

O CUSTO HUMANO DA MERITOCRACIA: UMA DERIVA PARA FORA DA CAIXINHA DO DEBATE SOBRE JUSTIÇA SOCIAL

WANDERLEY DIAS DA SILVA

Neste trabalho, retomo a questão levantada pelo professor José Luís Gonçalves (ESE de Paula Frassinetti/IF-UP), concernente ao ‘papel da religião como fonte moral para o debate sobre o reconhecimento da dignidade humana e de grupos no espaço público’. Sua pergunta, em suma: ‘Poderá a religião exercer tal função?’ Para se pensar o problema, o foco do artigo incidirá, em última instância, sobre uma concepção de liberalismo a partir das ideias de John Rawls – que muito tinha a dizer sobre esta questão. Desde a publicação de *Liberalismo Político* (1993), houve um renascimento do interesse no debate sobre a relação entre religião e política. Todavia, o foco aqui é nas ideias religiosas e comunitaristas de Rawls, até há pouco desconhecidas; já que Rawls nunca publicou esses textos. Porém, depois de sua morte, em 2002, foram descobertos dois manuscritos,¹ entre eles o texto da monografia submetida ao Departamento de Filosofia de Princeton em 1942, que lança alguma luz sobre a questão da relação entre convicções religiosas e espaço público.

Para contextualizar essa reflexão, analisaremos, de forma sumaríssima, as recentes críticas do professor de Harvard, Michael J. Sandel (2020), a um dos maiores legados das revoluções liberais, a meritocracia – descrita por este como uma tirania perversa que ameaça as liberdades individuais e corrompem os princípios da democracia (o custo humano da meritocracia). Suponho que as ideias até há pouco desconhecidas de Rawls são alternativas ao problema. O que não posso supor é que essas ideias de Rawls conquistarão muitos fãs – mesmo entre pensadores comunitaristas, como é o caso do próprio Sandel.

Posto isto, parece-me possível dizer que o conceito deontológico do sujeito racional, razoável, e justo que Rawls ‘coloca’ na posição original e sob o véu da

¹ O primeiro texto, a monografia, submetida a Princeton para a obtenção do Título de Bachelor of Arts in Philosophy (1942/3) intitulava-se “Meaning of Sin and Faith”; o segundo texto foi supostamente encontrado entre seus ‘*personal belongings*’ após sua morte, e intitula-se “On My Religion” – ambos os textos foram coletados e publicados em 2009 como *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with “On My Religion”)*. Cfr. nota 34 abaixo para referência completa.



ignorância, com a tarefa de escolher os princípios morais básicos de uma comunidade justa e igualitária – sujeito este que Sandel sempre interpretou erroneamente como ahistórico, moralmente desarraigado, e, portanto, quimérico – fundamenta-se na normatividade desse ‘comunitarismo puritano’ de Rawls.

Para lembrar o começo do caos recente: 04/11/20: *Uma pandemia corre solta no mundo. O rescaldo é pânico, crise financeira, desordem política...e milhões de mortos. Cresce com isso o apoio público a governos neofascistas que prometem salvação e segurança, mas ameaçam as liberdades individuais e corrompem os princípios da democracia e do liberalismo. Cresce também a polarização, misoginia, ecofobia, miséria, e os crimes de ódio contra minorias, imigrantes, refugiados, dissidentes, e liberais.*

E pensar que em 2006 esse era só o enredo de uma das distopias mais bem-sucedidas da história do cinema: *V de Vingança*.² Hoje, 2021, depois da virada repugnante que as duas maiores democracias liberais no Ocidente experienciaram com as eleições de políticos como Trump e Bolsonaro, o fortalecimento de partidos de extrema direita na Europa, a crise do Covid-19 que, além dos desequilíbrios da economia global e, conseqüentemente, do aumento de desemprego, já faz 4.187.000 mortos mundialmente (até o fechamento deste texto, em 27 de julho de 2021), a trama distópica de *V de Vingança* soa bem menos alarmante e asquerosa, não achas? Uma pergunta que permeia a discussão que se segue é, portanto: ‘Há futuro para a democracia liberal?’

O passado não pode machucá-lo mais...a menos, claro, que você permita.

