunidades iniciais. Ou seja, a autoimagem do indivíduo é distorcida socialmente e o seu autorrespeito é profundamente abalado.

Além disso, Sandel destaca que a meritocracia tende a reforçar as desigualdades existentes na sociedade. Em vez de corrigir desigualdades estruturais, como acesso desigual à educação de qualidade ou recursos econômicos, a meritocracia pode perpetuá-las (SANDEL, 2021). Aqueles que já estão em posições privilegiadas têm mais recursos e oportunidades para se destacar, enquanto os menos privilegiados enfrentam obstáculos maiores para alcançar o sucesso. Essa lógica, segundo Sandel, pode levar a uma obsessão pela competição e pelo individualismo, onde cada indivíduo é incentivado a buscar seu próprio sucesso em detrimento da cooperação e do bem comum. A ênfase na meritocracia pode diminuir a solidariedade social e a responsabilidade coletiva, que Rawls alicerça sob o princípio da diferença, inserido em sua teoria não-meritocrática.

Portanto, todas essas consequências deletérias para a própria ideia de uma sociedade - compreendida como um sistema equitativo de cooperação - surgem, segundo Sandel, da lógica meritocrática que destrói o autorrespeito, pois reiterar uma “mensagem de que nós somos responsáveis por nosso destino e merecemos o que recebemos corrói a solidariedade e desmoraliza pessoas deixadas para trás” (SANDEL, 2021, p.105). Ao reforçar constantemente a ideia de que cada pessoa é inteiramente responsável por seu próprio destino, sem levar em conta as arbitrariedades apontadas por Rawls, abre-se caminho para a falta de empatia e de solidariedade em relação às pessoas que enfrentam as desvantagens arbitrárias e que não conseguem alcançar o mesmo sucesso. Aqueles

que são “deixados para trás” passam a ser vistos como fracassados e culpados por sua própria situação. Esses que são “deixados para trás” assimilam essa imagem negativa de si mesmos, corrompendo, portanto, o autorrespeito. A consequência é uma sensação de injustiça e desesperança, além de minar a confiança na própria sociedade e nas instituições. Ou seja, as consequências previstas por Rawls.

Danilo Markovits trilha o mesmo caminho de Sandel, ao apontar os efeitos deletérios da ética meritocrática à concepção de autorrespeito. Por ter formação em economia, Markovits apresenta uma série de dados que buscam demonstrar que a desigualdade de renda nos EUA aumentou, significativamente, mais entre o estrato econômico alto e o médio da sociedade, do que o estrato médio e o baixo¹¹². Tendo essa ideia em mente, ele teoriza sobre os efeitos da dinâmica meritocrática. Diz o autor de *A Cilada da Meritocracia*:

A meritocracia, mesmo tornando literalmente supérfluo os trabalhadores de classe média, valoriza a capacidade de trabalho e desdenha da ociosidade. A classe média, que na imagem que faz de si própria construiu os Estados Unidos de meados do século passado, transforma-se, com a meritocracia, numa subclasse – destituída não só de valor econômico, mas de valor moral e prestígio social. Dessa forma, a desigualdade meritocrática atinge não apenas o bolso, mas também a inteligência e as emoções, complementando a ferida econômica dos salários estagnados de trabalhadores da classe média com o insulto à honra de considerá-los sem valor. Os ideais meritocráticos exprimem e validam o insulto, e, mais ainda, exigem que a classe média assuma o próprio rebaixamento (MARKOVITS, 2019, p.67)

Em outra passagem, o autor diz que “a meritocracia ofusca as pessoas, conduzindo-as a armadilhas ideológicas que as aprisionam – criando falso orgulho nos ricos e falsos ressentimentos nos demais” (MARKOVITS, 2019, p.347). Portanto, é possível verificar que Markovits trabalha o mesmo ponto que Sandel com outras palavras e outro enfoque, porém, o mesmo substrato: a ideia de que a lógica meritocrática acaba por agredir o autorrespeito.

Markovits argumenta, então, que a lógica da meritocracia, ao enfatizar a conquista individual e o mérito como base para a distribuição de recompensas e posições sociais,

112 Para este ponto o autor oferece uma série de pesquisas: Isabel Sawhill e John Morton (*Economic Mobility: is the American Dream Alive and Well?*) Robert H. Frank (*Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status*), Case e Deaton (*Mortality and Morbidity*), Joel Achenbach e Dan Keating (*New Research Identifies a Sea Of Despair Among White, Working-Class Americans*), Facundo Alvaredo (*World Inequality Report 2018*), June Carbone e Naomi Cahn (*Unequal Terms: Gender, Power, and the Recreation of Hierarchy*), Claudia Goldin (*A Grand Gender Convergence: Its Last Chapter*)

gera consequências negativas para a sociedade, incluindo a classe média. Ele sustenta que a meritocracia tem se tornado um sistema onde o sucesso e o avanço são cada vez mais determinados pela herança familiar e pela acumulação de vantagens para a “elite educada” (MARKOVITS, 2019). Desta forma, ele argumenta que a busca implacável pelo sucesso e a competição exacerbada – inerentes à lógica meritocrática - têm gerado longas horas de trabalho, alta pressão e desigualdade econômica crescente (MARKOVITS, 2019). Ele afirma que a classe média, em particular, está sofrendo com essas dinâmicas, pois se esforça para alcançar os padrões de sucesso impostos pela meritocracia e é afetada por uma distribuição desigual de recursos e oportunidades.

Um dos pontos que explica as agruras enfrentadas pelos indivíduos que não estão no topo da distribuição de renda¹¹³, segundo o autor, é uma das consequências da lógica meritocrática: o mercado de trabalho polarizado (MARKOVITS, 2019). Ou seja, com a desigualdade educacional e econômica cada vez maior, ocorre um crescente fosso entre empregos de alta remuneração e prestígio, e empregos precários e mal remunerados (MARKOVITS, 2019). Isso estaria prejudicando os indivíduos de um estrato médio da sociedade, pois muitos empregos tradicionais desse estrato têm sido substituídos por empregos de baixa remuneração ou automatizados (MARKOVITS, 2019).

Porém, o efeito mais pernicioso, segundo o pesquisador estadunidense, é o mesmo apontado por Sandel, e já visualizado por Rawls: o ataque ao autorrespeito. Markovits trabalha com a ideia de um estigma do fracasso (MARKOVITS, 2019), argumentando que a meritocracia tende a estigmatizar aqueles que não obtêm o ideal de sucesso financeiro propalado pelo sistema do mérito. Desta forma, a lógica meritocrática, mais uma vez, sugere que o fracasso individual é resultado da própria falta de mérito ou esforço. Dinâmica que gera, então, como já apontado, uma sensação de desonra e de inferioridade para aqueles que não conseguem alcançar as expectativas impostas pela sociedade que trabalha com esses parâmetros.

Portanto, como diz Samuel Freeman, o objetivo da *teoria da justiça como equidade* “não é o avanço tecnológico ou o incentivo à meritocracia em prol de uma maior realização da eficiência produtiva ou de valores perfeccionistas” (FREEMAN, 2016, p.102). O objetivo é “garantir uma base social significativa de auto-estima para todos os cidadãos, independentemente de suas habilidades naturais” (FREEMAN, 2016, p.102).

113 Ver *Nota 108* que detalha, a forma de estudo acerca da distribuição de renda nos EUA, por meio da distribuição por quintis, que divide a população em cinco grupos em termos de renda.

Acredita-se, então, que a concepção do autorrespeito se encontra na base da estrutura da teoria rawlsiana e, aqui, se defende a ideia de que essa concepção é elaborada por Rawls para se contrapor a lógica meritocrática. Desta forma, o respeito por si mesmo se junta à estrutura social da *teoria da justiça como equidade*, mitigando a crítica macintyreana ao ser atomizado, pois se vincula à ideia de cidadania.

Como dito acima, Rainer Forst observa justamente essa ligação entre a concepção rawlsiana de autorrespeito e o ideal de cidadania. Para Forst, a questão do respeito por si mesmo se insere em uma dinâmica de “congruência” do *bom* com o *justo*¹¹⁴. Diz o autor de *Contextos da Justiça*:

[...] a justiça ainda está estritamente vinculada aos indivíduos, a saber, por meio do senso de justiça e o interesse de viver em uma sociedade justa como homem justo. Rawls fala, de uma congruência do bom e do justo, isto é, da vida boa e da vida justa. Agir de forma justa manifesta o desejo de ‘expressar nossa natureza como pessoas morais livres’. A vida em uma sociedade justa possibilita a autorrealização individual, a vida em comunidade, a ação segundo princípios de justiça e, por fim, tudo junto, uma vida que torna possível o autorrespeito no reconhecimento pelos outros. (FORST, 2010, p.32)

Nessa passagem, Forst desenvolve um ponto que, aqui, é defendido quando tratamos sobre a fraternidade: a ideia de que, embora os indivíduos tenham seus próprios interesses e desejos, a teoria anti-meritocrática de Rawls desvela a interdependência entre os membros da sociedade, quando estes adotam uma perspectiva imparcial na dinâmica contratualista.

Assim, uma sociedade bem-ordenada valorizaria, e promoveria, a vida cooperativa com valores comuns. Isso significa que os indivíduos, após a situação contratual e a escolha dos princípios de justiça, passariam a ser encorajados, e apoiados, a se envolverem em interações sociais baseadas na colaboração e cooperação com os outros¹¹⁵ (já que estamos, aqui, diante das consequências da observação dos princípios,

114 É importante destacar que essa congruência entre o *justo* e o *bem*, trabalhada por Forst, se atem à **Uma teoria da Justiça**, já que em textos posteriores (inclusive no **Liberalismo Político**), Rawls reforça a prioridade do justo em relação ao bem, quando trabalha a ideia de que em uma sociedade pluralista, onde os indivíduos possuem concepções divergentes do que é bom e valioso, é necessário estabelecer uma base comum de justiça que seja aceitável para todos. Desta forma, o liberalismo político deveria buscar compreender as condições para uma convivência justa entre cidadãos livres e iguais, em vez de impor uma visão particular do bem.

115 Aqui é importante destacar que a questão cooperativa como um fator que, quando reconhecida socialmente, reforça a ideia do autorrespeito, é trabalhada, também, por MacIntyre em sua obra **Ética nos Conflitos da Modernidade** (MACINTYRE, Alasdair. **Ética nos Conflitos da Modernidade: Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa**. Brasília: DevEnir, 2022). Nesta obra, em seu capítulo IV,

principalmente o *princípio da diferença* que nos afasta da lógica meritocrática). A vida em comunidade envolveria, assim, a construção de relações saudáveis e significativas, além de uma participação ativa na sociedade por meio da cooperação social (visualiza-se o resultado de uma dinâmica anti-meritocrática que desenvolve o ideal de fraternidade, tendo por base a ideia da distribuição dos talentos como um ativo social).

