

RAWLS ELIMINA O MÉRITO E LEGITIMA OS *FREE-RIDERS*?

Steven S. Gouveia

*Licenciado em Filosofia pela Universidade do Minho,
candidato de Doutoramento em Filosofia da Mente pela Universidade do Minho.
stevensequeira92@hotmail.com*

A obra do filósofo político John Rawls deu origem a uma reflexão inspiradora e inovadora no pensamento de vários problemas da sociedade. Actualizando o método do contrato social, apurado com a sapiência kantiana, o projecto rawlsiano começou, inicialmente, por estipular os grandes princípios que uma sociedade justa deveria adoptar. Começando pela análise da (pré)distribuição da riqueza e oportunidades, a sua obra prima *Uma Teoria da Justiça* veio a ser aplicada a muitos outros problemas igualmente importantes e relevantes. Neste artigo, procurarei aplicar as conclusões rawlsianas a dois problemas contemporâneas: a meritocracia e a existência dos free-riders.

Palavras-Chave: Princípios da Justiça. John Rawls. *free-riders*. Meritocracia. Lotarias.

Numa das obras-primas do cinema mundial, *A Quimera do Ouro*, Charles Chaplin aborda, satiricamente, o contraste entre o rico e o pobre, o último caracterizado de forma brilhante. Veja-se a cena em que a personagem interpretada por Chaplin e Big Jim se encontram na cabana, em plena tempestade, e têm a brilhante ideia de, para satisfazer o apetite, cozinhar um belo de um sapato. Mas esta interpretação seria demasiada simplória para o que Chaplin procurava da cena: a sua profundidade é bem maior. A qualidade da cena está na representação da miséria com um contraste visual constante entre uma refeição do rico e do pobre: a maneira elegante com que se senta à mesa e trincha, literalmente, o sapato; os cordões do sapato são tratados como esparguete; os pregos como se fossem ossos de galinha – a genialidade está em apresentar a semelhança formal de elementos tão diferentes. (Cf. Arnheim, 1957: 116) É, de maneira semelhante, o que o filósofo político John Rawls procurará elaborar, tendo como objecto a sociedade: procurar nas diferenças as semelhanças que levarão a um acordo e consenso justos.

Se desconhecesse que posição ocuparia na sociedade, que tipo de sociedade escolheria? Se não soubesse que características naturais possuiria, nem em que parte do mundo ficaria a viver, com que princípios fundaria essa sociedade? A obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls procura responder a estas questões, postulando os princípios que tornariam essa sociedade justa e equitativa, isto se fosse elaborada por alguém razoável e racional. Para tal, Rawls irá apresentar o leitor com uma *thought experiment*, a Posição Original, que irá fornecer as condições ideais para uma escolha racional e razoável dos primeiros princípios.

Este ensaio servirá para, primeiramente, apresentar de forma genérica, os principais argumentos a favor da Justiça como Equidade, defendida por Rawls. Depois de construídas as teses rawlsianas, iremos apresentar uma questão, que serve de título a este ensaio: Rawls elimina o mérito e torna legítimos os *free-riders*?

Esta questão torna-se pertinente devido aos princípios postulados por Rawls poderem (ou não - essa é a grande questão que irá ser aqui analisada) sustentar a existência de *free-riders* e a desvalorização do mérito face a uma equidade social exigida para que esta seja justa.

Teoria da Justiça: contexto e circunstâncias

Antes de apresentarmos os pormenores da teoria rawlsiana da “justiça como equidade”, queremos compreender porque é que a Teoria da Justiça¹ aparece historicamente e perceber que paradigma vem criticar e tentar superar.

O pano de fundo onde surgirá a Teoria de Justiça de Rawls é a América dos anos sessenta e setenta: devido à guerra no Vietname surgem problemas sociais que colocam em questão a base dos alicerces que a revolução americana tinha ditado. Irá emergir o feminismo, a luta de género, a homossexualidade, ou seja, um contexto

¹ Jacques Bidet enuncia uma breve síntese das circunstâncias filosóficas e políticas que influenciaram Rawls: “La conceptualité rawlsienne fait interférer et travailler ensemble une étique anglo-saxonne, où Hume et Mill occupent une place de choix, une épistémologie marquée para l’individualisme méthodologique et l’économie néo-classique, une conception métaphysique de la personne qui se réclame de Kant, des idéaux politiques inspirés du libéralisme et des préoccupations sociales héritées du socialisme. Mais on ne saurait apprécier l’intervention de Rawls si on ne la réfère pas en meme temps au context d’une Amérique où les questions juridiques occupent depuis l’origine une place privilégiée dans l’espace public, et plus spécifiquement au climat social et politique des années soixante, celles des luttes pour les droits civiques, et de l’essor du *Welfare State*, où s’affirme, serait-ce sous une forme atténuée, l’idée social-démocrate. (Bidet, 1995: 8)

multicultural e multirreligioso. A base da filosofia política será encontrar uma ligação entre todos os modos diferentes de vida.

O paradigma liberal igualitário contemporâneo irá surgir como reacção ao utilitarismo político e económico. O utilitarismo caracteriza-se por ser uma abordagem ética que procura no juízo moral a avaliação aritmética da felicidade². Temos, entre os defensores desta teoria ética Jeremy Bentham, Jonh Stuart Mill e Henry Sidgwick, que optaram por uma concepção de bem claramente hedonista³, conhecidos por “utilitaristas clássicos”. Para Mill, devemos julgar as acções moralmente somente em função das suas consequências. O que interessa na avaliação dessas consequências⁴ é apenas a quantidade (e qualidade) de felicidade criada, tudo o resto é irrelevante. O utilitarismo é, sintetizando, um welfarismo⁵ consequencialista⁶ maximizante. Ora, este tipo de teoria moral está claramente em conflito com as ideias de justiça, pois será, por exemplo, moralmente correcto condenar um inocente para salvar cem pessoas: são os próprios direitos individuais, desde a Revolução Francesa postulados que ficam em causa. Além disso, o utilitarismo apresenta-se como sendo demasiado exigente e super-rogoratório: esta ética exige a subordinação de tudo à promoção imparcial do bem-estar geral.

Os Estados Unidos da América encontravam-se alicerçados neste utilitarismo político. A “justiça como equidade” procurará criar uma alternativa ao modelo ético-político utilitarista⁷. Como vimos, as consequências desta teoria são desastrosas. Contudo, a que mais impressionava Rawls é a ideia que o utilitarismo legitima o sacrifício das minorias em prol da maior felicidade para o maior número:

² Bentham defendeu que os melhores prazeres são os mais intensos e prolongados; Stuart Mill reivindicou essa posição e postulou que certos prazeres (os estéticos ou intelectuais, que decorrem das nossas faculdades superiores) são mais valiosos do que prazeres de carácter inferior.

³ O que é melhor para um indivíduo é apenas a existência de uma vida rica em prazeres e pobre em dor.

⁴ A felicidade de cada indivíduo conta da mesma maneira (este ponto levanta o problema das relações pessoais: esta teoria exige imparcialidade até com a família). De notar que, entre os utilitaristas, há várias concepções de bem-estar. (Cf. Rosas, 2014: 16-19)

⁵ Robert Nozick vai criticar esta concepção através de uma experiência mental interessante: se houvesse uma máquina de experiências, capaz de nos dar uma vasta quantidade de prazeres, se os hedonistas tivessem razão, seria até irracional recusar viver ligado toda a vida a essa máquina. Contudo, Nozick aponta que teríamos muitas razões para recusarmos tal ligação, pois queremos realmente fazer algo, e não apenas ter a experiência de fazer algo, queremos ter acesso à verdadeira realidade, e não à realidade que a máquina geraria. (Cf. Nozick, 2009: 74-77)

⁶ Também neste ponto os utilitaristas divergem entre o consequencialismo dos actos, que defende a aplicação directa do padrão consequencialista a actos particulares, e o consequencialismo das regras, que defende a aplicação directa desse padrão a conjuntos de regras ou códigos morais, mas não a actos particulares.