ALAN MOORE³

1. Boa notícia: o ‘liberalismo’ – comburente e fruto das revoluções liberais – é a única das três principais filosofias políticas que se colidiram ao longo dos últimos dois séculos que, apesar das ameaças, ainda sustenta-se; as outras (comunismo e fascismo) fracassaram. O liberalismo tornou-se, então, a própria condição política da modernidade; i.e.: o *homo politicus* tornou-se (*prima facie*) um/a ‘liberal’ e acredita na liberdade.

Mas como o termo é usado com frequência em discurso político de maneira confusa, e pode se referir a uma variedade de posições ideológicas, para que fique claro, por ‘liberalismo’, refiro-me à doutrina filosófica e à ideologia política que ‘reconhece’ e ‘defende’ liberdades civis e sociais básicas, bem como a garantia inalienável dessas liberdades para todos sob as normas do direito. Em suma: essas ‘liberdades civis e sociais básicas’ são direitos à vida e à liberdade, ao trabalho e à

² *V for Vendetta* estreou em março de 2006. Diretor: James McTeigue, Warner Bros. & Vertigo DC Comics, United States.

³ Escritor britânico, criador da história em quadrinhos *V de Vingança*, entre outras.



educação; e mais, todos têm direito a estes direitos, como condição essencial ao exercício de sua cidadania, sem discriminação, i.e., independentemente de raça, sexo, etnia, orientação sexual, política, e religiosa. Eis, então, no nosso entendimento, o maior legado das ‘Revoluções Liberais’ – e diríamos que essa herança liberal persiste, mesmo que aos trancos e barrancos, nas raízes liberais que ainda inspiram, em princípio, as democracias contemporâneas que – também em princípio – substituíram a aristocracia de berço dos regimes antigos por um sistema de mobilidade socioeconômica (doravante, apenas ‘mobilidade’) mais justo, distributivo e igualitário, chamado meritocracia – a crença de que sociedade/governo deve distribuir recompensas com base apenas no mérito.

Má notícia: dado aos ataques muito recentes à meritocracia (e.g., Michael Sandel e Daniel Markovits), diríamos que, se o liberalismo venceu – ou pela força das armas, ou pelo debate democrático – todavia ainda manqueja. E por que manqueja? Ora, refletir sobre os porquês do manquejar do liberalismo chega a ser uma trivialidade, pois a sensação é de que a história da consciência humana vive num loop infinito. Mas, como ‘refletir’ é próprio dessa consciência, e por tratar-se de uma urgência, apresentamos uma breve ponderação.

Todavia, note: se o leitor busca um ensaio convencional sobre liberalismo e seus dilemas, ou mesmo sobre as revoluções liberais, há de perdoar-me: nosso artigo é fragmentário por demais – um mosaico dos dilemas políticos atuais que pode chegar a borrar a boa vista do leitor apurado. Se houver boa vontade em buscar elementos que propiciem uma leitura crítica do liberalismo contemporâneo, então estaremos em sintonia. Neste caso, convido os que tem boa vontade em buscar os elementos que propiciam uma leitura crítica da meritocracia atual a passarmos ao ensaio. Considera-se, primeiro, para ilustrar um exemplo do manquejar do liberalismo, e como pano de fundo para se entender as críticas dos nossos filósofos à meritocracia, um resumo do abismo de desigualdade que assola o presente.

2. Ladainha: desde 1971, todo ano é a mesma estória. Às vésperas do Fórum Econômico Mundial, a Oxfam publica os resultados da sua pesquisa anual sobre o crescimento da desigualdade e distribuição de riquezas no planeta. Durante a reunião, faz-se o comum apelo para ‘necessidade urgente’ de se frear o descabro. Quando a reunião termina, a ‘urgência’ é arquivada...até à reunião seguinte. Em 2021, durante a 51ª Reunião (realizada virtualmente, por motivos óbvios), o caso não foi diferente. Intitulada de ‘O Grande Reinício’, representando um ‘compromisso pós-Covid-19 urgente’ de construir conjuntamente e com urgência as bases do sistema econômico e social global para ‘um futuro mais justo, sustentável e resiliente.’ É ladainha porque, sabemos, nenhuma mudança de fato ocorrerá – basta compararmos os relatórios de 2021 com os anteriores.