O autorrespeito, portanto, enfatiza a importância do reconhecimento mútuo, e do respeito, na construção de uma vida satisfatória nesta sociedade bem-ordenada. Os indivíduos passam a enxergar a viabilidade de se verem valorizados socialmente, respeitados e tratados com dignidade pelos outros membros da sociedade. Esse reconhecimento recíproco fortalece a autoestima, a identidade e o senso de pertencimento, contribuindo para uma vida significativa. Isso se torna possível, justamente, por conta da ideia de que o indivíduo, ao se desenvolver em uma sociedade bem-ordenada e cooperativa - organizada pelos mecanismos das *expectativas legítimas*, do ideal de fraternidade e da distribuição dos talentos como ativo social – fortalece o seu autorrespeito, pois passa a visualizar a si mesmo como promotor de interesses coletivos. Como diz Forst:

[...] os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada consideram a própria promoção de instituições justas como um fim comum que só pode ser realizado de modo cooperativo. Os cidadãos não têm somente objetivos pessoais, mas também coletivos: a cooperação social num projeto comum lhes aparece como um bem desejável. O bem da sociedade assim ordenada é, segundo, Rawls, uma das concepções centrais do bem numa teoria da justiça (FORST, 2010, p.129)

Forst enxerga nessa dinâmica, justamente, uma concepção de cidadania que se contrapõe à crítica comunitarista, como a de MacIntyre, a um “eu desvinculado” presente na teoria rawlsiana. Ele diz que o significado de cidadania em uma sociedade pluralista (como a de Rawls) pode ser compreendida pelo “reconhecimento da diferença ética e da igualdade jurídica, política e social. Aqui especialmente em conexão com a ‘justiça social’,

MacIntyre trabalha dois exemplos contemporâneos de sociabilidade que reforçam a questão da cooperação social, um exemplo dinamarquês e um brasileiro. No exemplo dinamarquês, o autor discute o sistema cooperativo de algumas comunidades pesqueiras. Já o exemplo brasileiro vem da comunidade brasileira de Monte Azul em São Paulo. Nesta localidade, em 1975, se iniciou o trabalho de uma escola voltada para a “*divulgação dos princípios de Rudolph Steiner, expoente da antroposogia alemã. Sua atenção às diversas necessidades das crianças e de seus pais – educacionais, artísticas e sanitárias – levou à fundação, em 1979, da Associação Comunitária Monte Azul*” (MACINTYRE, 2022, p.39). MacIntyre, ressalta que a transformação veio da relação de interdependência comunitária, pelas atividades cooperativas. Por meio desses dois exemplos, MacIntyre, portanto, busca enfatizar que o gerenciamento de recursos comuns é possível ser realizado para benefícios compartilhados, o que, conseqüentemente, é um fator de fortalecimento do autorrespeito, pois o indivíduo passa a se enxergar como participe na construção do social.

o ‘bem básico’ (segundo Rawls) do autorrespeito, de membros plenos da comunidade política, desempenha um papel central” (FORST, 2010, p.329).

Desta forma, em uma sociedade pluralista, reconhecer a ideia de cidadania se vincula à ideia de aceitar e valorizar a diversidade de crenças, valores e perspectivas morais dos indivíduos. Isso impõe ao indivíduo respeitar e permitir que diferentes visões de mundo coexistam pacificamente, sem impor uma única visão moral abrangente (FORST, 2010). Essa concepção de cidadania, também, trabalha com a ideia de que, em uma sociedade justa e pluralista, todos os indivíduos devem ter igualdade de direitos e oportunidades em termos jurídicos, políticos e sociais. O conceito de "bem básico" de Rawls refere-se a esses direitos e condições fundamentais que permitem que as pessoas alcancem uma vida digna. Nesse contexto, o autorrespeito dos indivíduos desempenha um papel central na concepção de cidadania, pois envolve o reconhecimento e o respeito mútuo entre os indivíduos, contribuindo para uma sociedade justa e solidária, em que todos os indivíduos passam a se ver, e serem vistos, como participantes cooperativos em busca de objetivos coletivos.

Para finalizar essa seção, então, é importante reforçar a ideia de que a compreensão acerca da concepção de autorrespeito, na *teoria da justiça como equidade*, se vinculada à lógica anti-meritocrática do pensamento rawlsiano. O respeito por si mesmo funciona como o substrato teórico que fundamenta a elaboração acerca do mérito. No *Liberalismo Político*, Rawls oferece um quadro que unifica o seu entendimento sobre a concepção do autorrespeito que vale a pena citar, para, em seguida, buscar compreender a ideia de que essa concepção funciona como um substrato teórico em relação à teorização sobre o mérito. Diz Rawls:

O autorrespeito se baseia em nossa autoconfiança, como membros plenamente cooperativos da sociedade, capazes de perseguir uma concepção valiosa do bem ao longo de toda a vida. Desse modo, o autorrespeito pressupõe o desenvolvimento e o exercício de ambas as faculdades morais e, por isso, um senso efetivo de justiça. [...] Sem autorrespeito, nada parece valer a pena e, mesmo que certas coisas tenham valor para nós, nos faltará a vontade de consegui-las. Portanto, as partes conferem grande peso ao grau com que os princípios de justiça dão sustentação ao autorrespeito, pois, se não fosse assim, esses princípios não se prestariam a promover de forma efetiva as concepções determinadas do bem daqueles a quem as partes representam. Dada essa caracterização do autorrespeito, sustentamos que o autorrespeito depende de, é fomentado por, certos traços públicos das instituições sociais básicas. (RAWLS, 201, p.378)

Assim, compreendendo o autorrespeito como a confiança do indivíduo em ser um membro cooperativo da sociedade, Rawls trabalha a ideia de que o autorrespeito deve ser assegurado, e promovido, pela estrutura social. Ele chega a dizer, então, que sem o respeito por si mesmo “nada parece valer a pena”. Na mesma página dessa citação ele diz que o “sentido que temos de nosso valor, assim, como nossa autoconfiança, depende do respeito e da reciprocidade que os outros demonstram por nós” (RAWLS, 2011, p.378). Nesse ponto, é possível elaborar um questionamento: se, sem o autorrespeito nada vale a pena para o indivíduo e, a sociedade bem-ordenada (fundada pelos dois princípios de justiça) sustenta o seu autorrespeito, *qual concepção de sociedade possui o maior risco para o desenvolvimento do autorrespeito?*

A resposta a essa questão clarifica a ligação entre a teorização acerca do mérito e a concepção do autorrespeito em Rawls. Desta forma, defende-se, aqui, que a sociedade meritocrática – compreendida como aquela que opera por um sistema baseado no mérito, em que prevaleceria a ideia de que os indivíduos devem ser recompensados tendo por base o seu mérito individual, o seu esforço na busca dos bens, o seu talento e a sua capacidade individual – opera em uma lógica que corrói o autorrespeito dos indivíduos.

Seria possível visualizar essa ideia pelos exemplos de Sandel e Markovits, vistos acima. Segundo Sandel, então, uma sociedade baseada estritamente no mérito recompensaria aqueles que possuem talentos e habilidades valorizadas pelo mercado, enquanto desvaloriza ou até mesmo descarta (SANDEL, 2021) aqueles que não possuem as mesmas características. Isso levaria a sociedade à desvalorização, e à marginalização, dos indivíduos que não atendem aos critérios de sucesso estabelecidos pela lógica meritocrática. Essa dinâmica prejudica o autorrespeito, como visto, pois os indivíduos passam a se sentir inferiores e incapazes quando não alcançam o sucesso desejado. Aqueles que são rotulados, então, como “fracassados” ou “inferiores” podem internalizar essas mensagens e experimentar uma diminuição da autoestima e do respeito por si mesmos.

Assim, tanto Sandel como Markovits, argumentam que a lógica meritocrática faz com que os indivíduos atribuam o seu sucesso, ou fracasso, unicamente a si mesmos, ignorando as contingências rawlsianas. Essa ênfase excessiva no mérito individual pode desencadear, também, um senso de culpa paralisante, como observou Rawls (2011) na citação acima (“mesmo que certas coisas tenham valor para nós, nos faltará a vontade de consegui-las”). Portanto, acredita-se que a sociedade meritocrática coloca

permanentemente em risco o autorrespeito, o que, com o tempo, inviabiliza a própria ideia de sociedade como um sistema cooperativo. Daí o autorrespeito funcionar como uma base teórica, um substrato, para a ideia da sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação, presente na *teoria da justiça como equidade*.

Portanto, chega-se ao fim desta seção, buscando clarificar a ideia de que a dinâmica anti-meritocrática de Rawls viabiliza a existência de ideais de fraternidade e fortalece o autorrespeito. Esse quadro que buscou-se construir, desde o início do último capítulo, abre diálogo com a teorização de MacIntyre, pois, acredita-se, mitiga a concepção do “eu atomizado”, na medida em que pressupõe a cooperação e o sentimento de pertencimento ao tecido social.

Acredita-se, portanto, que a concepção de autorrespeito no pensamento de Rawls desempenha um papel fundamental no enfrentamento à crítica de MacIntyre, baseada no conceito de “eu atomizado”. Enquanto MacIntyre argumenta que a modernidade iluminista e liberal fragmentou o indivíduo em uma coleção de preferências desarticuladas (MACINTYRE, 2021), Rawls buscou estabelecer uma base para a cidadania, e para identidade pessoal, através do autorrespeito. MacIntyre sugeriu, como trabalhado no segundo capítulo, que a modernidade liberal, e o seu individualismo exacerbado, levaram a uma sociedade em que os indivíduos se encontrariam fragmentados em uma multiplicidade de interesses e desejos efêmeros, resultando em um vazio moral e na perda de um senso de identidade coerente (MACINTYRE, 2021). Segundo ele, portanto, o “eu atomizado” presente na teoria liberal rawlsiana seria um ser desprovido de uma narrativa unificadora, sem uma concepção consistente de bem e sem propósito.

No entanto, acredita-se que a concepção de autorrespeito de Rawls oferece uma perspectiva fundamentada para lidar com esse quadro crítico. Em sua *teoria da justiça como equidade*, ao sustentar que os indivíduos teriam uma capacidade inata de racionalidade e possuiriam um senso de justiça, ele abre caminho para o desenvolvimento de uma concepção de autorrespeito. Com a dinâmica contratualista e a escolha dos princípios de justiça, Rawls ancora a sociedade bem-ordenada em princípios que garantam um tratamento justo e igualitário para todos, independentemente das diferenças pessoais, contingenciais e arbitrárias, baseando-se em uma lógica anti-meritocrática que visualiza o respeito e o apreço públicos (a ideia de pertencimento como dito acima), como diz o filósofo estadunidense:

Essa cultura pública é sempre, em grande medida, obra de outros e por isso, para dar sustentação a essas atitudes de respeito e apreço, os cidadãos devem afirmar uma noção de reciprocidade apropriada à concepção que têm de si mesmos e ser capazes de reconhecer seu propósito público compartilhado e seu comum acatamento a esse propósito. (RAWLS, 2011, p.382)

Ao se basear nessa lógica anti-meritocrática, Rawls se afasta da fragmentação e de um "eu atomizado" destacado por MacIntyre, estabelecendo uma base para o autorrespeito ancorada na concepção de uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação que enxerga o "eu" como um participante pleno do mecanismo social e que deve ser tratado com justiça, inclusive, no campo distributivo.

Ao adotar a concepção de autorrespeito de Rawls, os indivíduos se veem como seres morais com capacidades de razão e deliberação (RAWLS, 2016), capazes de tomar decisões fundamentadas e de buscar seus próprios interesses de acordo com princípios de justiça. O autorrespeito, então, será construído, e desenvolvido, não apenas em torno de preferências subjetivas de um sujeito autointeressado, mas em uma compreensão de si mesmo como partícipe de um tecido social cooperativo, já que, na teoria rawlsiana, os bens básicos colaboram para tornar os acordantes "membros plenos" dessa comunidade, como diz Rainer Forst:

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 dos desejos racionais", mas sim são especificados em vista das necessidades dos cidadãos. Isso significa que a lista desses bens tem como único objetivo colocar à disposição dos cidadãos os meios necessários para torná-los membros plenos de uma comunidade política. (FORST, 2010, p.176)

Como diz Rawls, então, o "indivíduo só pode ser completo nas atividades de união social" (RAWLS, 2011, p.381). Essa dinâmica, acredita-se, permitiria aos indivíduos desenvolverem uma narrativa coerente de suas vidas, fundamentada em princípios políticos compartilhados e visualizando um bem comum. E, como diz Rainer Forst, pensando sobre o princípio da diferença; "uma sociedade justa somente aceita contingências naturais e sociais quando servem ao bem comum" (FORST, 2010, p.179).

O autorrespeito, portanto, é possível dizer que se enraíza em uma percepção do valor intrínseco de cada indivíduo e na necessidade de um tratamento justo e igualitário

para todos, o que perpassa pelo campo distributivo e pela teorização acerca da distribuição de talentos como uma ativo social, pois, como já destacado, os que não desfrutam desse valor “vivem não apenas com uma sensação de privação, mas de desrespeito” (WALZER, 2008, p.115). Ou seja, mais uma vez, visualiza-se a vinculação da ideia de autorrespeito com a concepção rawlsiana de mérito. Pois, como diz Rawls, “os vínculos de reciprocidade estendem-se à sociedade como um todo, e as realizações individuais e de grupos não são mais vistas como uma multiplicidade de bens pessoais ou associativos distintos”. (RAWLS, 2011, p.382)

Chega-se, assim, à última seção do presente trabalho, buscando compreender o quadro geral acerca da função que a concepção do mérito desempenha na filosofia política rawlsiana, e buscando aprofundar a hipótese de diálogo com a visão crítica de MacIntyre.