⁷ Para este modelo utilitarista, as convicções sobre a prioridade da justiça são consideradas como uma mera ilusão social útil.

estamos perante o Coliseu Romano, onde centenas de pessoas alcançam o bem-estar em detrimento da luta até à morte de meia-dúzia de escravos gladiadores.

Para Rawls, a virtude social da justiça e dos direitos individuais não podem ser baseados em negociações somente pelo cálculo superficial das consequências⁸ para um maior bem-estar agregado:

Cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, a qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos sejam compensados pelas vantagens usufruídas por um maior número. (...) os direitos garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais. (Rawls, 1993: 27)

Retira-se daqui que nenhum aumento do bem-estar pode justificar ou legitimar a suspensão ou diminuição das liberdades e dos direitos que são assegurados pela justiça.

De acordo com esta teoria, se uma acção maximiza a felicidade, não importa como ela será distribuída. Diferenças substanciais entre ricos e pobres parecem em princípio justificadas. Mas, empiricamente, o utilitarismo elege uma distribuição mais igual: se uma família ganha dez mil euros por mês e outra apenas quinhentos euros por mês, o bem-estar da primeira família não irá diminuir drasticamente se quinhentos euros forem transferidos para a segunda família. Contudo, o bem-estar desta última aumentará substancialmente. Isto acontece, pois, a partir de certa altura a utilidade marginal do

⁸ Um problema que detectamos nas concepções consequencialistas em geral é perceber, afinal, até quando é que as consequências valem para a avaliação moral. Se não houver um limite, um consequencialista poderá até defender a legitimidade moral da 2ª Guerra Mundial. Vejamos: é verdade que milhares de indivíduos inocentes (ou não) encontraram a morte; é também verdade que a perseguição dos alemães nazis a grupos específicos (principalmente os judeus) parece ser indefensável, moralmente. Contudo, um consequencialista pode argumentar que durante a guerra, os avanços tecnológicos que ocorreram (obviamente que foram devido a necessidades bélicas – melhorar estruturas, tornar mais eficientes certos armamentos e defesas, entre outros) foram de tal modo importantes para a sociedade do pós-guerra que isso, de certa forma, “lava as mãos” dos actos cometidos em guerra. Afinal, a maior parte dos engenheiros, arquitectos e cientistas, com o final do confronto, transferiram-se para os Estados Unidos da América, para empresas como a NASA, onde desenvolveram algumas das tecnologias que, devido à pressão bélica, não puderam ser investigadas durante o período de guerra, mas que viriam a transformar para sempre o mundo. Veja-se o particular caso de Wernher von Braun, que durante o regime nazi desenvolveu um míssil (o V-2) impressionante para a época, usado pelo regime para atacar Londres e Paris, viria a ser transferido para os EUA e a liderar a equipa de engenheiros (Apollo 11) que pousaria o Homem, pela primeira vez, na superfície lunar.

dinheiro diminui à medida que este aumenta⁹. Esta ideia parece ponderada e justa, mas deixa Rawls insatisfeito, isto porque ainda que assumamos que o utilitarismo¹⁰ nos orienta a juízos correctos acerca da igualdade, Rawls assume que esta concepção pratica o erro de não atribuir valor intrínseco à igualdade, mas apenas valor instrumental. Ou seja, a igualdade não é boa em si, mas é boa apenas porque produz a maior felicidade total.

De notar, para concluir, que a “justiça como equidade” é claramente deontológica e bastante influenciada por Kant¹¹. Aliás, é o próprio Rawls¹² que postula que tudo o que está a defender já se encontra, de certa maneira, na tradição contratualista, nomeadamente em Kant e Rousseau:

Kant defende, em minha opinião, que uma pessoa age de modo autónomo quando os princípios que regem a sua acção são por ele escolhidos como a melhor expressão possível da sua natureza enquanto ser racional livre e igual. Os princípios como base nos quais ele age não são adoptados devido à sua posição social ou qualidades naturais, nem tendo em vista a espécie particular da sociedade em que vive, nem os objectos específicos que deseja. Agir de acordo com estes princípios é agir de modo heterónimo. Ora, o véu da ignorância priva as pessoas na posição original dos conhecimentos que lhes permitiriam escolher princípios heterónomos. (...) Os princípios de justiça constituem também imperativos categóricos no sentido empregue por Kant (*Idem*, 204)

Rawls afirmará, até, que a sua teoria é apenas uma actualização contratualista neo-kantiana do contratualismo clássico.

⁹ Chama-se "utilidade marginal" ao benefício comparativo que se obtém de algo, por oposição ao benefício bruto: se encontrarmos uma nota de cem euros, esse acontecimento representará menos benefício para quem ganha dez mil euros por mês do que para quem ganha apenas quinhentos euros por mês.

¹⁰ Segundo Samuel Scheffler, além da crítica utilitarista, é interessante analisar os pontos que Nozick e Sandel apontam na teoria rawlsiana como sendo similares a algumas concepções utilitaristas. (Cf. Freeman, 2003: 428-452)

¹¹ Para uma visão mais pormenorizada das visões kantianas impregnadas na Teoria da Justiça, ver Rawls, 1993: 203-208.

¹² Para Rawls, a filosofia política possui quatro papéis: 1) possui um papel prático que decorre de divisão política e a necessidade de resolver um problema particular, procurando um consenso; 2) possui uma função de dar orientação: a ideia é que pertence à razão e à reflexão (a teórica e a prática) orientar-nos no espaço (conceptual) e considerar todos os fins possíveis, sejam associativos e individuais, políticos e sociais; 3) possui um papel de reconciliação: a filosofia política permite-nos compreender a racionalidade das instituições formadas ao longo do tempo – podemos aceitá-las positivamente e não resignarmo-nos a elas; e finalmente 4) a filosofia política possui o papel de articular uma utopia realista: deve-se conjugar uma visão ideal de justiça mas tendo em atenção a realidade histórica e estar atento aos limites práticos da aplicação desse ideal à sociedade. (Cf. Rawls, 2001: 1-4)

Teoria da Justiça: Breve Síntese

Existem, neste momento, crianças esfomeadas a percorrer dezenas de quilómetros, descalças, num caldo deserto, para consumirem um pequeno copo de água e terem acesso a uma mão de arroz. Existem, neste preciso momento, crianças vendidas a troco de um punhado de moedas de ouro. Neste exacto momento, estão milhares de homens, como nós, a lutar pela segurança dos seus filhos, pelo acesso à educação básica e à liberdade. As situações acima descritas possuem, entre outras coisas, algo em comum: a nossa intuição diz-nos que estas situações são moralmente insustentáveis. Ora, como poderíamos resolver estes e outros problemas? Que tipo de princípios teria de existir para que a sociedade fosse, realmente, justa¹³?

Em Teoria da Justiça, Rawls pretende responder a uma questão que pode ser formulada do seguinte modo:

partindo da ideia de sociedade como um sistema de cooperação – mas também de conflito – entre indivíduos iguais e livres, quais são os princípios da justiça que podem estabelecer um adequado equilíbrio quanto às reivindicações respeitantes às vantagens e encargos dessa cooperação, quer em termos de direitos e liberdades básicas, quer ainda em matéria económica e social? Por outras palavras: o que é uma sociedade justa de pessoas livres e iguais? (Espada/Rosas, 2004: 87-88)

O grande problema para Rawls (que ele próprio via a acontecer nos Estados Unidos da América nos anos sessenta e setenta) torna-se perceber como é que uma sociedade pode ser justa e estável com cidadãos livres e iguais¹⁴ mas, simultaneamente, divididos nas suas doutrinas morais, filosóficas e religiosas. (Cf. Rawls, 1996: 15-16).