Porém, enquanto o nosso D. Sebastião da justiça não volta, vale ressaltar alguns dados dessa desigualdade...sempre urgente e sempre esquecida. Podemos



começar com dados mais neutros (já que nem todos acreditam na Oxfam). O abismo de riqueza e renda entre os ricos e o resto atinge proporção histórica sem precedentes. A confirmação disso encontra-se nos abissais números desiguais, que não são, como disse, nenhuma novidade. Veja-se, nesse sentido, a nota de Christopher D. Wraight, que descreve as estatísticas como ‘deprimentes’: “um sexto da população mundial vive na pobreza extrema. Mais de um bilhão de pessoas não têm dinheiro suficiente para se alimentar e alimentar suas famílias adequadamente. Cerca de 75 milhões de crianças não recebem educação formal e 9,7 milhões de bebês nascidos em todo o mundo não viverão para ver seu quinto aniversário. Tudo isso acontece em uma economia global, que vivia até muito recentemente um dos períodos de crescimento mais impressionantes da história”.⁴

Wraight ressoa aqui estatísticas gerais antigas – e desde que seu livro foi publicado, em 2011, muitas águas (suas) rolaram. E mais, o crescimento da miséria discutido por Wraight aqui era, em parte, resultado da conjuntura econômica global que se sentiu após a crise financeira de 2008. Mas, paradoxalmente, e confirmando as preocupações de Wraight, após a tal crise, o número de miseráveis só aumentou, e o clube dos super-ricos se tornou menos exclusivo. Em 2021, o número de bilionários, publicados na 35ª lista anual dos mais ricos do mundo da Forbes, explodiu para um total sem precedentes de 2.755 – 660 bilionários há mais que em 2020. Ou seja: em 2021, em plena a pandemia do Covid-19, e em meio de uma das maiores crises políticas e financeiras do último século, surgiu um novo bilionário acerca de cada 4 horas. Destes 2.755, um recorde de 493 eram novos na lista.⁵ E mais: juntos, os mais ricos do mundo estão mais de €4 trilhões mais ricos do que a um ano atrás.

Já para dados atuais da miséria, o outro lado do abismo, vale citar alguns dos fatos mais chocantes no relatório-ladainha da Oxfam (2020): “O 1% mais rico do mundo tem mais do que o dobro da riqueza de 6,9 bilhões do resto. Entre o 1%, estão os 2.153 bilionários do mundo – que em 2019 tinham mais riqueza do que 4,6 bilhões de pessoas. Quase metade da população mundial vive com menos de €5 por dia, segundo estimativas do Banco Mundial (2020: 10)”.⁶

Os 22 homens mais ricos do mundo têm mais dinheiro do que todas as mulheres do continente africano – onde mulheres e meninas trabalham anualmente 12,5 bilhões de horas não remuneradas, segundo a Organização Internacional do

⁴ Christopher D. Wraight, *The Ethics of Trade and Aid: Development, Charity or Waste?* London/ New York: Continuum, 2011, p. 4. Tradução minha.

⁵ Kerry Bolan et. al (ed.), *Forbes's World's Billionaires list: The richest in 2021*. Acessado em 11 de julho, 2021, URL: *Forbes Billionaires 2021: The Richest People in the World*.

⁶ *Oxfam Briefing Paper*, Clare Coffey et. al, (Oxford: Oxfam BG, 2020). Cf. capítulo 1: “A tale of two extremes” (pp. 20-27) & capítulo 2: “Who cares?” (pp. 28-33).



Trabalho. Esse trabalho inclui, por exemplo, buscar lenha e água para cozinhar e limpar para os homens que ‘sustentam’ a família, e cuidar de crianças e idosos.

O abismo tende a piorar, já que com o envelhecimento da população, a carga sobre os trabalhadores de cuidados tende a aumentar. Se não bastasse, esse trabalho não remunerado de mão-de-obra feminina tem um valor monetário estimado de mais de 9 trilhões de euros por ano no mercado capitalista (*ibidem*).

Globalmente, 42% das mulheres em idade produtiva são realmente incapazes de manter um emprego por causa de suas responsabilidades de cuidado não remunerados, em comparação com 6% dos homens (*ibidem*).