3.6 A força motriz da *máquina rawlsiana*

Na última seção dos dois primeiros capítulos, cada pesquisa foi finalizada efetuando um exercício metafórico. Primeiramente, destacou-se a figura da orquestra, para visualizar a sociedade rawlsiana como um sistema equitativo de cooperação, já, a crítica de MacIntyre, foi visualizada pela dinâmica dos sujeitos atomizados perdidos em uma ilha deserta. Nesta última parte, a pesquisa retorna, para manter o padrão, a esse singelo mecanismo metafórico, buscando responder aos seguintes questionamentos: *1- Qual a função do mérito na teoria da justiça como equidade? 2- Como essa dinâmica anti-meritocrática rawlsiana dialoga com o pensamento de MacIntyre?*

Esta última seção, portanto, retoma vários pontos trabalhados desde o início deste capítulo, buscando visualizar o quadro geral que, acredita-se, foi construído até aqui. Esse quadro geral funcionará como a base teórica que subsidiará a busca para estabelecer o contorno das duas respostas.

Desta forma, quando se questiona acerca da função do mérito inserido na teoria rawlsiana, trabalha-se, justamente, a tese central de presente trabalho: a ideia de que a concepção de Rawls, acerca do mérito, sustenta a sua concepção de sociedade, compreendida como um sistema equitativo de cooperação. E, essa hipótese levantada, acredita-se, dialoga com o pensamento de MacIntyre, na medida em que mitiga a crítica do “eu atomizado”. Assim, defende-se, aqui, a ideia de que não se pode compreender perfeitamente a concepção de Rawls acerca da sociedade bem-ordenada sem visualizar a função de sua teoria do mérito.

Para responder, então, o primeiro questionamento (*Qual a função do mérito na teoria da justiça como equidade?*) deve-se traçar as linhas mais importantes que ligam a teoria do mérito de Rawls à sua concepção de sociedade. Para iniciar esse quadro, é interessante partir de uma citação de Sandel em *O Liberalismo e os Limites da Justiça* quando diz que:

Na avaliação da teoria da comunidade de Rawls, torna-se útil recordar que o individualismo da sua concepção se reporta ao sujeito e não ao objecto das suas motivações. Os interesses que as partes na posição original procuram satisfazer

não são interesses no eu, mas interesses de um eu, mais concretamente os interesses de um eu antecipadamente individuado. Ao identificar o individualismo da sua teoria com o sujeito e não com o objecto dos desejos, Rawls crê poder evitar a dependência de uma teoria particular das motivações humanas e muito em particular do pressuposto comum a algumas teorias liberais tradicionais de que o homem é por natureza um ser interesseiro e egotista. Derivar a teoria da justiça sem referência a quaisquer motivações ou concepções particulares do bem torna-se essencial para o seu projecto ideológico, possuindo ainda a consequência adicional, segundo Rawls, de permitir uma teoria da comunidade mais forte do que aquela que se encontra disponível a partir dos pressupostos individualistas tradicionais. (SANDEL, 2005, p.199)

Sandel busca explicitar uma questão fundamental para compreensão da *orquestra rawlsiana* (a sociedade cooperativa bem-ordenada): a ideia de que o sujeito autointeressado não está condenado a criar uma sociedade sem laços comunitários e sem uma ideia de bem comum. Assim, Rawls não busca fundamentar a *teoria da justiça como equidade* em uma concepção particular sobre o que motiva as pessoas em sua conduta em sociedade. Rawls não assume que o homem é interesseiro e egoísta por natureza. A sua abordagem teórica é diferente, já que ele foca no sujeito das preferências e desejos, e não nos próprios desejos. Isso significa que Rawls procura criar uma teoria que possa ser aceita independentemente das motivações pessoais dos indivíduos. Assim, o autor de *Uma Teoria da Justiça*, argumenta que, mesmo que as pessoas possam ter diferentes motivações e interesses próprios, é possível estabelecer princípios de justiça que sejam acordados por todos, o que estrutura a sociedade e permite o desenvolvimento do indivíduo por meio das interações sociais.

Assim, como visto na seção acerca da *fraternidade*, o indivíduo, em Rawls, não se transforma em um ser atomizado por conta dos seus interesses, estes interesses próprios não inviabilizam um sistema social-cooperativo. Ou seja, os interesses individuais e os objetivos pessoais se conectarão à sociedade. Sandel, inclusive, ressalta que “Rawls identifica a sua própria perspectiva de comunidade, nos termos da qual aqueles que nela participam possuem determinados ‘fins partilhados’ e consideram o projecto de cooperação como sendo um bem em si mesmo” (SANDEL, 2005, p.200).

A sociedade bem-ordenada, portanto, deve ser compreendida nesse sentido comunitário, formada por pessoas que compartilham determinados "fins". Dentre esses "fins partilhados" encontram-se os princípios da justiça que as pessoas concordam em adotar para estruturar a sociedade de maneira justa. Ao adotar os princípios, os indivíduos passam a considerar o projeto de cooperação como um bem em si mesmo. Isso significa que eles reconhecem o valor intrínseco da cooperação em si, além de qualquer benefício

específico que possam obter dela. A cooperação é vista como uma forma de promover a justiça e o bem-estar de todos os membros da sociedade.

Ao analisar a crítica ao “eu atomizado” rawlsiano, Gargarella diz que “defender uma postura atomista, segundo os comunitaristas, implica ignorar que os indivíduos só podem crescer e se auto-realizar dentro de certo contexto particular” (GARGARELLA, 2020, P.137). Acredita-se que a *teoria da justiça como equidade* possui, então, uma concepção de sociedade que se afasta dessa postura atomista, tendo em vista o fator cooperativo.

Assim, a crítica de MacIntyre, que se insere nessa crítica comunitarista observada por Gargarella, se constrói sob a ideia de que a teoria rawlsiana enfatizaria apenas os interesses individuais, em detrimento das preocupações comunitárias e sociais. Ou seja, a visão atomista do indivíduo que o visualiza isolado e separado de sua comunidade e do contexto social. No entanto, nesse quadro social visualizado, sobressai a ideia de que essa crítica não é totalmente precisa em relação à teorização liberal de Rawls (seria pertinente a “algumas teorias liberais tradicionais de que o homem é por natureza um ser interesseiro e egotista”, como observou Sandel acima). Embora seja verdade que Rawls trabalhe com a liberdade individual e os interesses do indivíduo no momento pré-contratual, ele não nega a importância da comunidade e do contexto social para o florescimento humano, como visto na construção de sua concepção de fraternidade. Voltando à metáfora da orquestra, é possível visualizar essa importância da comunidade para o florescimento individual por meio dessa passagem da obra *A Virtude Soberana*¹¹⁶ de Dworkin, quando ele analisa a “*A vida comunitária da comunidade*”, e diz:

John Rawls oferece, em contexto um pouco diferente, um exemplo muito mais esclarecedor para nós. Uma orquestra saudável é uma unidade de agência. Os diversos músicos que a compõem entusiasmam-se, da maneira como o triunfo individual entusiasmo, não com a qualidade ou o brilho das contribuições individuais, mas com o desempenho de toda a orquestra. É a orquestra que tem êxito ou fracasso de cada um de seus membros. (DWORKIN, 2019, p.312)

Assim, a concepção de Rawls sobre o desenvolvimento pessoal não ignora a importância do contexto social para o crescimento e autorrealização dos indivíduos. Pelo contrário, ele busca estabelecer uma estrutura social justa (estrutura básica) que permita a todos os membros da sociedade se desenvolverem plenamente dentro de seu contexto específico, garantindo, ao mesmo tempo, a existência da cooperação equitativa e do bem comum.

¹¹⁶DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

Tendo essa estrutura teórica em mente, é possível, então, compreender a essencialidade acerca da questão do mérito no pensamento rawlsiano, já que, aqui, defende-se a ideia de que a concepção rawlsiana, acerca do mérito, se configura em uma *força motriz* para o princípio da diferença e, conseqüentemente, sustenta a ideia da distribuição de talentos como um ativo social. Acredita-se, portanto, que se torna inviável apreender os contornos do *princípio da diferença* sem visualizar sua base de sustentação queo presente estudo defende ser a concepção acerca do mérito em Rawls. Chega-se, então, à resposta da primeira pergunta, já que essa seria a função do mérito inserido na *teoria da justiça como equidade*: justificar a aplicabilidade do princípio da diferença.

Na medida em que, por se afastar de uma concepção de sociedade que apenas desse peso aos méritos individuais como base de distribuição dos bens sociais, a teoria rawlsiana pode ser compreendida como anti-meritocrática, passa-se a compreender as ideias de prioridade da igualdade e a ênfase na loteria natural, e social, na estruturação da teoria rawlsiana. Assim, a teoria de Rawls enfatiza a importância da igualdade na distribuição de recursos e oportunidades na sociedade, daí a argumentação de que as desigualdades socioeconômicas devem ser estruturadas de forma a beneficiar os menos favorecidos, - visualizando a dinâmica do princípio da diferença em que as recompensas e as vantagens devem ser distribuídas de maneira a reduzir, justamente, as diferenças entre os membros da sociedade (RAWLS, 2016) - independentemente de seus méritos individuais.

Essa estrutura se constrói em cima da ênfase dada sobre a loteria natural e social, já que Rawls enfatiza que os indivíduos não escolhem suas habilidades, talentos ou posição social ao nascer (RAWLS, 2016). Ele acredita, como visto, que essas características resultam de circunstâncias arbitrárias, sobre as quais os indivíduos não têm controle. Portanto, seria injusto basear a distribuição de recursos e oportunidades exclusivamente nos méritos individuais, uma vez que esses méritos são amplamente determinados por fatores além do controle individual.

Acredita-se que o princípio da diferença é o mecanismo, da “máquina rawlsiana”, que instrumentaliza a ideia de fraternidade e de cooperação; sustentando, assim, o autorrespeito. Visualiza-se, mais uma vez, a ideia de essencialidade da questão do mérito na teoria de Rawls, pois é a concepção de mérito que justifica, então, a operacionalidade do mecanismo (a força motriz).

Como trabalha Catherine Audard, o princípio da diferença deve ser compreendido como um princípio da reciprocidade, já que reflete a ideia de que as pessoas devem

estruturar as instituições sociais de maneira a garantir que todos possam se beneficiar de maneira justa e equitativa, “postulando que todos os membros da sociedade se encontram em um sistema de cooperação” (AUDARD, 2019, p.342, tradução nossa). Foi o que o presente estudo trabalhou na seção acerca da cooperação e da fraternidade, quando visualizou a ideia de que o princípio da diferença busca reduzir as desigualdades sociais subvertendo a lógica meritocrática. Ou seja, defendendo a ideia de que a distribuição dos talentos naturais deve ser compreendida como um ativo da sociabilidade.

Assim, o princípio da diferença é compreendido como um mecanismo de justiça distributiva que busca corrigir o resultado das desigualdades arbitrárias, por meio de políticas públicas e institucionais. Nesse contexto, a reciprocidade liga o princípio da diferença ao reconhecimento das necessidades e desvantagens dos outros, e ao agir de acordo com a ideia de sermos tratados de forma equitativa. Rawls estabelece, assim, o princípio da diferença como uma forma de reciprocidade ampliada. Ele argumenta que, ao adotar uma posição de equidade na distribuição dos recursos sociais, os indivíduos são levados a considerar a situação dos menos favorecidos como se fossem eles próprios ocupando essa posição (RAWLS, 2016), tendo em vista a dinâmica contratualista estabelecida.