Imagine um exercício hipotético onde o leitor ocupa o lugar de fundação da sociedade e onde pode escolher, ao pormenor, que princípios irão dirigir o

¹³ O conceito de justo possui limites formais: 1) os princípios devem ser gerais; 2) os princípios devem ser de aplicação universal (devem aplicar-se a cada um enquanto pessoa moral – estamos, portanto, perante a influência kantiana da formulação do imperativo categórico); 3) uma terceira condição é a da publicidade: a concepção de justiça é pública – as partes avaliam as concepções da justiça como constituições morais para a vida social publicamente reconhecidas e plenamente eficazes; 4) uma quarta condição à concepção de justo é que ela deve impor uma relação de ordem às pretensões em conflito – a ordenação deve, em geral, ser transitiva; e 5) a última condição é a do carácter definitivo dos princípios: as partes devem considerar o sistema de princípios como a instância suprema da razão prática. (Cf. Rawls, 1993: 117-119)

¹⁴ A igualdade é vista como uma propriedade natural que qualifica os cidadãos como sujeitos morais. Ela é uma propriedade de base, atribuídos a todos os indivíduos que são cidadãos. Percebe-se claramente esta concepção com Thomas Hobbes: este encara a força corporal de forma alternada entre os indivíduos, mas os que a possuem em menor grau terão a astúcia mais desenvolvida capaz de igualizá-los. (Cf. Rosas, 2014: 39)

funcionamento do mundo. Nesta posição, irá escolher a distribuição da riqueza, das oportunidades de acesso ao trabalho e ao ensino, a repartição dos bens sociais primários¹⁵, a liberdade, a segurança e a saúde.

Contudo, durante a escolha que iríamos concretizar, poderíamos ser influenciados por diversos factores: pela nossa profissão, orientação sexual, pelo nosso estatuto social, e por diante. Para evitar que a nossa¹⁶ escolha seja afectada pelos nossos preconceitos, Rawls pede-nos que imaginemos uma experiência mental, uma situação hipotética, cujos factos particulares sobre a existência de cada um estariam encobertos por um véu da ignorância. Estamos, neste momento, em condições de efectuar uma escolha legítima, isto porque desconhecemos a nossa posição na sociedade, o nosso sexo, o nosso emprego, onde vivemos ou se somos depressivos ou alegres. Todavia, ao mesmo tempo, conhecemos as leis económicas, as leis da psicologia humana, as bases da organização social, ou seja, os factos gerais da sociedade humana. Esta é, então, a Posição Original¹⁷.

Ora, estando nós nesta posição fundadora, que critérios iríamos adoptar? Para Rawls, estes princípios seriam racionais e justos. Todos os indivíduos, nesta posição original, escolheriam e concordariam princípios racionais (não seriam controversos mas aceites por todos – isto porque o que nos distingue está excluído do factor de decisão). Aos princípios que emergem da Posição Original, Rawls dá o nome de “justiça como equidade”, pois chegámos a eles através de um processo racional, limpo e imparcial. Nasceram, então, os dois princípios-bases da teoria rawlsiana: o primeiro princípio, da Liberdade, e o segundo princípio (que se divide em dois), da Igualdade de Oportunidade e da Diferença.

¹⁵ Os bens sociais primários são as liberdades e imunidades, as oportunidades e poderes, a riqueza e o rendimento e, por último, as bases sociais do respeito próprio. As liberdades básicas dão-nos protecção das várias escolhas que fazemos ao longo da vida. As oportunidades dão-nos o poder efectivo de realizar essas escolhas. A riqueza, juntamente com os rendimentos, permite dar maior valor às nossas escolhas. As bases sociais do respeito próprio são de uma espécie diferente. O respeito que cada um tem por si e pela vida que escolheu depende da possibilidade real de desenvolver as suas escolhas e do facto de elas serem reconhecidas pelos outros. Assim, o respeito próprio só é possível se os bens sociais primários estiverem correctamente distribuídos.

¹⁶ As partes são dotadas de racionalidade instrumental e velam pelos seus interesses; a razoabilidade não é directamente característico das partes, mas está presente na posição original devido às restrições à parcialidade que o véu da ignorância coloca. (Cf. Espada/Rosas, 2004: 97)

¹⁷ A ideia de posição original é apenas instrumental e é inspirada pelo imaginário contratualista mas, diferentemente de outras versões da teoria do contrato social, tem um carácter hipotético. Sendo contrafactual, a ideia de posição original não existe de facto na sociedade, nem explícito nem implicitamente, mas funciona como um dispositivo de representação para os cidadãos de uma sociedade democrática, onde existe divisão em relação à justiça. (Cf. *Idem*, 96)

O Princípio da Liberdade irá afirmar que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras” (Rawls, 1993: 68), isto é, ao escolher, na posição original e sustentada pelo véu da ignorância, uma pessoa racional desejaria que todos os membros constituintes dessa sociedade possuíssem o mesmo direito às liberdades essenciais¹⁸, pois se escolhesse o contrário (por exemplo: apenas uma minoria de indivíduos possuiria o direito às liberdades essenciais), a pessoa poderia, depois de retirado o véu, coincidir na maioria das pessoas e ser vítima de discriminação ou de escravatura. Seja qual for a liberdade em causa (a liberdade de consciência, da crença secular ou religiosa, de expressão, entre outras), é uma liberdade essencial em que o Estado não tem justificação para a sua limitação. Apenas quando as nossas acções ameaçam a liberdade de outrem é que se torna justificável a intervenção do Estado, pois a nossa liberdade torna-se incompatível com a liberdade idêntica para os outros. Será o Direito que irá garantir as diversas liberdades a cada membro da sociedade.

De notar que os princípios escolhidos racionalmente são ordenados lexicalmente, isto é, eles apresentam uma ordem hierárquica de forma a que o primeiro princípio tenha que ser sempre contemplado antes de o segundo princípio ser considerado. Este princípio à liberdade igual é, portanto, o princípio essencial na teoria rawlsiana e possui sempre prioridade perante os que se seguem.

O segundo princípio de Rawls¹⁹, que está relacionado com a distribuição justa dos bens essenciais, desdobra-se em dois princípios: o princípio da Igualdade de Oportunidade e o princípio da Diferença. O primeiro afirma que as desigualdades sociais e económicas associadas a certos cargos ou trabalhos só poderão existir se o acesso a esses cargos ou trabalhos estiver disponível para todos, ou seja, se houver igualdade de oportunidades. Está implícito, neste princípio, o proporcionar da educação para que todos desenvolvam os seus talentos naturais.

Rawls nota que existe uma lotaria social, isto é, a posição em que cada um nasce é uma autêntica lotaria, os factores que nos condicionam são meramente

¹⁸ As liberdades básicas a que Rawls se refere: a liberdade política (direito de votar e ocupar uma função pública), a liberdade de expressão e de reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proibição da opressão psicológica e da agressão física (direito à integridade pessoal); o direito à propriedade privada e à protecção face à detenção e à prisão arbitrárias, de acordo com o princípio do domínio da lei (rule of law). (Cf. Rawls, 1993: 68).

¹⁹ Podemos dividir o projecto de Rawls em três elementos: 1) a definição das circunstâncias nas quais se realizará o acordo hipotético; 2) que princípios seriam escolhidos nessas circunstâncias; e 3) a afirmação de que aqueles princípios de justiça são correctos, pelo menos para regimes democráticos modernos. (Cf. Wolff, 2004: 222)

arbitrários. As condições sociais do nosso nascimento são, portanto, moralmente discricionárias, o que significa que não temos qualquer responsabilidade pela posição ou condição em que nascemos. Por tudo isto, não faz sentido que uns tenham o ponto de partida mais adiantado que outros. Logo, deve rectificar-se os pontos de partida dessa lotaria social. Ou seja, não basta as carreiras abertas às competências, mas é necessário uma igualdade de oportunidades em sentido equitativo: uma igualdade que elimina a discriminação em relação ao contexto social e económico.

Este princípio apresenta prioridade lexical perante a outra parte do segundo princípio: o da Diferença²⁰. Este sub-princípio do segundo princípio sustem que quaisquer desigualdades económicas ou sociais existentes devem somente ser legítimas se trouxerem maiores benefícios aos mais desfavorecidos da sociedade. Estamos perante a lei do ‘maximin’, que significa maximizar o mínimo, ou seja, escolher a opção que possibilita a melhor solução no pior dos casos. Ou seja, esta estratégia serve para minimizar os riscos mais graves.²¹ O princípio da Diferença²² indemniza os indivíduos pelos factores arbitrários consequentes da lotaria natural. Rawls atenta que os indivíduos possuem distintos talentos que são desigualmente remunerados pelo mercado. Nenhuma forma de igualdade de oportunidades equitativa, por mais aprimorada que seja, possibilita a rectificação total dessa lotaria natural. Por conseguinte, os indivíduos desfavorecidos ao nível dos seus dotes naturais, por não serem moralmente responsáveis por essa desvantagem, devem ser compensados por um esquema de transferências que realize na prática o princípio da Diferença, permitindo assim a manutenção de um mínimo social sustentável.