E para aqueles que pensam que a África está muito longe, ou que as africanas são os únicas culpadas por seus próprios fracassos, eis números mais próximos de nossa vizinhança. De acordo com dados para as condições de vida na Europa – pobreza e exclusão social – divulgados pelo Eurostat (dados de 2018, i.e., antes da pandemia do Covid-19): “92,4 milhões de pessoas na UE-27 estavam em risco de pobreza ou exclusão social; equivalente a 21,1% da população da UE-27. E, claro, o risco de pobreza ou exclusão social na UE-27 é sempre mais elevado para as mulheres do que para os homens (22,0% em comparação com 20,2%). E cerca de dois quintos (40,3%) da população da UE-27 que vivia em lares de adultos solteiros com filhos a cargo corria o risco de pobreza ou exclusão social em 2019”.⁷

Lá se vão quase dois anos, e este são dados velhos, pré-Covid-19, claro; e será preciso esperar um pouco mais para dados concretos mais recentes. Economistas, teóricos políticos e governos ainda estão tentando elaborar a previsão do tal descalabro para 2022, em parte porque tal previsão depende da ‘previsão’ da pandemia de Covid-19. Mas já sabemos que a pandemia não impediu que a diferença aumentasse. Como observou o então recém-eleito Joe Biden ao Congresso dos Estados Unidos: “Vinte milhões de americanos perderam seus empregos na pandemia...ao mesmo tempo, cerca de 650 bilionários na América viram seu patrimônio líquido aumentar em mais de U\$ 1 trilhão...e hoje valem mais de U\$ 4 trilhões”⁸. No mais, alguns filósofos (discutidos abaixo) e teóricos políticos contemporâneos acentuam, em geral, que a pandemia força-nos a repensar nossas atitudes e (pré)conceitos políticos e sociais em várias áreas que irão moldar o legado da pandemia no mundo. Talvez seja mesmo a hora de repensarmos o futuro.

Mais ‘boa’ notícia: entre outras pequenas mudanças factíveis, uma (pequena) reforma tributária resolveria parte do problema. E.g.: aumentar o imposto de renda

⁷ Simon Allen et. al, “Effects of Income on Living Conditions in Europe”, in *Living Conditions in Europe, Statistical Books: Eurostat* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2018), pp. 25-51.

⁸ Chase Peterson-Withorn, “How Much Money America’s Billionaires Have Made During the Covid-19 Pandemic”, in *Forbes* (April 30, 2021).



sobre o 1% mais rico em 0,5% seria o suficiente para produzir, ainda segundo a Oxfam, 117 milhões de empregos nas áreas de educação, saúde e assistência a idosos por 10 anos – e de quebrada resolveria o *déficits* de cuidadores de idosos.

Mais ‘má’ notícia: Mas por que o mundo está se tornando mais desigual, por que esse abismo, apesar de nosso avanço de consciência e de nossa melhor compreensão de desigualdade, injustiça, solidariedade, liberdade e direitos? E por que uma reforma tributária tão mesquinha (0,5%) – e com benefícios utilitários justificados – sobre esse 1% mais rico é rara e quase impossível?

Tendo resumido dados da grande ‘praga’ do sistema meritocrático, o abismo alarmante de desigualdade entre ricos e o resto (segundo Sandel e Markovits), e antes de esboçar suas críticas e soluções, para melhor entender o manquejar do ideal liberal, é preciso entender brevemente o caminho percorrido pelo ‘liberalismo’ até aqui.