Portanto, ao implementar o princípio da diferença, a sociedade promove a cooperação e, também, uma concepção de fraternidade, ao reconhecer que cada indivíduo tem o direito de ter suas necessidades básicas atendidas e ter acesso a oportunidades significativas. Esse reconhecimento mútuo, e a preocupação com o bem-estar dos menos favorecidos, fortalecem os laços de solidariedade e colaboração. A fraternidade desenvolverá, dentro da dinâmica rawlsiana, o senso de solidariedade e cuidado mútuo entre os membros da sociedade. Rawls defende, como trabalhado anteriormente, a ideia de que a fraternidade é necessária para alcançar uma cooperação social efetiva e para promover o bem-estar geral (RAWLS, 2016). E, como diz Otfried Höffe¹¹⁷ em *O que é justiça?*, - discutindo sobre a distribuição e a troca de bens em sociedade, visualizando essa ideia de troca como um sistema de cooperação na teoria rawlsiana - a evolução do sistema de trocas em uma sociedade bem-ordenada desenvolve uma “forma fraternal de cooperação” :

Não se deve, porém, operar com um conceito de troca demasiado estreito, meramente econômico, pois, além das vantagens materiais, existem também as

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

ideais: segurança, poder, reconhecimento, talvez também auto-estima, de modo especial também liberdades e oportunidades de realização pessoal. Demais isso, não se deve operar com aquele conceito de troca demasiado "impaciente", que negligencia adiamentos de fases na troca. Partindo do fato antropológico de que o ser humano está desamparado, tanto no início quanto, via de regra, também no fim da sua vida, podemos "compensar", posteriormente, mediante a prestação de ajuda aos mais velhos, os auxílios recebidos depois do nascimento e na idade de crescimento. Vista na perspectiva de evolução histórica, essa troca transcorre, num primeiro momento, no seio da família e da grande família. Ela corresponde a um contrato (tácito) entre pais e filhos, celebrado com vistas a uma ajuda, deslocada em fases e mesmo assim recíproca. Num conceito suficientemente amplo a troca evidencia que não é nem a forma maternalista, nem a forma paternalista, mas, antes, a forma fraternal de cooperação. E nessa medida também é democrática. (HÖFFE, 2003, p.80)

Além disso, o princípio da diferença contribuirá para o autorrespeito dos indivíduos. Ao estabelecer uma estrutura de distribuição que atenda às necessidades dos menos favorecidos, o princípio da diferença reforça a ideia de que todos os indivíduos têm valor intrínseco e merecem respeito, como dito anteriormente. Ele promove uma sociedade na qual cada pessoa pode se ver como um membro igual e valorizado, contribuindo para o desenvolvimento de uma identidade e autoestima sustentáveis.

Com esse quadro em mente, é possível apreender, então, a essencialidade da teorização rawlsiana acerca do mérito (lógica anti-meritocrática) para a sua visualização como um substrato teórico que sustenta a aplicabilidade do princípio da diferença. Desta forma, se o "eu autointeressado", presente na dinâmica contratualista de Rawls, não pode ser imediatamente compreendido como um elemento que pressupõe a integração do indivíduo em sociedade, o princípio da diferença, por sua vez, viabiliza um sistema cooperativo e solidário, tendo, como base de sustentação, a premissa anti-meritocrática - que visualiza a distribuição dos talentos como um componente público de promoção da sociabilidade. Como diz Höffe, por meio dessa dinâmica pós-contratual "fica eliminado um egoísmo que vê as pessoas como meros concorrentes" (HÖFFE, 2003, p.81). Assim, é viável apreender a ideia de institucionalização de um espírito de reciprocidade e cooperação na *teoria da justiça como equidade*. Institucionalização, esta, resultante da aplicabilidade do princípio da diferença.

Desta forma, visualiza-se o seguinte quadro que é sustentado pela concepção acerca do mérito e pela lógica rawlsiana anti-meritocrática: O princípio da diferença proposto por Rawls estabelece a ideia de que as desigualdades socio-econômicas, em uma sociedade bem-ordenada, devem ser organizadas de forma a beneficiar os menos favorecidos (RAWLS, 2016). Assim, o filósofo estadunidense sugere que a distribuição

justa dos recursos e oportunidades deve priorizar a melhoria da situação dos membros mais desfavorecidos da sociedade. Esse princípio, por sua vez, contribui para a criação de um ambiente em que a concepção de reciprocidade, de cooperação, e de fraternidade, sejam incentivadas em um tecido social que já compartilha valores democráticos, pois, como diz Rawls, “em uma sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cuja substância é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral” (RAWLS, 2011, p.16).

Assim, o princípio da diferença encoraja a reciprocidade ao estabelecer uma estrutura organizativa em que os mais privilegiados se veem em uma dinâmica que incentiva a contribuição mútua para a melhoria das condições dos menos favorecidos, já que as premissas dessa dinâmica são acordadas por todos. Aqueles que estão em posições mais altas e possuem maiores recursos estão inseridos em uma estrutura que incentiva a concepção de responsabilidade social. Esse senso de reciprocidade baseia-se no reconhecimento de que a sorte, e as circunstâncias da vida, poderiam ter colocado qualquer um dos indivíduos em uma posição menos vantajosa (RAWLS, 2016). Desta forma, o princípio da diferença fortalece a cooperação entre os membros da sociedade. Na *teoria da justiça como equidade*, esse senso de cooperação é essencial para a implementação do princípio da diferença e para garantir que as desigualdades sejam justificadas pelo benefício social geral.

O princípio da diferença, em suma, promove um espírito de fraternidade, ao enfatizar a preocupação com os menos favorecidos, “de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos sejam distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração às seguintes” (RAWLS, 2011, p.19). Já a concepção de fraternidade, como visto, ressalta a importância de cuidar dos outros membros da comunidade e reconhece a interdependência entre os indivíduos, tendo por base a concepção anti-meritocrática dos talentos como ativo social. Ao priorizar a melhoria da situação dos menos privilegiados, o princípio da diferença, então, destaca a responsabilidade mútua e o senso de solidariedade, institucionalizando essa dinâmica. Como diz o filósofo estadunidense: “a cooperação é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam não só aceitam, como também consideram como reguladores efetivos da própria conduta” (RAWLS, 2011 p.18).

Essa institucionalização do princípio da diferença se baseia na criação, então, de um sistema social e político que busque promover a reciprocidade, a cooperação e a

fraternidade, por meio das políticas e práticas que visem melhorar as condições dos menos favorecidos e reduzir as desigualdades sociais. Essa estrutura básica desempenhará um papel fundamental na garantia de que os princípios de justiça sejam aplicados de maneira consistente e duradoura na sociedade.

Desta forma, acredita-se que a sustentação do quadro, trabalhado nos parágrafos acima, se produz por meio da concepção de mérito visualizada na *teria da justiça como equidade*. Sendo, portanto, essa, a função que a lógica anti-meritocrática desempenha na elaboração da sociedade bem-ordenada: ser uma ideia que sustenta a aplicabilidade do princípio da diferença. Sandel, em *A Tirania da Meritocracia* diz:

A convicção meritocrática de que as pessoas merecem quaisquer que forem as riquezas que o mercado concede a partir de seus talentos faz a solidariedade ser um projeto quase impossível. Por que as pessoas bem-sucedidas devem algo aos membros com menos vantagens na sociedade? A resposta para essa pergunta depende de reconhecer que, para todos os nossos esforços, não vencemos por conta própria nem somos autossuficientes; estar em uma sociedade que recompensa nossos talentos é sorte, não é obrigação. Uma sensação viva do contingente de nosso destino pode inspirar certa humildade. (SANDEL, 2021, p.325)

Essa teorização de Sandel é, eminentemente, rawlsiana. Como visto, o autor de *Uma Teoria da Justiça* já havia teorizado sobre as consequências da arbitrariedade dos talentos. Sandel conclui, então, que uma “sensação viva do contingente de nosso destino pode inspirar certa humildade”. Acredita-se, aqui, que a teoria anti-meritocrática de Rawls dá um passo além, ela não só inspira certa humildade, reciprocidade, cooperação e uma concepção de fraternidade (por meio do princípio da diferença), ela possibilita a institucionalização dessas ideias.

Seria possível agora, então, buscar responder a segunda pergunta que abriu essa seção: *Como essa dinâmica anti-meritocrática rawlsiana dialoga com o pensamento de MacIntyre?* Responder a essa pergunta é unificar vários pontos trabalhados desde o primeiro capítulo, mas, principalmente, nesta última parte do presente estudo. Como visto no segundo capítulo ao tratar, especificamente, acerca da crítica macintyreana, o filósofo escocês acredita que a consequência para o desarranjo do problema moral da modernidade seria a existência de diversas concepções de justiça. O liberalismo, então, ofereceria uma solução por meio da neutralidade. Mas, para MacIntyre, essa neutralidade seria uma ilusão - “toda moral está sempre, em alguma medida, socialmente vinculada ao

local e à particularidade e que as aspirações da moral moderna à universalidade apartada de toda particularidade é uma ilusão” (MACINTYRE, 2021, p.195) -, pois, a própria concepção liberal, seria moldada pelas tradições, crenças e práticas sociais que seriam, por sua vez, moldadas pela cultura e pela história (MACINTYRE, 2021). A base para essa visão distorcida seria a ideia de que os indivíduos seriam “primários” e a sociedade seria “secundária”. Para MacIntyre, então, Rawls seguiria essa lógica ao inverter a relação entre indivíduo e a sociedade, o que abriria espaço para um sujeito atomizado.

Assim, como já trabalhado, MacIntyre questiona a capacidade que a teorização rawlsiana teria de explicar a ideia de cooperatividade, solidariedade, fraternidade e de existência de um senso de justiça comum, sem se basear em princípios morais anteriores que reconhecessem a prioridade da ideia de bem comunitário sobre os bens e interesses individuais (MACINTYRE, 2021). O sujeito atomizado, portanto, seria a base de uma sociedade que não observaria a diversidade de valores e tradições existentes, e essa dinâmica acabaria por gerar uma concepção limitada de justiça. Concepção, esta, que seria incapaz de lidar com as complexidades da vida social e política.

Em suma, segundo MacIntyre, como expoente do liberalismo moderno, a teoria de Rawls não levaria em consideração, adequadamente, a importância da tradição, dos valores e da cultura pregressa da comunidade, criando um sujeito atomizado, ou seja, um indivíduo isolado e desenraizado de sua comunidade e tradições. Ou seja, sendo esses elementos cruciais para a formação da identidade e dos princípios morais de um indivíduo, ao negligenciar a importância desses aspectos, a *teoria da justiça como equidade* acabaria se apoiando em um sujeito atomizado, cujas preferências e objetivos são desvinculados de qualquer tradição ou contexto cultural mais amplo.

Ao criar um modelo de justiça baseado em princípios abstratos e apriorísticos – o que dialoga com a concepção de um “eu atomizado” - sem levar em consideração os laços comunitários e os valores compartilhados, a teoria de Rawls acabaria, também, enfraquecendo e obscurecendo, por exemplo, o senso de solidariedade e fraternidade entre os membros de uma sociedade. Como diz MacIntyre:

Em qualquer sociedade onde o governo não expressa ou representa a comunidade moral dos cidadãos, mas pelo contrário, é um conjunto de arranjos institucionais para impor uma unidade burocratizada a uma sociedade à qual falta um consenso moral genuíno, a natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura. (MACINTYRE, 2021, p.365)

Para o filósofo escocês, então, valores solidários e fraternos só poderiam ser adequadamente compreendidos dentro de uma comunidade específica, enraizados em uma tradição cultural e moral. E, não, a partir de um sujeito atomizado. Ele argumenta que as relações, como a da solidariedade e fraternidade, surgem, assim, a partir dos vínculos que desenvolvemos com as pessoas com as quais compartilhamos uma história, uma cultura e uma narrativa comum. É essa dinâmica que observa Isabel Cristina Gonçalves, quando trabalha outras virtudes (a misericórdia e a amizade) relacionadas àquelas elencadas, quando diz que:

Uma virtude essencial ao próprio exercício da generosidade é a misericórdia, diz MacIntyre, que implica numa participação ou identificação com o sofrimento do outro. E, assim, o sofrimento ou a necessidade extrema do outro proporciona uma razão para atuar por ele, estendendo as relações de dar e receber para além da comunidade específica. [...] Segundo MacIntyre, a amizade é um componente essencial para que nas estruturas sociais as pessoas em situação de dependência ou incapacidade possam ser ouvidas e, assim, participar das deliberações. (GONÇALVES, 2018, p.63)

Como é possível verificar nessa citação, e, também, no segundo capítulo do presente trabalho, a teorização de MacIntyre sobre o “animal racional dependente” exemplifica, portanto, a sua concepção crítica ao sujeito atomizado que ele enxerga na teorização de Rawls. Pois, para MacIntyre, como salientado acima, o ser humano não é um indivíduo isolado, mas parte de uma comunidade e de uma tradição, onde as suas noções de bem e de virtude seriam construídas dentro de um contexto social, e histórico, específico.