²⁰ O princípio da Diferença deve ser distinguido do princípio da Eficiência (ou de Pareto), segundo o qual uma distribuição de algo (neste caso, riqueza e rendimentos) é eficiente sempre que alguém fica melhor sem que ninguém fique pior. Este princípio não especifica qualquer padrão distributivo e é essa a sua carência. (Cf. Espada/Rosas, 2004: 94)

²¹ Imagine-se a seguinte situação: num caso, temos uma sociedade onde a maioria das pessoas auferem salários elevados, mas dez por cento da população ganha muito pouco e encontra-se no limiar da pobreza; noutra situação, apesar do nível médio de vida ser mais baixo, os dez por cento da população em pior condição possui um razoável nível de vida. Este exemplo é a aplicação da estratégia *maximin* postulada por Rawls na segunda parte do segundo princípio.

²² O princípio da Diferença exige que se crie ao nível da estrutura básica as condições para que as diferenças de riqueza e rendimento (que são benéficas enquanto sistema de incentivo) sejam usadas para maximizar as expectativas dos mais desfavorecidos, isto porque os factores da lotaria natural (inteligência, a saúde física e psíquica, as habilidades e talentos especiais, entre outros) são totalmente arbitrários. Daí não bastar a igualdade equitativa de oportunidades, mas ser necessário uma rectificação distributiva. (Cf. *Ibidem*)

À questão que Rawls pretende responder em Teoria da Justiça²³, poderemos agora dar uma resposta possível: uma sociedade justa e livre, mas dividida nas amplas doutrinas religiosas, morais e filosóficas, será possível se a concepção pública de justiça²⁴ (nesta caso, justiça como equidade) restrita ao domínio político seja o foco de assentimento de sobreposição entre as variadas doutrinas, sendo esse assentimento sustentado pelo exercício compatível da razão pública.²⁵ (Cf. Espada/Rosas, 2004: 103)

Meritocracia: Teoria da Justiça a favor ou contra?

Iremos, agora, aplicar a filosofia de Rawls à primeira parte da questão que dá título a este ensaio: esta teoria da justiça como equidade elimina a meritocracia²⁶?

O argumento por detrás da ideia de que o mérito deve ser o factor fundamental na distribuição da riqueza²⁷ é considerado, de certa forma, intuitivo: quem é mais inteligente, quem mais trabalha e mais se esforça para alcançar certos objectivos, deve depois ser compensado por isso. Veja-se, por exemplo, o acesso a universidades de topo. Quem deve frequentá-las? Que estudantes devem as universidades aceitar? A resposta é imediata: aqueles que demonstraram melhor trabalho, mais capacidade de esforço, mais ambição para alcançar aquele difícil lugar. Merecem²⁸, moralmente

²³ Para compreender a que tipo de esquema político a teoria de Rawls conduz, ver Espada/Rosas, 2004: 98-100 e Rawls, 1993: 21-23.

²⁴ A Justiça enquanto processo é normalmente dividida em: 1) justiça processual perfeita – possuímos um critério para determinar se o resultado é ou não justo, bem como um procedimento que nos conduzirá necessariamente a esse resultado; 2) justiça processual imperfeita – possuímos o critério para avaliar o resultado, mas sem um procedimento o que nos leve necessariamente a esse resultado; e 3) justiça processual pura – havendo impossibilidade de um critério independente para avaliar o resultado, possuímos um procedimento que necessariamente nos assegura um resultado justo. A este último tipo de justiça que Rawls pretende implementar (Cf. Moura, 1996: 782)

²⁵ A razão pública é o modo como uma sociedade pensa e se exprime quanto aos elementos essenciais da constituição e às questões de justiça. Possui um domínio limitado e deve evitar o recurso a argumentos abrangentes e não estritamente políticos, de modo a contribuir para a estabilidade que um consenso de sobreposição propicia numa sociedade pluralista. (Cf. Espada/Rosas, 2004:102)

²⁶ Entendo por meritocracia o sistema de justiça distributiva que oferece mais e melhores condições a quem possuir talentos e características valorizadas pela sociedade (veja-se, por exemplo, a inteligência, a capacidade de trabalho e esforço ou a beleza). Curiosamente, a palavra foi cunhada por Michael Young, apresentada em *The Rise of the Meritocracy* (1958), com uma conotação satírica e negativa, (cf. Young, 2001) mas é actualmente usada com carácter positivo.

²⁷ Possui um sentido amplo: abrange-se o acesso a cargos importantes, à boa educação, à propriedade privada, entre outros.

²⁸ Para Michael Walzer, o conceito de merecimento é conceptualmente obscuro para ser utilizado como critério pluarista: “Pode imaginar um único agente neutral, distribuindo recompensas e punições, infinitamente sensível a todas as formas de merecimento individual. Nesse caso, o processo distributivo encontrar-se-ia efectivamente centralizado, mas os resultados seriam imprevisíveis e diversos. Não haveria qualquer bem predominante. Nenhum x seria alguma vez distribuído sem se ter em conta o seu

falando, aqueles lugares quem mais lutou por isso. O sistema político deverá, portanto, recompensar o esforço (considerando este esforço produtivo e eficiente para a sociedade em geral). Este é um sistema que, à primeira vista, parece ser moralmente justo e até eficaz.

Contudo, Rawls discorda claramente dele. Seguindo o exemplo, os melhores estudantes que conseguiram entrar nas melhores universidades, pelo seu árduo trabalho e pela sua invejável inteligência, talvez não tenham qualquer mérito por isso. Vejamos: esses estudantes apenas conseguiram tais resultados porque tiveram, desde cedo, acesso a educação privilegiada, uma família com capacidade financeira para sustentar os melhores sistemas de educação onde puderam desenvolver as suas capacidades naturais.²⁹

Para Rawls, a distribuição de rendas, riqueza e oportunidades não se deve basear em factores pelos quais ninguém pode reclamar crédito. Os factores apontados são, do ponto de vista moral, absolutamente arbitrários. Na aristocracia feudal, por exemplo, o único factor que valia para determinar uma vida boa era o nascimento: se tivéssemos a sorte de nascer numa família nobre, iríamos possuir riquezas e oportunidades; se tivéssemos o azar de nascer numa família de camponeses, passaríamos o resto da vida num trabalho árduo recebendo apenas em troca a sobrevivência (e talvez nem isso).

O que importa retirar daqui é a arbitrariedade do factor que distribui a riqueza: o hipotético e contingente nascimento³⁰. O que se quer demonstrar é que ninguém tem mérito ou merece crédito ou vantagem por algo que simplesmente não está no seu controlo: nasceu ali, mas nada impede que poderia ter nascido noutra lugar. Historicamente, evoluímos para uma posição diferente: as carreiras devem estar abertas aos talentos, deve haver uma igualdade formal de oportunidades, independentemente do acaso do nascimento. Todo o individuo deve ser livre para trabalhar e para se candidatar a qualquer lugar da sociedade. Então, quando todos se puderem candidatar a todos os

significado social já que, se não se prestar atenção ao que x é, é conceptualmente impossível afirmar que x é merecido." (Walzer, 1999: 38)

²⁹ A questão em análise é perceber se é justo dar mais a quem mais merece, isto é, se moralmente este processo é legítimo e justificado. Entre as contingências apontadas, podemos enunciar uma família estável com um ambiente adequado para o desenvolvimento eficaz dos talentos naturais, num país desenvolvido com estabilidade e segurança, enfim, todos os factores que entram no conceito de lotaria social.