Portanto, o filósofo escocês argumenta que a compreensão de nós mesmos, e de nossas obrigações morais, não pode ser divorciada do contexto social mais amplo em que vivemos (MACINTYRE, 2021). Ao destacar a dependência do indivíduo em relação à comunidade, MacIntyre busca se contrapor, assim, à visão liberal de autonomia individual. O filósofo escocês argumenta, então, que a concepção atomizada do sujeito rawlsiano não levaria em conta a interconexão e a interdependência que existem entre os indivíduos e a sociedade. Essa interdependência se assentaria, em última instância, portanto, sob a ideia de que os seres humanos - em uma relação de semelhança com os outros animais - possuiriam necessidades básicas que precisariam ser atendidas para que fosse possível a própria sobrevivência e prosperidade do ser (MACINTYRE, 2001).

Como a dinâmica anti-meritocrática de Rawls dialoga, então, com esse quadro teórico de MacIntyre? Primeiramente, a resposta para essa pergunta parte da ideia de que o *eu atomizado*, visualizado por MacIntyre na teoria rawlsiana, deve ser compreendido, na verdade, como um *eu autointeressado* e que não está intrinsecamente vinculado apenas aos seus interesses privados, ou seja, nem sempre é autointeressado. Portanto, primeiramente, devemos visualizar essa mitigação ao núcleo da crítica macintyreana. O *eu autointeressado* rawlsiano não se confunde com o *eu atomizado*, como podemos verificar nessa passagem de *O Liberalismo Político*:

Mas agentes racionais não se limitam ao cálculo de adequação meios-fins, por que se veem obrigados avaliar fins últimos de acordo com significado que tem para o próprio plano de vida como um todo e segundo modo como esses fins se coadunam e se complementam mutuamente. Agentes racionais tampouco são sempre autointeressados, isto é, seus interesses nem sempre se voltam para eles próprios. Todo interesse é interesse de um eu (de um agente) mas nem todo interesse implica benefícios para o eu que o tem. Na verdade, agentes racionais podem ter todos os tipos de afeto por pessoas e de vínculos com comunidades e lugares, incluindo amor à terra natal e à natureza, e podem selecionar e ordenar seus fins de várias maneiras. (RAWLS, 2011, p.60)

Assim, defende-se, aqui, a ideia de que, em Rawls, os sujeitos do acordo não são intrinsecamente autorinteressados, como dito acima, e não são sujeitos atomizados, isto é, sujeitos que segundo MacIntyre estariam desvinculados da sociedade. Como é possível verificar na citação acima, Rawls argumenta que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada não são sempre autointeressados, ou seja, seus interesses não estão sempre voltados apenas para si mesmos. Esses cidadãos levam em consideração não apenas seus próprios objetivos individuais na dinâmica de cooperação social, mas, também, como esses objetivos se encaixam em seu projeto de vida geral e como eles se relacionam com os objetivos dos outros.

A passagem acima destaca, portanto, a perspectiva de Rawls de que as pessoas são seres complexos, cujas decisões e interesses são moldados por uma visão mais abrangente de suas vidas e pelas interações com os outros. Essa ideia, portanto, enfatiza a importância de considerar a concepção moral¹¹⁸ e o senso de justiça na tomada de decisões políticas, e não apenas buscar a maximização do interesse próprio.

¹¹⁸Utiliza-se aqui a concepção moral nos moldes rawlsianos, como descrito por ele em *O Liberalismo Político*; “Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios e que essas normas articulam certos valores que, nesse caso, são políticos” (RAWLS, 2011, p.13)

Desta forma, verifica-se que a concepção rawlsiana do sujeito, e sua interação social, se afastam de uma ideia de um *eu atomizado*. Se afastam da concepção de um sujeito individualizado, atomizado no campo moral, e incapaz de dar sentido à sua própria existência, sendo visualizado de forma apartada do convívio com o outro, dentro de um processo histórico. Para Rawls, inclusive, esse sujeito potencialmente autointeressado não forma uma sociedade de “santos”, mas se insere em um tecido social que fortalece os laços cooperativos, pois, o sujeito da sociedade bem-ordenada, possui a faculdade moral de “propor ou de aceitar” construir sua vivência social “em conformidade com os termos equitativos de cooperação”. Para o filósofo estadunidense, inclusive, apresenta-se neste ponto uma virtude essencial para a viabilidade da própria sociedade, como ele diz:

Essa sociedade razoável não é nenhuma sociedade de santos, nenhuma sociedade de pessoas auto-centradas. É, em grande medida, parte de nosso mundo humano ordinário, não um mundo que consideramos de tanta virtude que acabamos por nos ver fora dele, mas que não está fora do nosso alcance, pois a faculdade moral que se encontra por trás da capacidade de propor ou de aceitar, e depois de ser motivado a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação, de todo modo constitui, por si mesma, uma virtude essencial. (RAWLS, 2011, p.64)

Essa concepção de sociabilidade do sujeito se afasta da ideia social-atomizada, e se coaduna, inclusive, com uma “psicologia moral razoável” do ser, observada na teoria rawlsiana. Seria possível verificar essa ideia, nessa outra passagem de *O Liberalismo Político*:

i) além da capacidade de ter uma concepção do bem, os cidadãos têm a capacidade de adquirir concepções de justiça e equidade e de agir em conformidade com essas concepções; ii) quando acreditam que as instituições ou práticas sociais são justas ou equitativas (como essas concepções especificam), os cidadãos se mostram prontos e dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenha garantias razoáveis de que os demais farão o mesmo; iii) se outras pessoas, com uma intenção manifesta, se empenham em fazer sua parte em arranjos justos ou equitativos, os cidadãos tendem a aumentar a confiança que neles depositam; iv) essa confiança se torna mais forte e completa conforme o sucesso dos arranjos cooperativos se estende por períodos mais longos de tempo (RAWLS, 2012, p.103)

Portanto, os sujeitos inseridos na *teoria da justiça como equidade* não são sujeitos atomizados, pois possuem “o desejo de serem cidadãos plenos” (RAWLS, 2011, p.103). Quando os cidadãos percebem que as instituições e práticas sociais estão de acordo com os princípios de justiça acordados por todos, eles desenvolvem uma confiança e um

senso de legitimidade em relação a essas estruturas. Eles acreditam que essas instituições são imparciais, respeitam seus direitos e lhes oferecem oportunidades justas. Essa percepção, de justiça e de equidade nas instituições, leva os sujeitos a se sentirem mais inclinados a cumprir suas obrigações e responsabilidades para com a sociedade, fortalecendo um senso cívico (RAWLS, 2011). Eles estão dispostos, por exemplo, a cooperar, respeitar as leis, pagar impostos, participar do processo democrático, entre outras formas de engajamento cívico. Eles reconhecem que suas ações são importantes para manter e fortalecer a justiça na estrutura básica.

Esse desejo de ser um “cidadão pleno” pressupõe, portanto, certos valores que não se encontraria em um eu atomizado, valores ligados à capacidade do indivíduo de ser solidário, ter um sentido de fraternidade e de cooperação, como diz Rawls no §75 de *Uma Teoria da Justiça*. É o que se pode concluir, junto à teorização de Sandel, quando diz:

[...] Não obstante a sua dimensão individualista, a justiça como equidade não defende a sociedade privada enquanto ideal, nem pressupõe motivações egocêntricas ou egoístas, nem se opõe a valores comunitaristas. ‘Embora na teoria da justiça como equidade as pessoas comecem por ser consideradas enquanto indivíduos, isso não obsta a que se explanem os sentimentos morais de ordem superior utilizados para manter unida uma comunidade de pessoas. [...] os valores comunitaristas poderão existir, ou até mesmo florescer, numa sociedade bem governada pelos dois princípios da justiça. (SANDEL, 2005, p.93)

Assim, embora a *teoria da justiça como equidade* seja, por vezes, associada, como faz MacIntyre, ao individualismo e ao atomismo, já que visualiza a premência dos direitos e liberdades individuais, ela enfatiza a importância de garantir a igualdade básica de oportunidades para todos os membros da sociedade e defende a proteção dos direitos individuais como uma prioridade. No entanto, essa ênfase nos direitos individuais não significa que Rawls defenda uma sociedade puramente “privada”, como observa Sandel, ou que a sua teorização promova motivações egoístas.

Rawls acredita que a justiça requer a existência de instituições sociais e políticas que promovam o bem-estar de todos os membros da sociedade, especialmente os menos privilegiados. Isso sugere, por si, a valorização da justiça social e a preocupação com os menos afortunados, o que não é uma posição individualista ou egoísta. Além disso, a teoria de Rawls não se opõe a valores comunitaristas, que enfatizam a importância do bem comum e da comunidade (“Assim, o que é necessário é que haja para cada pessoa

pelo menos uma comunidade de interesses mútuos à qual ela pertença e onde veja seus esforços confirmados pelos associados” RAWLS, 2016, p.546).

Embora Rawls dê importância aos direitos e liberdades individuais, ele também defende a ideia de que os princípios de justiça devem ser escolhidos por indivíduos racionais em uma posição inicial de igualdade. Isso desenvolve a ideia de que as pessoas devem considerar o impacto de suas escolhas sobre a comunidade como um todo e buscar princípios que beneficiem o bem-estar geral, o que abre caminho, então, para florescer os valores ligados à sociabilidade. Estar-se-ia, portanto, distante da dinâmica de um eu atomizado no campo moral e incapacitado de possuir um sentido existencial, pois não está apartado do convívio histórico com o outro.

Essa concepção, defendida no presente estudo, de sociabilidade do sujeito e de afastamento, portanto, da crítica ao *eu atomizado*, abre diálogo com aspectos da concepção macintyreana de sociedade. Para compreender essa possibilidade de diálogo entre a teorização de Rawls e a de MacIntyre, é necessário retornar a uma obra essencial do filósofo escocês trabalhada no segundo capítulo: *Animais Racionais e Dependentes*. A essencialidade dessa obra para o que se discute, aqui, se encontra na teorização acerca do desenvolvimento, e afirmação, do sujeito (“raciocinador prático independente” na concepção macintyreana) em sociedade. Assim, diz MacIntyre:

[...] o raciocínio prático é, por conta de sua própria natureza, o raciocínio junto aos outros, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais. Essas relações se formam inicialmente e se desenvolvem posteriormente de tal maneira que, por meio delas, cada pessoa, primeiro alcança, e logo recebe, o apoio necessário para manter-se na condição de raciocinador prático independente. Em geral em primeiro lugar estão as relações familiares e domésticas, posteriormente as relações escolares e de aprendizagem, e logo em seguida as que correspondem a diversidade de práticas em que participam os adultos de cada sociedade e cultura. A formação e a manutenção dessas relações são inseparáveis do desenvolvimento das disposições e atividades por meio das quais cada indivíduo se orienta até se transformar em um raciocinador prático independente. De maneira que não é possível buscar o bem de cada um sem buscar, por sua vez, o bem de todos os que participam dessas relações, já que um indivíduo não pode ter uma boa compreensão prática de seu próprio bem ou de seu florescimento separado e independente do florescimento do conjunto inteiro de relações sociais em que está inserido.(MACINTYRE, 2021, p.128, tradução nossa)

Como visto no segundo capítulo, portanto, os seres humanos são animais racionais e dependentes, o que significa que seu desenvolvimento e existência dependem da

interação com outros indivíduos, para, assim, alcançar os seus objetivos de vida e cultivar as virtudes, que MacIntyre enxerga como necessárias (MACINTYRE, 2021). De acordo com MacIntyre, então, o desenvolvimento do indivíduo, e a sua própria viabilidade como ser humano, não pode ser realizado isoladamente, pois nossas concepções de bem estão enraizadas em uma tradição moral que é moldada e sustentada por uma comunidade. Nossas noções de moralidade, ética e valores seriam formadas por meio do diálogo e da interação com os outros. Portanto, para entender o que é bom e como agir virtuosamente seria necessário participar ativamente do processo de sociabilidade.

Além disso, MacIntyre argumenta que as virtudes seriam desenvolvidas e aprimoradas através das práticas sociais. As virtudes não seriam características inatas ou traços individuais isolados, como visto, mas seriam habilidades e disposições que seriam cultivadas e exercitadas em um contexto de sociabilidade. É por meio das interações com os outros e do engajamento em atividades sociais que aprendemos e desenvolvemos as virtudes necessárias para uma vida ética (MACINTYRE, 2021).

Porém, todo esse desenvolvimento se baseia na própria fragilidade do *ser biológico*. Desta forma, assim como outros animais, os seres humanos são seres dotados de necessidades e vulnerabilidades. Trabalha-se, portanto, a ideia de dependência do outro, e do ambiente ao redor, para satisfazer as necessidades básicas, como alimento, abrigo e segurança. Portanto, a própria existência depende da capacidade de satisfazer as necessidades do *ser biológico* e da capacidade de se relacionar com outros seres humanos, e com o mundo natural, em um processo de sociabilidade constante. MacIntyre ressalta, então, que os seres humanos são animais racionais, pois possuiriam a capacidade de raciocinar, refletir, tomar decisões e agir com base em princípios éticos e morais. Esta capacidade, também, depende, para o seu desenvolvimento, da dinâmica social.

Como visto no segundo capítulo, ao comparar os seres humanos com os golfinhos, o filósofo escocês destaca essa importância das relações sociais para o desenvolvimento humano. Assim como os golfinhos vivem em grupos sociais e interagem uns com os outros de maneiras complexas, os seres humanos também dependem da interação social para desenvolver sua racionalidade e moralidade. Como ele diz na citação acima, não haverá esse “florescimento” sem a sociabilidade. Por que não? MacIntyre responde:

Para que uma pessoa floresça na medida em que possa se fazer humano, é necessário que sua vida inteira se organize de tal modo que possa participar com algum grau de sucesso nas atividades próprias do raciocinador prático independente, e que, então, receba e tenha uma expectativa razoável de receber cuidados e atenção necessários em caso de ser muito pequeno, estar velho ou enfermo, ou padecer de alguma lesão. (MACINTYRE, 2021, p.128, tradução nossa)

A ideia, como visto anteriormente, é a de que a dinâmica social proporciona a “capacidade de se distanciar de seus próprios desejos” (MACINTYRE, 2021, 103), proporcionando ao indivíduo a possibilidade de se desenvolver e investigar racionalmente a construção de seus objetivos. Portanto, como citado no segundo capítulo, para o filósofo escocês, “o reconhecimento da dependência é a chave da independência” (MACINTYRE, 2001, p.103, tradução nossa). Essa dependência reafirma, então, a premência do espaço de sociabilidade, já que a compreensão do bem e das virtudes seria moldada e sustentada por uma tradição moral compartilhada (MACINTYRE, 2021). Nesse contexto, a socialização desempenha um papel fundamental na formação do indivíduo e na sua viabilidade existencial. Por meio da sociedade, o indivíduo consegue sobreviver com a ajuda do outro e passa a estar apto para adquirir as habilidades, valores e crenças compartilhados socialmente.

Esse quadro acerca da ideia de interação social em MacIntyre, revisado acima, dialoga, em vários aspectos, com a ideia de sociedade em Rawls, que, por sua vez, se baseia em sua lógica anti-meritocrática. Para o propósito do presente estudo, seria possível compreender essa visão, inicialmente, por meio dessa passagem solar de *Uma Teoria da Justiça*:

Percebe-se melhor a natureza social da humanidade comparando-a com a concepção de sociedade privada. Assim, o seres humanos de fato tem fins últimos compartilhados e prezam suas instituições e suas atividades em comum como bens em si mesmos. Precisamos uns dos outros como parceiros em modos de vida nos quais nos envolvemos por seu próprio valor, os êxitos e prazeres de outros são necessários para o nosso próprio bem e também o complementam. (RAWLS, 2016, p.645)

Aqui é possível visualizar a proximidade das duas teorizações em relação a premência da sociabilidade para a formação e desenvolvimento do sujeito. Rawls diz que “precisamos

uns dos outros”, MacIntyre elabora a teoria do “animal dependente”, mas o substrato filosófico se aproxima: a ideia de que o ser “floresce” dentro de uma dinâmica social buscando um fim compartilhado.

Por visualizar a multiplicidade de bens a que os indivíduos estão sujeitos, pode-se pensar que Rawls não abre espaço para essa ideia de um bem compartilhado, porém, a *teoria da justiça como equidade* visualiza essa ideia. Rawls defende que os indivíduos “compartilham um fim político muito fundamental, e um fim que tem grande prioridade: o fim de dar sustentação a instituições justas e de garantir justiça uns aos outros em conformidade com essas instituições” (RAWLS, 2011, p.238). Assim, o fim da justiça “pode se encontrar entre os objetivos mais fundamentais dos cidadãos” (RAWLS, 2011, p.238). E como a sociedade constitui esse bem social? Rawls responde:

Se há um fim último compartilhado, o qual, para ser alcançado requer a cooperação de muitos, o bem a ser realizado é social, é realizado mediante a atividade conjunta dos cidadãos, em uma condição de mútua dependência de cada cidadão em relação aos demais, no que se refere a empreender as ações apropriadas. (RAWLS, 2011, p.240)

Aqui, é possível observar que Rawls fala de “dependência”, ou seja, em sociedade, estaríamos inseridos em uma “condição de mútua dependência de cada cidadão em relação aos demais”. Mais uma vez, é possível perceber o estreito diálogo, agora, com a *teorização da dependência* de MacIntyre.

Assim, para Rawls, a “sociedade política é um bem para os cidadãos”, pois a sociedade teria a capacidade de assegurar para os cidadãos “o bem da justiça e as bases sociais do seu autorrespeito e do respeito mútuo” (RAWLS, 2011, p.240), e essa dinâmica perpassa pela questão da dependência e da cooperação em sociedade, pois, segundo o filósofo estadunidense: “o sentido que temos de nosso valor, assim, como nossa autoconfiança, depende do respeito e da reciprocidade que os outros demonstram ter por nós.” (RAWLS, 2011, p.378).

Rawls argumenta que os seres humanos são seres sociais e vivem em um processo interdependente de sociabilidade, dialogando com a dinâmica em que o animal racional de MacIntyre se desenvolve. Como citado na seção acerca da *orquestra rawlsiana*, Rawls diz que “aquilo que somos capazes de ser e fazer vai além daquilo que podemos fazer e ser em uma única vida, e essa é a razão pela qual dependemos dos

esforços cooperativos dos outros” (RAWLS, 2011, p.381). Desta forma, as identidades individuais e a autoestima não seriam formadas isoladamente, mas, sim, moldadas em relação aos outros e à sociedade em que vivemos. Dessa forma, a autoconfiança do sujeito passa a estar relacionada à crença em suas próprias capacidades e ao sentimento de se sentir valorizado e respeitado pelos outros.

Como visto, no primeiro capítulo, Rawls argumenta que a maneira como os outros nos tratam influencia profundamente nossa autoimagem. Se somos tratados com respeito e reciprocidade, isso tende a reforçar nossa autoconfiança e a percepção de nosso próprio valor. Por outro lado, se somos constantemente desvalorizados, ignorados ou tratados de maneira injusta, isso pode minar nossa autoconfiança e nos levar a questionar nosso próprio valor, por isso, a valorização e a reciprocidade que recebemos dos outros são componentes essenciais para o desenvolvimento de uma boa autoestima e para a construção de uma identidade saudável. Essa dinâmica se insere, então, na percepção de que o valor pessoal, e a autoconfiança, são influenciados pelo fenômeno da sociabilidade e pelos relacionamentos interpessoais.

Por fim, como defendido anteriormente, só é possível compreender a dinâmica de sociabilidade em Rawls - que trabalha a questão do autorrespeito - por meio de sua lógica anti-meritocrática, já que a cooperação, a solidariedade, a fraternidade e a ideia de desenvolvimento do indivíduo por meio das relações interpessoais, depende de compreender a distribuição dos talentos como um ativo social. Pois, na *teoria da justiça como equidade*, só é viável estabelecer uma sociedade justa, em que a distribuição de recursos e oportunidades seja realizada de maneira equitativa, sopesando as diferenças naturais (e sociais) existentes entre as pessoas. Isto é, visualizando essas diferenças como arbitrárias e as ressignificando como um ativo social.

Desta forma, torna-se viável fechar a resposta da segunda pergunta que orientou esta seção: *Como essa dinâmica anti-meritocrática rawlsiana dialoga com o pensamento de MacIntyre?* Visualizando essa lógica anti-meritocrática como a força motriz que dá sustentação à concepção do autorrespeito, é possível verificar que a ideia de sociabilidade, e de desenvolvimento individual por meio da dependência de um sistema equitativo de cooperação, em Rawls, dialoga, principalmente, com a ideia advinda da obra *Animais Racionais e Dependentes* de MacIntyre. Já que, nessa obra, MacIntyre visualiza o homem como um animal racional que depende do outro, em um processo de

sociabilidade, para viabilizar a sua existência e para dar sentido à sua própria condição de sujeito.

A ideia, então, é a de que os indivíduos seriam *animais racionais, dependentes* do outro, que não operariam sob a *lógica meritocrática* e, por isso, necessitariam dos valores *comunitários-cooperativos* para viabilizar uma *sociedade bem-ordenada*. Assim, é possível visualizar um diálogo entre os conceitos, e as concepções sociais, das teorias rawlsiana e macintyreana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chega-se às considerações finais deste trabalho, tendo em mente que o presente estudo se insere dentro do debate entre liberais e comunitaristas, relacionado à teorização acerca da posição do indivíduo na sociedade e à configuração da ideia de justiça nesse contexto. A discussão entre o liberalismo e o comunitarismo em relação ao justo e ao bem, portanto, é a base inicial a qual se assenta o presente estudo, já que a discussão sobre essa relação abre espaço para várias concepções político-filosóficas sobre o ideal de justiça. Rawls, por exemplo, ao enfatizar a importância da justiça como equidade, defende a ideia de que a distribuição dos recursos sociais deve ser orientada para beneficiar os menos favorecidos. Por outro lado, MacIntyre, argumenta que a noção de justiça está intrinsecamente ligada à compreensão das tradições e práticas comunitárias, defendendo que a virtude, e a sua aplicabilidade, deve ser considerada na formulação de uma sociedade justa. Essas perspectivas distintas revelam, assim, abordagens diversas acerca do papel do indivíduo na sociedade e, como dito acima, sobre o próprio ideal de justiça.

Desta forma, Rawls, com o auxílio do arcabouço teórico da *justiça como equidade*, que reafirma a prevalência do justo sobre o bem, empreende a busca por uma concepção de justiça que possa prevalecer, e ser objeto de acordo, diante da diversidade de ideias sobre o que constitui uma vida boa. O caminho traçado por Rawls percorre, assim, a noção de um consenso fundamentado em uma concepção política de justiça. Desta

forma, na teorização do filósofo estadunidense, há uma priorização do justo em relação ao bem, já que as sociedades modernas se caracterizariam pelo pluralismo de interesses e de concepções de bem.

Na teoria de Rawls, portanto, a prioridade do justo sobre a concepção de bem pode ser compreendida a partir de sua preocupação em criar um sistema de justiça que seja imparcial e capaz de abranger a diversidade de concepções do bem presentes em uma sociedade pluralista. O autor de *Uma Teoria da Justiça* reconhece que, em uma sociedade bem-ordenada, existem diferentes doutrinas filosóficas, religiosas e morais que oferecem visões conflitantes sobre o que é uma vida boa e valorosa. Rawls argumenta, portanto, que, para estabelecer princípios de justiça que sejam amplamente aceitáveis e justos para todos, é necessário encontrar um “terreno” comum que transcenda essas divergências. E, nesse sentido, Rawls proporá o mecanismo do “véu de ignorância”, um dispositivo imaginário no qual os indivíduos desconhecem suas características pessoais, como sua posição social, talentos naturais e concepções de bem específicas. Sob essa condição, eles seriam orientados a selecionar princípios de justiça que regeriam a sociedade, sem saberem onde eles próprios se encaixariam nessa estrutura.