³⁰ Note-se, contudo, que para Rawls a distribuição natural não é justa nem injusta, tal como não é injusto que se nasça numa determinada posição social: trata-se de simples factos naturais. A forma como as instituições lidam com estes factos é que pode ser justa ou injusta. (Cf. Rawls, 1993: 96)

cargos (e quem trabalhar mais ganhará melhores posições e oportunidades), os resultados já serão justos. Esta parece uma posição moralmente justa e parece ir de encontro à primeira parte do segundo princípio apresentado por Rawls.

Contudo, Rawls admite que é uma melhoria, mas não chega: a igualdade presente no princípio é no sentido liberal, ou seja, considera-se insuficiente a ideia de “carreiras abertas às competências³¹”, isto porque o princípio é não discriminatório que, embora garanta as liberdades básicas, nada exige ao nível da correcção dos factores da lotaria social que são moralmente arbitrários.³² (Cf. Espada/Rosas, 2004: 94) Vejamos: se todos participarem numa corrida, mas se alguns começaram mais adiantados (os que tiveram sorte na lotaria social), e outros mais atrás, essa corrida não será justa. Intuitivamente, todos concordarão que a injustiça mais óbvia do sistema aristocrata feudal é permitir que as partes distribuídas sejam indevidamente influenciados por factores que são arbitrários do ponto de vista moral.

A melhoria será, então, passar para um sistema meritocrático³³, que promove a igualdade formal de oportunidades. Neste ideal, a sociedade criaria instituições e condições para que todos os indivíduos comessem a corrida do mesmo ponto de partida.³⁴ Todavia, para Rawls, mesmo isso não chega. Este sistema meritocrático não é ainda justo, pois não resolve a arbitrariedade moral de outra lotaria: a lotaria natural. Atentemos: com todos os elementos na mesma linha de partida, quem venceria a corrida? (ou seja, quem teria esse mérito?) A resposta é simples: o corredor mais rápido e com mais resistência. Mas trata-se de um mérito deste corredor possuir certas aptidões ou talentos naturais que o tornam mais rápido e resistente que os restantes? Isto é: o corredor é responsável por isso? Rawls aponta aqui a crítica mais devastadora à meritocracia: é certo que este sistema elimina as circunstâncias sociais; mas continua a permitir que a distribuição da riqueza e das oportunidades seja

³¹ Para Michael Walzer, a meritocracia em sentido estrito não existe: “há sempre que fazer escolhas especiais de entre os possíveis “méritos” ou, mais precisamente, de entre as várias qualidades humanas e, seguidamente, de entre os indivíduos relativamente qualificados. Não há maneira de evitar estas escolhas, pois nenhum indivíduo pode legitimamente reivindicar um cargo nem possui qualquer direito prévio ao mesmo, não havendo também qualquer qualidade única nem qualquer ordenação objectiva das qualidades de acordo com a qual se possa fazer uma selecção impessoal” (Walzer, 1999: 146)

³² A igualdade em sentido liberal deve, pelo contrário, corrigir a estrutura básica.

³³ Para uma análise crítica da concepção meritocrática em M.Young, ver Allen, 2011: 367-382.

³⁴ Falamos de oportunidades iguais de educação, através de apoios a escolas em comunidades pobres, ou por um sistema de bolsas de apoio, entre outros. O objectivo é que todos, independentemente do histórico familiar, tenham uma oportunidade justa.

determinada pela distribuição natural de habilidades e talentos³⁵ que, mais uma vez, é completamente arbitrária do ponto de vista moral.³⁶ (Cf. Sandel, 1982: 68-69)

Uma forma de resolver o problema aqui apontado seria, através de uma concepção igualitária extrema, prejudicar aqueles que naturalmente possuem vantagem: na corrida faríamos, por exemplo, os corredores mais rápidos usarem sapatos de chumbo para que esta fosse mais justa e que todos tivessem a mesma oportunidade de ganhar a corrida. Contudo, esta solução peca por tornar a própria corrida desnecessária! Rawls não apoia esta igualdade niveladora: devemos permitir e até incentivar aqueles que podem ser talentosos a exercer esses seus talentos. Mas, através do princípio da Diferença, estabelecemos uma regra para tornar justos os ganhos que estes irão possuir: eles poderão tirar proveito da sua sorte natural e social somente se os desfavorecidos beneficiarem com isso³⁷: “Na teoria da justiça como equidade, os homens acordam em aproveitar os incidentes da natureza e as circunstâncias sociais apenas quando tal resulta em benefício de todos” (Rawls, 1993: 96).

O mérito por certas características não deve portanto ser recompensado, pois é amplamente moldado por factores que não controlamos e não podemos ter crédito por isso, tal como a família onde nascemos ou pelas capacidades naturais que arbitrariamente nos foram concedidos. (Cf. Sandel, 1982: 72-76)

Porém Rawls não defende que a única maneira de remediar ou compensar as diferenças nos talentos e nas habilidades naturais é ter uma espécie de igualdade³⁸ niveladora, uma garantia de igualdade de resultados, mas sim que os indivíduos podem tirar benefício da sua boa sorte (natural e social) mas apenas somente em termos que tragam vantagens aos menos desfavorecidos (que tiveram azar na lotaria social e

³⁵ Incluem-se, aqui, todo o tipo de características naturais humanas: desde a inteligência, à capacidade matemática de resolver equações, à ambição ou à existência de uma psicologia estável e ambiciosa com capacidade de esforço e trabalho.

³⁶ Ninguém tem, na verdade, crédito por ser bonito, possuir olhos azuis ou ter uma boa capacidade de abstracção.

³⁷ Será legítimo e justo se, por exemplo, Cristiano Ronaldo ganhar os seus milhões somente se parte dos seus ganhos foram redistribuídos por aqueles que não tiveram a sorte de saber chutar uma bola com a sua qualidade. Generaliza-se a característica por todas os talentos naturais humanos: o que há em comum nelas, para Rawls, é que ninguém que os possuir se pode achar no direito moral de merecer a riqueza que o mercado livre lhes oferecer.

³⁸ Para Rawls, as partes não escolhem a implementação de um sistema igualitário de distribuição de rendimentos pois elas desconhecem por completo o seu objectivo de existência, o que se quer salvaguardar é o projecto individual de cada um, não definindo à partida que projecto individual teria de seguir.

natural). E está enunciado, mais uma vez, o princípio da Diferença.³⁹ Ele é contra o mérito se os benefícios de quem, por sorte, ganhou habilidades e talentos valorizados pelo mercado actual⁴⁰ não forem postos ao serviço dos desfavorecidos que, por azar, não ganharam essas habilidades:

(...) uma vez que as desigualdades de nascimento e capacidade natural são imerecidas, elas devem de alguma forma ser objecto de compensação. Assim, o princípio mantém que, para tratar igualmente todas as pessoas, para permitir uma genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar melhor atenção aos que nasceram em posições sociais menos favorecidas. A ideia é corrigir a influência destas contingências por forma a procurar uma maior igualdade. Em obediência a este princípio, por exemplo, é justificado que se consagrem maiores recursos à educação das pessoas menos inteligentes do que à das que o são mais, pelo menos num certo período da vida, como é o caso dos primeiros anos de escolaridade. (Rawls, 1993: 95)

Um problema que poderá surgir, conseqüentemente, com a eliminação do mérito é meter em causa o sistema de incentivos: se as taxas aplicadas aos ganhos de quem possui os talentos for demasiado exigente, poderá dar-se o caso de nem sequer quererem desenvolver esses talentos e metê-los ao serviço da sociedade, visto que vão ser prejudicados em nome da equidade social. Contudo, Rawls admite a necessidade de incentivos e o seu ajuste, e salienta que a questão dos incentivos não deve ser considerada do ponto de vista do efeito no todo económico, mas antes do ponto de vista do efeito dos incentivos ou desincentivos no bem-estar dos que estão por baixo⁴¹.

Existe outra reivindicação dos defensores da meritocracia⁴²: e o esforço? Os indivíduos que trabalham arduamente para ter direito ao que ganham, isto é, que pela

³⁹ É injusto, para Rawls, que Cristiano Ronaldo ganhe os seus milhões sem que parte desse dinheiro lhe seja retirado e posto ao benefício dos desfavorecidos. Apenas passaria a ser uma situação justa se a estrutura básica social estivesse elaborada de tal forma que os milhões auferidos fossem, por exemplo, taxados em impostos, e parte dos ganhos estivessem a reverter para os menos favorecidos.