Ao adotar esse ponto de partida imparcial e equitativo, Rawls busca garantir que as concepções particulares de bem não sejam privilegiadas e que os princípios de justiça sejam construídos com base em uma consideração equitativa dos interesses e necessidades de todos os membros da sociedade. Assim, o foco recai sobre a ação de estabelecer instituições e regras justas que possibilitem a coexistência pacífica de diferentes concepções de bem, sem impor uma visão específica como superior às demais. O foco, então, nas palavras de Rawls, seriam as *instituições básicas*. Assim, na teoria do filósofo estadunidense, a prioridade do justo sobre o bem reflete seu compromisso em desenvolver uma concepção política de justiça que seja aceitável e justa para todos, independentemente de suas concepções pessoais de uma vida boa.

Aqui a crítica de MacIntyre se apresenta, pois, para o filósofo escocês, ao estabelecer essa prioridade do justo sobre o bem, e recorrer a ideia de neutralidade, surgiriam problemas estruturais para a teorização liberal e rawlsiana. A crítica de MacIntyre à teorização de Rawls se estrutura por meio de uma crítica geral à filosofia liberal e ao seu ideal de justiça, já que, na visão de MacIntyre, esses problemas estruturais surgem como corolário das ideias fragmentadas do Iluminismo. Essas ideias, então, teriam criado múltiplas doutrinas e concepções de justiça. MacIntyre acredita que a

tradição moral e intelectual de uma sociedade é crucial para a compreensão do bem e para a elaboração de um ideal de justiça. Ele critica, assim, a rejeição às tradições e ao contexto histórico em favor de uma abordagem universalista e racionalista.

Nessa linha teórica, então, o resultado desse afastamento das tradições é a existência de uma multiplicidade de doutrinas e de concepções de justiça. Para MacIntyre, sem um fundamento moral compartilhado e uma narrativa comum que una uma sociedade, as diferentes doutrinas se tornariam incompatíveis e gerariam conflitos insolúveis. Assim, a própria concepção de justiça tornar-se-ia ambígua.

Além disso, MacIntyre aponta que a matriz de pensamento liberal passa a operar por meio de uma visão atomista do indivíduo, concebendo o sujeito como uma entidade autônoma e desvinculada de sua comunidade e tradição. Para o filósofo escocês, essa concepção individualista compromete a compreensão adequada da ética e da justiça, uma vez que ignora os laços sociais, históricos e culturais que moldam a identidade e os valores do sujeito. Desta forma, a argumentação trilha o caminho da ideia de que os problemas do liberalismo surgem do fato de que ele se fundamenta em uma moral fragmentada, que ignora as tradições e contextos históricos que dão significado às práticas e às concepções de justiça. Ele sugere que a superação desses problemas requer uma revalorização das tradições morais e uma busca por um entendimento compartilhado do bem e da justiça, dentro de uma comunidade.

Essa linha teórica crítica é adotada para estabelecer os pontos de divergência com a teorização de Rawls, já que, para MacIntyre, a *teoria da justiça como equidade* opera sob a mesma lógica. MacIntyre visualiza a teoria rawlsiana baseada em uma premissa do eu atomizado. A consequência seria a criação de uma sociedade composta por indivíduos autocentrados que precisam se reunir e criar regras comuns de vida. Porém, segundo o filósofo escocês, essa lógica se baseia em uma ideia de que os interesses individuais são anteriores e independentes da construção de vínculos morais e sociais entre os sujeitos. Assim, a lógica rawlsiana operaria sob uma premissa falha, pois a identificação de interesses individuais não seria anterior e independente da construção de vínculos morais e sociais. Na verdade, a identidade e os interesses dos indivíduos é que seriam formados por meio da dinâmica comunitária e pela aplicabilidade do conceito aristotélico-tomista de virtude.

A crítica de MacIntyre à teoria de Rawls deve ser compreendida, então, sob a teorização de que a *justiça como equidade* não conseguiria fornecer uma base teórica

para a moralidade, pois ela teria sido construída sob a concepção *atomista* e abstrata do sujeito. Essa dinâmica, então, não consideraria o papel das tradições comunitárias na formação da identidade e dos interesses do ser. Assim, nas palavras de MacIntyre, a “solidariedade”, o “senso de justiça” e a “sociabilidade cooperativa” do indivíduo não poderiam ser fundamentados, e compreendidos, se estivessem substancializados nos interesses individuais ou em uma teoria da justiça limitada ao pensamento liberal.

Seguindo essa linha crítica, a própria ideia de justiça estaria comprometida, pois se assentaria sob um procedimento abstrato que não consideraria as especificidades das comunidades reais e concretas. Para MacIntyre, qualquer ideal de justiça só poderia ser construído e compartilhado se tiver um significado geral e uma ideia de bem comum que sejam compreendidos de forma comunitária. E isso não seria possível visualizando a lógica da neutralidade do liberalismo rawlsiano.

Assim, a crítica, de MacIntyre a Rawls, pode ser compreendida sob a ideia do tipo de sociedade que surgiria da teorização rawlsiana. Sendo o indivíduo liberal (atomizado) uma construção que não considera as relações sociais e culturais como fatores determinantes para elaborar a identidade humana, ocorreria a criação de uma sociedade sempre fragmentada, pois ignoraria a ideia fundante de que os sujeitos são seres sociais moldados por suas comunidades, tradições e práticas culturais. O resultado final, dessa dinâmica baseada no eu atomizado, seria o constante comprometimento da obrigação política em sociedade.

Portanto, MacIntyre argumenta que essa visão do eu como um indivíduo desvinculado de sua história, comunidade e tradições morais, é problemática. Ele acredita que os seres humanos são seres sociais e que a identidade e entendimento moral são construídos dentro de uma comunidade e em relação a uma tradição. MacIntyre afirma que o “eu atomizado” de Rawls não é uma descrição realista da natureza humana, e que negligencia a importância dos laços sociais e das relações interpessoais na formação da ética e da obrigação política.

Segundo MacIntyre, ao adotar essa visão do eu atomizado, a *teoria da justiça como equidade* cria uma teoria política que é desprovida de uma base moral sólida, não considerando os valores e objetivos compartilhados pelos indivíduos em sociedade. Isso levaria a um comprometimento constante da obrigação política, pois, na ausência de uma identidade moral enraizada na tradição e na comunidade, os indivíduos tenderiam a se engajar em uma busca individualista de seus próprios interesses e a interpretar a justiça

de acordo com suas preferências pessoais. Assim, para o filósofo escocês, a obrigação política autêntica só pode ser compreendida em um contexto social, em que os indivíduos compartilham uma história e uma tradição comum, enfatizando a importância de se reconhecer os laços sociais e a interdependência que existem em sociedade. Essa sociedade macintyreana, deve ser compreendida, então, dentro da teoria das virtudes, em que os indivíduos são seres racionais, e dependentes, e valorizam as relações sociais e comunitárias, cultivando a interdependência, a cooperação e a solidariedade.

Tendo esse quadro crítico em mente, defendeu-se a ideia de que a teorização de Rawls acerca do mérito deve ser compreendida como a ferramenta que possibilita a mitigação da crítica macintyreana e o diálogo entre os processos de sociabilidade visualizados nas teorias rawlsiana e macintyreana. Quando se fez referência à “teorização acerca do mérito” visualizava-se a lógica anti-meritocrática, presente na *teoria da justiça como equidade*, trabalhada no decorrer desse estudo.

Assim, é possível visualizar a ideia de que a *teoria da justiça como equidade* opera de forma a se afastar da concepção meritocrática. Ou seja, a teoria de Rawls nega o sistema baseado no mérito, na ideia de que os indivíduos devem ser recompensados tendo por base o critério único do mérito individual, isto é, o esforço despendido na busca pelos bens, o talento e a capacidade individual. A teoria rawlsiana se afasta de um ideal meritocrático, portanto, em que as recompensas econômicas, e os cargos de responsabilidade, sejam distribuídos de acordo com o desempenho individual.

A teoria rawlsiana, desta forma, é construída sob uma lógica anti-meritocrática operacionalizada pelo *princípio da diferença*. Isto é, para Rawls, a distribuição de bens sociais, como riqueza, renda e posicionamento social, deve ser estruturada de forma a beneficiar os menos favorecidos da sociedade, priorizando a redução das desigualdades e a promoção da igualdade de oportunidades. As recompensas não seriam distribuídas com o intuito de premiar o mérito individual, mas com o objetivo de reduzir as desigualdades. A lógica anti-meritocrática rawlsiana se baseia na ideia de que as desigualdades só podem ser consideradas aceitáveis se estiverem ligadas a uma função social, permitindo, assim, melhorar as condições de vida dos que estão em uma realidade de desvantagem socioeconômica.

Nesse ponto fica clara a função essencial que a ideia da distribuição dos talentos desempenha na lógica rawlsiana anti-meritocrática. Para Rawls, os talentos naturais, ou

as habilidades inatas das pessoas, não devem ser visualizados como méritos individuais que assegurariam direitos inalienáveis e, não devem, também, ser estruturados como critério para a redistribuição de recompensas ou vantagens sociais. Segundo o filósofo estadunidense, os talentos naturais são distribuídos de maneira aleatória e arbitrária (uma “loteria natural”) e, portanto, não podem ser visualizados como uma consequência meritocrática. O que existe são as *expectativas legítimas* sobre o que é pactuado em uma sociedade bem-ordenada. A legitimidade dessas expectativas derivará das regras e normas públicas que definem a dinâmica da cooperação social.

A essencialidade desse ponto fica mais clara quando se visualiza a aplicabilidade do princípio da diferença, pois esse princípio é o instrumento que faz girar a teorização anti-meritocrática, já que ele busca mitigar as desigualdades sociais, garantindo que os talentos naturais arbitrários não se transformem em fonte de justificativa para privilégios individuais. Será, o princípio da diferença, o instrumento que fundamentará a ideia de que os benefícios da distribuição desigual de talentos devem ser compartilhados para promover uma maior igualdade de oportunidades e melhorar a posição dos menos favorecidos. E, aqui, é possível visualizar o que se denominou de *força motriz* do princípio da diferença.

Defendeu-se, assim, que só se torna viável apreender a aplicabilidade social do princípio da diferença caso se visualize a sua base de sustentação na ideia, anti-meritocrática, dos talentos como um ativo social. Desta forma, a ideia de que a distribuição de talentos naturais se configura em um bem comum da sociedade por meio do princípio da diferença, funciona como um mecanismo que permite compreender a operacionalidade da sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação.

Esse é um ponto chave que se buscou defender ao longo do trabalho: a ideia de que a lógica anti-meritocrática rawlsiana (que perpassa pela questão dos talentos como ativo social) sustenta a concepção de uma sociedade compreendida como um sistema equitativo de cooperação e, essa teorização, mitiga a crítica macintyreana ao eu atomizado e abre caminho para um diálogo, acerca da sociabilidade, entre Rawls e MacIntyre.

Como visto na teoria de Rawls, o sujeito pode ser visualizado como autointeressado, o que significa que cada indivíduo busca alcançar os seus bens livremente escolhidos. No entanto, essa visão de autointeresse não implica em um sujeito

atomizado, ou seja, um indivíduo isolado e desconectado dos outros membros da sociedade. Rawls reconhece que os indivíduos são seres inseridos em um processo de sociabilidade e que, portanto, a vida em sociedade é fundamental para a realização das diversas concepções de bem. Assim, ao acordar que a distribuição de talentos se configura em um bem comum, os indivíduos passam a ter razões para cooperar e trabalhar juntos em busca de um bem-estar coletivo, inclusive, visualizando um bem comum: a sustentação das instituições justas e a garantia de justiça social, em conformidade com as instituições básicas.

A lógica anti-meritocrática de Rawls enfatiza, como visto, que os talentos são distribuídos de forma arbitrária e não dependem do mérito individual. Então, os indivíduos passam a reconhecer que esses talentos são parte de um bem comum compartilhado por todos. Essa perspectiva incentiva os indivíduos a considerarem o interesse e o bem-estar dos outros, promovendo a cooperação e a solidariedade.