⁴⁰ Existe, ainda, uma terceira lotaria: a própria valorização que o mercado faz das diferentes habilidades é, também ela, arbitrária. Vejamos: por acaso, esta sociedade valoriza a inteligência ou a beleza. Contudo, poderíamos estar numa sociedade em que o que fosse valorizado seria a aptidão para caçar ou para subir às árvores. Esta metalotaria reforça a ideia de arbitrariedade moral sobre os talentos e volta a destruir o conceito de mérito como sistema justo de justiça distributiva.

⁴¹ Como aponta Rawls: “Ninguém merece a sua maior capacidade natural tal como se não merece uma melhor posição inicial na sociedade. É evidente, no entanto, que isto não é razão para ignorar, e muito menos eliminar, estas distinções. Em vez disso, a estrutura básica pode ser organizada por forma a que essas contingências redundem em benefício dos menos afortunados.” (Rawls, 1993: 96)

⁴² Rawls afirma que este sistema meritocrático aplica o princípio da abertura das carreiras e funções à competências e usa a igualdade de oportunidades como forma de libertar as energias humanas na busca da prosperidade económica e do poder político e que tal concepção contém uma disparidade marcada entre as classes superiores e inferiores: a cultura dos estratos mais baixos é empobrecida, enquanto a da elite governante e tecnocrática é baseada no serviço aos objectivos nacionais de riqueza e poder. Mas a igualdade de oportunidades aqui apresentada significa apenas a existência de possibilidades

força de vontade merecem esses ganhos: também devem ser taxados? A ideia é que quem se esforça merece os benefícios provindos do exercício dos seus talentos.

A primeira resposta que Rawls daria é que mesmo a capacidade de esforço, de ambição, de ética profissional, depende de todo o tipo de circunstâncias familiares e contingências sociais e culturais para os quais não podemos reivindicar qualquer crédito. Mas parece-nos que podemos contradizer o próprio esquema meritocrático baseado no esforço: aqueles que invocam o esforço não acreditam realmente que haja uma ligação entre o merecimento moral e o esforço. Imagine-se dois trabalhadores da construção civil: um é forte, habilidoso e consegue construir cinco paredes numa hora sem grande esforço; o outro é fraco, pequeno, e consegue apenas construir uma parede por dia, apesar de se esforçar muito mais. Nenhum defensor da meritocracia vai analisar os esforços dos dois operários e concluir que o segundo operário merece ganhar mais que o primeiro. O que o defensor da meritocracia acredita não é no valor do esforço em si, mas na base moral da contribuição que esse esforço levanta (dos resultados que cada um alcança com os seus talentos). Mas esta questão remete-nos aos talentos e capacidades inatas, não somos responsáveis, como já vimos, pela forma como adquirimos esses talentos naturais. Contudo, poderá continuar a objecção: isso significa que para Rawls⁴³ o merecimento moral não tem qualquer ligação com a justiça distributiva? A resposta é afirmativa: nada tem a ver uma coisa com a outra.

Rawls apresenta uma distinção importante e algo complexa para defender este ponto: a distinção entre merecimento moral⁴⁴ e o direito a expectativas legítimas. (Cf. Sandel, 1982: 138) Para percebermos esta distinção, pensemos em dois jogos: um jogo de sorte – jogar na lotaria e outro jogo de habilidade – jogar ténis. No primeiro jogo, o nosso número é premiado: tenho direito ao prémio, mas embora tenha esse direito, não posso afirmar que tenho algum mérito sobre ele (é apenas um jogo de sorte, onde o meu comportamento não tem qualquer interferência directa no seu resultado). Agora comparemos a lotaria com o ténis: o jogador vencedor, ao ganhar o jogo, tem direito a levar o prémio a ele associado; porém, podemos sempre perguntar se aquele jogador mereceu realmente ganhar ou não. Em princípio, podemos sempre distinguir

idênticas de deixar para trás os sujeitos menos afortunados na busca pessoal da influência e posição social. (Cf. *Idem*, 99)

⁴³ Para observar a evolução do pensamento rawlsiano, ver Kukathas/Pettite, 1995: 141-178.

⁴⁴ Rawls aponta: “Para uma sociedade, o facto de se organizar tendo como seu primeiro princípio o objectivo de compensar o mérito moral seria como criar a instituição da propriedade com o objectivo de punir os ladrões” (Rawls, 1993: 246)

quais são os direitos de alguém segundo as regras (de competição, neste caso) e se os participantes mereciam outro resultado. Para Rawls, a justiça distributiva não é uma questão de merecimento moral, embora seja uma questão de direito a expectativas legítimas:

uma estrutura justa responde àquilo a que os homens têm direito; satisfaz as suas expectativas legítimas, que se baseiam nas instituições sociais. Mas aquilo a que têm direito não é proporcional ao seu valor intrínseco, nem dele depende. Os princípios da justiça que regulam a estrutura básica e especificam os deveres e as obrigações dos sujeitos não mencionam o mérito moral e a distribuição não tem qualquer tendência para lhe corresponder. (Rawls, 1993: 245)

Rawls faz esta distinção para desacreditar: 1) a questão do esforço acima descrita; 2) o crédito que poderíamos reivindicar pelos nossos talentos naturais⁴⁵ e 3) o facto de que vivo numa sociedade que, por mera contingência, valoriza certos talentos. Mesmo que pudéssemos alegar crédito total sobre os meus talentos e sobre o meu esforço, mesmo assim os benefícios que ganho ao exercer esses talentos dependem de factores arbitrários do ponto de vista moral.⁴⁶

A importância moral da distinção entre o merecimento moral⁴⁷ e o direito às expectativas legítimas é demonstrar que temos direito aos benefícios que as regras do jogo nos prometem pelo exercício dos nossos talentos, mas é um erro e uma presunção supor que merecemos uma sociedade que valoriza precisamente os nossos talentos que possuímos em abundância.

⁴⁵ Que, por pura sorte, possuímos: “The problem of moral luck arises because we seem to be committed to the general principle that we are morally assessable only to the extent that what we are assessed for depends on factors under our control (call this the “Control Principle”). At the same time, when it comes to countless particular cases, we morally assess agents for things that depend on factors that are not in their control. And making the situation still more problematic is the fact that a very natural line of reasoning suggests that it is impossible to morally assess anyone for anything if we adhere to the Control Principle”. (Nelkin, 2013)

⁴⁶ Os frutos dos meus talentos numa economia de mercado vão depender daquilo que outras pessoas querem ou valorizam nesta sociedade, dependem da lei da procura e da oferta, do qual não podemos reivindicar reclamar qualquer crédito.

⁴⁷ Esta distinção é uma resposta à teoria aristotélica que associa justiça à honra e às virtudes. Justiça é, para Aristóteles, dar aquilo que as pessoas merecem: essa distribuição depende da coisa distribuída. Por exemplo, devemos dar as melhores flautas aos melhores flautistas: é justo discriminar se ela estiver de acordo com o talento relevante, de acordo com a virtude adequada a possuir flautas. Seria injusto dar as melhores flautas a quem pagasse mais, ou a quem nascesse no seio aristocrata. E porque devem as melhores flautas ficar com os melhores flautistas? A resposta de Aristóteles é simples: porque é para isso que servem as flautas, para serem bem tocadas. O objectivo de tocar flauta é produzir música de qualidade, e os que o podem fazer são os melhores flautistas. Generaliza-se o objecto a ser distribuídos por outros e perceber-se-á a concepção de justiça distributiva aristotélica com fundamento teleológico.

Outra crítica, a libertária, tem a ver com a reafirmação da ideia de autopropriedade: será que o princípio da Diferença, ao tratar os nossos talentos e dons naturais como bens comuns, não viola a ideia de que somos donos de nós mesmos⁴⁸? Os libertários concordam que a criação de estruturas de apoio aos desfavorecidos, e que é até benéfico que isso aconteça, mas as instituições não pode coagir os indivíduos nem criar impostos contra a sua vontade. Para Nozick, somos donos dos nossos talentos e dons:

Os direitos pré-políticos em Nozick devem ser vistos, na linha de Locke, como uma decorrência do direito à propriedade de si mesmo. Cada indivíduo é dono de si próprio – e não propriedade de outrem – e isso implica o direito à vida, à liberdade de fazer o que quiser consigo mesmo, com o seu corpo e os seus talentos pessoais, e ainda o direito aos haveres ou à propriedade no sentido mais restrito, na medida em que ela esteja de acordo com a justiça. (Nozick, 2009: IX)

Todavia, para Rawls talvez não sejamos donos de nós mesmos⁴⁹, do ponto de vista moral: mas isso não significa que o Estado seja meu proprietário no sentido que ele pode comandar a minha vida. O primeiro princípio (da Liberdade) que concordaríamos com ele no véu da ignorância garante as várias liberdades básicas e iguais. O único aspecto em que a ideia de autopropriedade⁵⁰ deve abrir mão surge quando penso se sou dono de mim mesmo no sentido de que tenho direito privilegiado sobre os benefícios provindos do exercício dos meus talentos na economia de mercado: para Rawls, não temos esse direito. Podemos defender os direitos humanos, respeitar o indivíduo e defender a dignidade humana sem aceitar esta ideia de autopropriedade.

Nozick não aceita, de todo, que o princípio da diferença seja compatível com o princípio da liberdade (se realmente aplicado): dar liberdade às pessoas implica

⁴⁸ Michael Sandel argumenta, nesta linha, que Rawls tem uma “teoria da pessoa”, cujo talentos são meramente “contingentes e inessenciais atributos” em vez de “constituintes essenciais” do *self*. (Cf. Freeman, 2003: 440)

⁴⁹ Nozick elabora uma alternativa a este problema, mostrando porque é que temos legitimidade moral sobre nós próprios através da teoria da titularidade que procura responder à pergunta: em que circunstâncias têm os indivíduos direitos aos seus haveres? A resposta de Nozick envolve três aspectos: 1) a justiça na aquisição; 2) a justiça na transferência e 3) a rectificação da injustiça. (Cf. Nozick, 2009: 192-195)

⁵⁰ O problema da identidade pessoal é fundamental: a sua resposta funciona como axioma fundamental para a construção do próprio sistema filosófico. Vejamos: para Nozick (na linha dos comunitaristas), é indistinto aquilo que eu sou, o eu faço e que disso resulta e o que me pertence; já para Rawls, nada disto é essencial para definir o sujeito (cf. Rosas/Espada, 2004: 113), o que implica para o primeiro que a própria ideia de justiça distributiva suponha que deve ter ocorrido um erro de distribuição e que a estrutura deve corrigir, que vai contra outro axioma fundamental: somos indivíduos com direitos. Já para Rawls, há um sujeito possidente comum e uma propriedade colectiva que deve ser distribuída da forma mais justa possível.

não poderemos impor qualquer restrição às posses individuais de propriedade. Porém, para Rawls, o princípio da Liberdade não distribui a liberdade enquanto tal: o seu papel é dar aos indivíduos as liberdades básicas, mas não postula que as pessoas devem estar absolutamente livres de interferência e, portanto, não existe qualquer incoerência formal entre os dois princípios. (Cf. Wolff, 2004: 251)

Para concluir, creio que, mesmo admitindo uma interferência directa nos direitos de propriedade e autonomia pessoal que o princípio da Diferença de certa forma implica, será sempre moralmente exagerado torná-lo um princípio injusto: o que este princípio permite, ao retirar algo àqueles que, simplesmente, tiveram sorte, é dar exactamente essa autonomia e liberdade a indivíduos que, de outro modo, estariam condenados a uma pseudo-vida de sobrevivência diminuta. O princípio da Diferença retira a quem possui todas as qualidades de uma vida digna uma percentagem que em nada interfere nessas qualidades, e brinda aqueles que estão longe dessa vida digna, oferecendo-lhes a possibilidade de se aproximarem um pouco dela. Será esta ideia assim tão injusta?

Free-rider: Uma Teoria da Justiça legitima a sua existência?

Apliquemos, para finalizar, a teoria política de Rawls à segunda parte da questão que dá título a este ensaio: ela legitima a existência de *free-riders*? Achamos esta questão relevante pois o princípio da Diferença pode criar situações moralmente difíceis de aceitar.

Consideramos um *free-rider*⁵¹ a referência a quem retira benefício de recursos ou serviços sem pagar o custo desse benefício: poderá ser um indivíduo que vive à custa do modelo social, ou o monopolista que foge aos impostos.

A teoria rawlsiana⁵² não toma em conta, segundo Ronald Dworkin⁵³, os gostos e ambições de cada: se alguém decidir empenhar-se em actividades de lazer,

⁵¹ Charles Chaplin, no filme *A Quimera do Ouro*, representa, de certa forma, o espírito de um *free-rider*: numa cena em que a personagem interpretada por Chaplin vagueia pela montanha esfomeado, encontra a cabana de um engenheiro de minas, Hank Curtis, que era conhecido pela sua bondade. Aproveitando-se dessa bondade, Chaplin finge desmaiar à entrada da sua cabana, fazendo com que Curtis o resgate para dentro: a cena torna-se caracterizante do espírito *free-rider* quando Chaplin abusa da bondade do engenheiro (que poderá representar na nossa analogia o sistema de apoio social, por exemplo), exigindo-lhe mais e mais sem nada dar em troca.

⁵² A teoria rawlsiana é muita criticada por construir-se sobre categorias abstractas universais que podem cair numa utopia, devido à inexequibilidade dos próprios princípios da justiça. Contudo, parece-me esta afirmação injusta: Rawls aponta a posição original para “ver o nosso objectivo à distância” (Rawls, 1993: 40), o seu objectivo é heurístico. A própria ideia de Equilíbrio Reflectido impõe um movimento de vai-

enquanto outros optarem por trabalhos exigentes, o princípio da diferença acabaria por premiar os primeiros, isto porque mesmo assumindo que essas actividades não seriam remuneradas e colocar os indivíduos numa situação posição desfavorecida à partida, essa mesma posição deveria ser maximizada à custa dos que escolheram trabalhos mais penosos e mais remunerados. (Cf. Rosas, 2014: 62)

O que apontamos aqui é que a teoria rawlsiana acentua na ideia de que ninguém deve ser penalizado por factores cuja responsabilidade é inexistente, mas poderá pecar por não penalizar as escolhas pelos factos que são responsáveis.⁵⁴

Ora, Nozick aponta este problema na *Teoria da Justiça*, pois o distributivismo rawlsiano trata os mais favorecidos instrumentalmente⁵⁵, obrigando-os a contribuir para a melhoria da situação dos mais desfavorecidos, seja qual for a sua escolha em contribuir para a sociedade ou em passar a vida em casa a ver televisão. Legitima-se a existência de *free-riders* com o próprio princípio da Diferença, pois é este que declara que as desigualdades poderão existir apenas se os que estão no lado positivo sustentarem o lado negativo.

Contudo, podemos analisar se os *free-riders* são, para Rawls, moralmente culpados de o serem. Como vimos na discussão sobre o mérito, Rawls defende que as qualidades positivas valorizadas pelo mercado, como a beleza ou a inteligência, são arbitrários⁵⁶ devido à lotaria natural e social: não devemos achar-nos no direito de exigir recompensas e benefícios por factores para o qual, simplesmente, nada contribuímos. Ora, parece-nos que podemos tratar as qualidades negativas exactamente do mesmo

vém entre a posição original (e os princípios que funda) e os nossos juízos (a nossa descrição do conflito que é real) (Cf. Kukatas/Pettit, 1995: 88). Como aponta Rawls: “reflective equilibrium is all that is required for the practical aim of reaching reasonable agreement on matters of political justice.” (Cf. Rawls, 2001: 29-32)

⁵³ Para ver a solução apresentada por Dworkin, centrada na ideia de recursos, ver Rosas, 2014: 62.