Portanto, embora o sujeito em Rawls possa inicialmente ser visualizado como autointeressado, isso não significa que ele esteja isolado ou separado dos demais membros da sociedade e que não seja possível criar instituições básicas justas que promovam valores necessários à sociabilidade. O autointeresse, nesse contexto, não se confunde com a ideia de um eu atomizado. O autointeresse é compreendido como uma motivação individual para buscar o bem escolhido livremente, mas dentro de uma estrutura em que a cooperação, a solidariedade e o reconhecimento do bem comum são valorizados. Dessa forma, o sujeito pode participar ativamente de uma sociedade cooperativa e solidária, mesmo que busque seus próprios interesses, pois reconhece que o bem-estar de todos está interligado e depende da distribuição dos talentos como um bem comum.

Defendeu-se, durante o transcorrer do trabalho, por fim, que a ideia anti-meritocrática de Rawls, de que a distribuição de talentos se configura em um bem comum, pode ser compreendida como a base para uma ideia de sociabilidade baseada na cooperação, solidariedade, fraternidade e autorrespeito. A ideia de que os talentos são um bem comum incentiva a cooperação entre os indivíduos, - em vez da competição baseada apenas no mérito individual - buscando o desenvolvimento conjunto e a realização do potencial de todos. Isto é, a dinâmica anti-meritocrática viabiliza a *orquestra rawlsiana*, o que dialoga com a concepção macintyreana de desenvolvimento do indivíduo em comunidade.

Ao considerar os talentos como um bem comum, Rawls, também, enfatiza a importância da solidariedade. O filósofo estadunidense argumenta que a sociedade deve trabalhar para garantir que os talentos de cada pessoa sejam usados de maneira justa e equitativa, de modo a promover a melhoria de vida dos mais necessitados. Isso torna possível a ideia de reconhecer que o sucesso, e o progresso, do indivíduo estão interligados com o sucesso, e o progresso, da sociedade. Essa visão, inclusive, abre espaço para a existência de uma perspectiva fraterna em relação aos outros membros de uma sociedade bem-ordenada. Para Rawls, devemos reconhecer a interdependência e a igualdade básica de todas as pessoas, independentemente de seus talentos individuais. Essa interdependência, então, dialoga, estritamente, com a concepção do *animal racional e dependente* de MacIntyre.

Por fim, reconhecer os talentos como um bem comum, abre espaço para a busca da garantia de que todos tenham a oportunidade de alcançar sua concepção de bem e se respeitar como cidadãos iguais. Isso promove uma sociedade que valoriza a diversidade de habilidades e perspectivas, encorajando o respeito mútuo. Pois, a própria noção de autorrespeito traz, em si, a ideia de interdependência, já que a autoimagem depende de como o indivíduo é visto em sociedade, portanto, depende da sociabilidade, depende do outro. Mais uma vez, é possível ver o diálogo com o a concepção do *animal racional e dependente* de MacIntyre, que se torna um ser independente quando passa a ter noção de sua dependência do outro. Isto é, sua autoimagem depende da interação com o outro.

Assim, é possível visualizar o diálogo entre as concepções de sociabilidade do indivíduo entre os dois filósofos. MacIntyre enfatiza a importância das virtudes e da prática de uma vida comunitária. Ele argumenta que somos seres essencialmente sociais e que nossa realização individual está intrinsecamente ligada à nossa participação em uma comunidade. Nesse sentido, então, a perspectiva de Rawls sobre a distribuição de talentos como um bem comum dialoga com a visão de MacIntyre, pois ambos reconhecem a necessidade de uma sociabilidade fundamentada em relações cooperativas e solidárias. MacIntyre destaca a importância das virtudes, como a justiça, a generosidade e a cooperação, para uma vida em comunidade. Da mesma forma, Rawls enfatiza a importância de uma estrutura social que promova a cooperação e a solidariedade por meio da justa distribuição de recursos, e pela concepção dos talentos como um ativo social.

Portanto, defendeu-se a ideia de que o substrato teórico que permite a mitigação à crítica macintyreana do *eu atomizado* e, permite, também, o diálogo entre a concepção de sociabilidade dos dois filósofos, é a dinâmica anti-meritocrática visualizada na *teoria da justiça como equidade*.

Assim, como realizado no final do último capítulo, é possível estabelecer um diálogo entre os *conceitos* teóricos de Rawls e MacIntyre. Ao fazer isso, torna-se viável, então, visualizar os indivíduos como *animais racionais dependentes*, inseridos em uma dinâmica social que trabalha a ideia de distribuição dos talentos como um bem comum e que, por conta dessa concepção, necessitam das *virtudes* comunitárias-cooperativas para criar *instituições básicas* justas que viabilizam uma *sociedade bem-ordenada*.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**, Vol. 5, São Paulo: edições Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. ESão Paulo: Edipro, 2014.

_____. **Política**. Edição Bilingue. Lisboa: Vega, 1998.

AUDARD, Catherine. **La démocratie et la raison**: actualité de John Rawls. Paris: Bernard Grasset, 2019.

_____. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In: **RAWLS, John. Justiça e democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARBOSA, Livia. **Igualdade e meritocracia**: a ética do desempenho nas sociedades modernas. 3. ed . Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

BATISTA NETO, Antonio Leopoldo. **A teoria das tradições de pesquisa de Alasdair MacIntyre contra o universalismo iluminista, o relativismo e o perspectivismo**. Porto Alegre, 2019. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.2.33574> > Acesso em: 07 de março. 2023.

BENVINDA, Nalfran Modesto, **Alasdair MacIntyre e Tomás de Aquino**: a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo pensamento cristão. 2017. 130f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda**: Razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4. ed. Brasília, D.F.: UnB, 1997.

_____. **O Futuro da Democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e estado na filosofia política moderna**. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOTELHO, Catarina Santos. **Os direitos sociais em tempos de crise ou visitar as normas programáticas**. Coimbra: Almedina, 2015.

BRUGNERA, Nedilso Lauro, **Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre**. 2015. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

BUONO, Roger, **Tipologia e uso dos pronomes independentes na língua lakota**. 2017. 143f. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. Coimbra: Almedina, 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013.

_____. **Política de quem? Qual comunidade?**. Revista Síntese, v. 41, n. 131, Belo Horizonte, 2014.

_____. **A Antropologia dos Animais Racionais Dependentes**. Teresina, 2010. Disponível em < <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/520/513> .> Acesso em: 15 de mar.2023.

_____. **Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre**. Revista Ethic@ - Florianópolis, v. 6, n. 4 p. 17- 30 Ago. 2007, p. 18.

_____. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. IN: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.287-310.

_____. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.

_____. **Alasdair MacIntyre e a Ética Nietschiana: apontamentos para uma reflexão crítica**. Pelotas, 2010. Disponível em < <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8755/5789> .> Acesso em: 10 de mar.2023.

CASAL, Paula. **Why Sufficiently Is Not Enough**. In: **Ethics**, 117(2), pp.296-326. Chicago, 2007. Disponível em < <https://doi.org/10.1086/510692> > Acesso em: 22 de fev. 2023.

COITINHO, Denis. **Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Entendendo o equilíbrio reflexivo**, 19/10/2021. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/denis-coitinho-equilibrio-reflexivo/>> Acesso em 30/01/2023.

COSTA, Jardel de Carvalho. **A Crítica ao Liberalismo na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2010. 143f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2010.

DANIELS, Norman. Merit and meritocracy. In: DANIELS, Norman (Org.). **Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice**. Cambridge, 1995. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1377434/?page=1>> Acesso em: 11 de fev. 2023.

DE OLIVEIRA, Nythamar H. Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. **Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 2007.

_____. **A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

EDMUNDSON, William. **John Rawls: reticent socialist**. New York: Cambridge University Press, 2017.

EHRENREICH, Barbara. **Miséria à Americana**. Rio de Janeiro: RECORD, 2004.

FEIBENRG, Joel. **Doing and deserving: essays in the theory of responsibility**. Princeton University Press: Princeton, 1970.

_____. **Filosofia social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, Samuel Richard. **Iliberal libertarians: why libertarianism is not a liberal view**. *Philosophy and Public Affairs*, v. 30, n. 2, p. 105–151, 2002. 133

_____. **Rawls**. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 2016.

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

GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. **Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2018.

_____. **Tradição, Tomismo e Teísmo na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre**. Pelotas, 2018. Disponível em <
<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8755/5789>>
 Acesso em: 10 de mar.2023.

HAEBERLIN, Martín. **Uma teoria do interesse público**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ícone editora, 2008.

HOBBS, Eric John. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Rebeldes primitivos: Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

_____. **A Era do Capital: 1848-1875**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2021.

_____. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2021.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado**. Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O que é a justiça?** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2019.

HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G. Virtue Ethics. In: ZALTA, E. N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. in: **Textos selecionados de filosofia das virtudes**. Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

IZQUIERDO, David Lorenzo. **Comunitarismo contra Individualismo: Una Revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre**. Aranzadi, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilíngue. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. **O estado do bem-estar social na idade da razão: a reinvenção do estado social no mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

KUHN, Thomas C. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

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

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

LOVETT, Frank. **Uma teoria da justiça, de John Rawls**. Porto Alegre: Penso, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo sobre a teoria moral**. Campinas: Vide Editorial, 2021.

_____. **Ética nos Conflitos da Modernidade: Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa**. Brasília: DevEnir, 2022. v. 01.

_____. **Ética nos Conflitos da Modernidade: Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa**. Brasília: DevEnir, 2022. v. 02.

_____. ¿Qué separa a la filosofía moral y a la praxis social contemporáneas? In: **Las Tareas de la Filosofía: Ensayos Escogidos I**. Granada: Nuevo Início, 2011.

_____. **Marxismo y cristianismo**. Granada: Nuevo Início, 2007.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. 4ed. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **Animales racionales y dependientes**. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós, 2001b.

_____. **Las tareas de la filosofía**. Ensayos escogidos I. Granada: Nuevo Início, 2001c.

MARKOVITS, Daniel. **A cilada da meritocracia: Como um mito fundamental da sociedade alimenta a desigualdade, destrói a classe média e consome a elite**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 1998.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MERQUIOR, Jose Guilherme. **O argumento liberal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

MOCELLIN, Silvia. **Ripartire dalla “vita buona”**: La lezione aristotelica in Alasdair, Martha Nussbaum e Amartya Sen. Padova: Editrice Università di Padova, 2006.

_____. **O liberalismo - antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

NAGEL, Thomas. **Igualdade Y Parcialidade**: Bases Éticas De La Teoria Política. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones S A, 2006.

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

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da Justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Editora WMF Matins Fontes Ltda, 2020.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Um ensaio sobre o liberalismo político de John Rawls**: construtivismo político e razão pública. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais. Vitória, n. 7, p. 81-96, jan./jun. 2010.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em < <https://www.unicef.org> Acesso em: 17 de fev. 2023.

PEREIRA, António Manuel Fernandes, **Dependência e racionalidade**: um olhar de Alasdair MacIntyre sobre a ética contemporânea. 2021. 73f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2021.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2000.

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

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

RAMOS, César A. **A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls**. IN: FELIPE, Sônia T. Justiça como Equidade, Florianópolis: Insular, 1997. p. 231-243.

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

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

_____. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

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

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Editora WMF Martisn Fontes, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

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

_____. **O Liberalismo e os Limites da Justiça**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1986.

_____. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1986.

SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade (da pessoa) humana, mínimo existencial e justiça constitucional: algumas aproximações e desafios**. Florianópolis, 2013. Disponível em < <https://revistadocejur.tjsc.jus.br/cejur/article/view/24> > Acesso em: 14 de fev. 2023.

_____. **Dignidade (da pessoa) Humana e os Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

_____. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

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

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

SILVEIRA, Denis Coitinho. "A Reinterpretação Contemporânea da Ética Aristotélica das Virtudes". In: HOBUSS, Joao. (Org.). **Ética das Virtudes**. 1ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, v. 1, p. 215-237.

TAYLOR, Charles. **A Ética da Autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

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

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

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

WALZER, Michael. **Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC Editora S.A, 1982.

WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito.** Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls.** *Éthic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

_____. **O Neocontratualismo de Rawls.** Porto Alegre, 2015. Disponível em <<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2015.161.05>> Acesso em: 16 de jan. 2023.

_____. **Fundamentação Moral do Liberalismo Político de Rawls.** *Éthic@*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 398-417, Dez. 2016.

YOUNG, Michael. **The rise of the meritocracy.** New Jersey: Transaction Publishers , 1994.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br