⁵⁴ É intuitivo que uma ideia de justiça deva tomar em conta os esforços individuais e que os que optem pelo lazer não deveriam ganhar qualquer benefício por parte do Estado. (Cf. Rosas, 2014:62)

⁵⁵ O distributivismo do Estado social equivale à quebra do imperativo categórico kantiano na fórmula do “fim em si mesmo”: o Estado social trata os indivíduos (sobretudo os mais favorecidos) como um meio ao serviço de um determinado fim (a justiça como equidade) e não como fins em si mesmo. (Cf. Nozick, 2009: XV)

⁵⁶ Podemos invocar, mais uma vez, *A Quimera do Ouro* de Chaplin para representar, de certa forma, o conjunto de lotarias a que cada um foi sujeito e pelo qual não merece nenhum crédito pelos seus resultados: veja-se a cena em que Chaplin, Big Jim e o vilão Black Larson, esfomeados e presos na cabana devido ao severo tempo, decidem que um deles terá de sair e procurar alimento. Escolhem, para decidir: aquele a quem calhar a carta mais baixa, terá a tarefa de enfrentar a tempestade. Ora, podemos realmente afirmar que o pobre Larson tem alguma culpa por lhe ter saído a carta número dois, ou que Big Jim tem mérito ter sacado a carta do rei? Analogicamente, Rawls procura demonstrar que todos nossos talentos funcionam como este baralho de cartas: a uns calhou, por mero acaso, ases e reis; mas a outros, calhou números baixos. O que há de semelhante em ambos os casos? Nenhum deles pode ter qualquer (des)mérito moral por este acontecimento arbitrário.

modo: por acaso, alguns indivíduos tiveram no seu sorteio o prémio infeliz da preguiça, da dificuldade de concentração ou até uma psicologia depressiva.

Contudo, Dworkin aponta aqui uma crítica⁵⁷ importante à teoria rawlsiana: ela não parece contemplar as desvantagens peculiares que alguns poderão ter nos seus dotes naturais, nomeadamente os deficientes físicos ou mentais. Ora, a distribuição de bens sociais primários centra-se (dado o princípio da diferença) na maximização das expectativas daqueles que estão pior ao nível da riqueza, mas estes podem não ser os que estão pior num sentido mais amplo:

Se alguém tem uma deficiência grave, com a qual gasta grande parte dos recursos de que pode dispor, estará certamente pior do que alguém que tem os mesmos recursos mas não necessita de os gastar para acorrer à sua deficiência em particular. Ora, parece intuitivamente convincente que a justiça deve também eliminar as desvantagens especiais produzidas pela pura má sorte – o que não está previsto na formulação de Rawls. (*Idem*, 61-62)

Devemos concluir, portanto, que talvez a justiça como equidade permita a existência de *free-riders* por estes não terem qualquer contributo para o serem: como tal, os mais favorecidos deverão, de algum modo, financiar este caso particular de menos favorecidos, para que possam combater as suas características indesejáveis que claramente prejudicam o seu papel na sociedade.

Procurámos durante este ensaio perceber as consequências práticas que os dois princípios apresentados por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* implicam.

Em relação ao mérito, parece-nos ter ficado claro que a posição de Rawls é de claro descrédito: afinal, os fundamentos implícitos na meritocracia estão baseados em arbitrariedades que, do ponto de vista moral, não merecem qualquer consideração.

⁵⁷ Michael Walzer apresenta a sua resposta à Teoria da Justiça defendendo que “a busca da unidade é não compreender o objecto da justiça distributiva. (...) os princípios da justiça são, eles próprios, pluralista na sua forma; os vários bens sociais devem ser distribuídos com base em motivos diferentes, segundo processos diferentes e por diversos agentes; e que todas estas diferenças derivam de diferentes concepções dos próprios bens sociais – consequência inevitável do particularismo histórico e cultura” (Walzer, 1999: 22-23)

Seria nitidamente injusto que alguém por ter tido sorte nas três lotarias apresentadas⁵⁸ se achasse no direito de reclamar qualquer benefício em relação àqueles que, nalguma das lotarias, não tiveram tanta sorte. As instituições deverão, portanto, corrigir esses sorteios de forma a que o nível dos azarados (os desfavorecidos) possuem um nível básico de vida digna.

Já na breve discussão sobre a legitimidade dos *free-riders*, podemos concluir que Rawls torna lícita a sua existência, mas simplesmente pelo facto que estes não possuem, tal como nas qualidades positivas prezadas pela meritocracia, culpa ou mérito por deter essas qualidades negativas: as instituições deverão aplicar os ganhos dos mais favorecidos no desenvolvimento e na superação dessas qualidades negativas para torná-los membros activos da sociedade (através de uma educação especial, focada em ultrapassar a psicologia dessas pré-disposições de pendor genético ou de algum trauma sofrido que tornaram certos indivíduos inaptos para uma psique normalizada e uma prática de uma cidadania adequada).

Para finalizar, gostaríamos de realçar que as críticas apontadas ao esquema rawlsiano possuem alguma robustez e força (veja-se a rejeição da prioridade do justo sobre o Bem, ou a crítica ao sujeito rawlsiano, ou ainda a possibilidade e plausibilidade da posição original, entre outras) mas parecem possuir algo em comum: referem-se a como funciona realmente o mundo – é um processo puramente descritivo, e as falhas apontam para que a própria descrição apresentada por Rawls seja inexacta. Contudo, parece-nos claro que também eles cometem um erro plausível: uma teoria ou filosofia política deve ser, a nosso ver, normativa – ela deve indicar **como é** que **deve** funcionar o sistema político – e não apenas descritiva (como apresentada pelos comunitaristas, por exemplo).

Será diferente explicar como é que são construídos os mecanismos morais no Homem (como funciona a empatia, o *disgust*, a origem da moral, a sua evolução, entre outras) – a sua descrição científica dir-nos-á como é, mas nada nos dirá sobre como deve ser.

⁵⁸ Recorde-se: 1) a lotaria natural (onde estão implícitos os nossos talentos e dons), 2) a lotaria social (onde estão implícitos as possibilidades de desenvolver esses talentos e dons) e finalmente 3) a metalotaria (onde está implícito a valorização específica desses talentos e dons, e não de outros, pelo mercado).

DOES RAWLS ELIMINATE MERIT AND LEGITIMATE FREE-RIDERS?

ABSTRACT: The political philosopher John Rawls' work originated an inspiring and innovative reflection on thinking about various problems of society. Updating the social contract method, refined with Kantian sapience, the Rawlsian project initially started by stipulating the great principles a just society should adopt. Beginning with an analysis of (pre)distribution of wealth and opportunities, his master piece "A Theory of Justice" came to be applied to many other equally important and relevant problems. In this article, I will seek to apply Rawlsian conclusions to two contemporary problems: the meritocracy and the existence of free-riders.

Keywords: Justice Principles. John Rawls. Free-riders. Meritocracy. Lotteries.

REFERÊNCIAS

Arnheim, Rudolf (1957), *A Arte do Cinema*, Lisboa: Edições 70.

Bidet, Jacques (1995), *John Rawls et la théorie de la justice*, 1ª. ed., Paris: Presses Universitaires de France.

Espada, João C. / Rosas, João C. (coords) (2004), *Pensamento Político Contemporâneo*, Lisboa: Bertrand Editora.

Freeman, Samuel (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kukathas, Chandran / Pettit, Philip (1995), *Rawls: "Uma Teoria da Justiça" e os seus Críticos*, 1ª. ed., Lisboa: Gradiva.

Nozick, Robert (2009), *Anarquia, Estado e Utopia*, Lisboa: Edições 70.

Rawls, John (1993), *Uma Teoria da Justiça*, 1ª. ed., Lisboa: Editorial Presença.

Rawls, John (1996), *Liberalismo Político*, 1ª. ed., Lisboa: Editorial Presença.

Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, 1ª. ed., Cambridge: Harvard University Press.

Rosas, João Cardoso (org.) (2014), *Manual de Filosofia Política*, 2ª. ed., Coimbra: Almedina.

Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael (1999), *As Esferas da Justiça*, 1ª. ed., Lisboa: Editorial Presença.

Wolff, Jonathan (2004), *Introdução à Filosofia Política*, 1ª. ed., Lisboa: Gradiva