3. Como ideal político, o liberalismo emerge, como sabemos, das teorias clássicas do iluminismo, e das revoluções burguesas dos séculos 17 e 18 na Europa, inspiradas em torno da Reforma Protestante dos séculos anteriores e das promessas capitalistas da industrialização. No campo filosófico, a primeira elaboração dessa reviravolta sociopolítica e de seu conjunto de direitos e liberdades individuais foi compilado mais explicitamente por Locke em 1689, assim: “Sendo TODOS iguais e independentes, todos têm direitos naturais de vida, liberdade, propriedade e resistência a tirania, e o seu incumprimento poderia justificar a revolta.”⁹ Antes, porém, para não sustermos aqui o que Fernando Pessoa descreve como ‘preconceito revolucionário’ – i.e., acreditar, entre outras coisas, que ‘tudo’ começou com as revoluções liberais dos modernos e iluministas –, é preciso sublinhar que esses princípios do liberalismo (fragmentados, por serem capengas), de raízes igualitárias e utópicas, já existiam, em alguma proto-forma, muito antes do assim chamado iluminismo europeu. Ou seja, é possível argumentar que Locke, Rousseau, Voltaire (e outros) não ‘inventaram’ os princípios de igualdade liberais; embora tenham servido como ‘fundadores modernos’ do liberalismo ao amarrar (mal) princípios já existentes intuitivamente de maneira mais definida. Esses princípios já eram parte do diálogo contínuo de ideias da fundamentação da cultura ocidental, pelo menos desde os cristãos primitivos.

Tome, por exemplo, a ‘dura’ que Paulo dá nos cristãos neófitos da ‘igreja’ da Gálatas: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus” (3.28). Pode-se argumentar que o objetivo de Paulo era mostrar que diferenças de nacionalidade, *status* social e gênero ‘só

⁹ *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, Capítulo 2, livro II, §6. (cfr. versão Martins Fontes. São Paulo: 1998. trad. Júlio Fischer, pp. 384-85). Ênfases minhas.



seriam eliminadas pela graça e esperança da salvação em Cristo. Quer dizer, é provável que o apóstolo fala aqui sobre uma comunidade ideal e utópica, igualitária e cosmopolita do porvir, e não sobre princípios básicos de justiça dentro de sua sociedade durante o século 1 d.C. Contra apologistas do ‘*status quo*’, prefiro crer que a compreensão (racional) da possibilidade e da urgência de se viver uma nova vida, em uma comunidade não mais atormentada pela competição, discriminação e contradições humanas já existia – ao menos como quimera na cabeça de alguns. Ou seja, é possível especular que ideais igualitários utópicos e cosmopolitas remontam pelo menos às interpretações de Paulo das mensagens do tal Jesus.

De qualquer forma, para retornarmos a terreno secular, por ora, afirmamos que, ao centrar-se na visão de que a razão é a principal fonte de autoridade e legitimidade, o Iluminismo acabou por evidenciar e defender mais explicitamente ideais liberais: *progresso, liberdades, tolerância, fraternidade, governo constitucional*, bem como a *separação de igreja e estado*. E por isso os direitos/ideais proclamados pelas revoluções liberais supracitadas foram eventualmente adaptados pela Constituição da República Portuguesa, como princípios firmados “no respeito e na garantia de efetivação dos direitos e liberdades fundamentais...visando a realização da democracia econômica, social e cultural e o aprofundamento da democracia participativa.”¹⁰

Hoje, depois de séculos de lutas, esses ideais são conceitos tão intuitivos que defini-los e defendê-los parece redundante – e, dado ao descalabro da desigualdade relatado acima, a consciência desses direitos e liberdades também deixa-nos com a sensação de que não aprendemos muito. Mas já dissemos que, segundo Rawls, Sandel, e Markovits, a democracia liberal anda ameaçada por um dos seus maiores legados, a meritocracia. Então, tais ameaças, bem como suas resoluções, serão o objeto de análise a seguir.

Meritocracia: uma gaiola dourada que enlaça os ricos e exclui o resto.

MARKOVITS, 2020

4. Não custa relembrar: antes dos ‘gritos’ liberais das revoluções citadas, a falta de mobilidade era a ordem do dia, pois estava intrinsecamente ligada aos direitos de nascimento e/ou contatos e favores ‘nobres’ – o famoso ‘QI’, i.e., o ‘Quem indica’, em português claro. Alguém que tem bons contatos e/ou deve favores consegue objetivos e posição através do ‘poder’ de pessoas no poder. O método também inclui o nepotismo. O fato é que então a ‘mobilidade’ provinha de poderes extraordinários de reis e nobres ou de contingências históricas, como nascimento aristocrático. Pois, como vimos, um dos grandes legados das revoluções liberais foi substituir, aos

¹⁰ “Constituição da República Portuguesa”, 2005, Art. 2. Disponível em: *Constituição da República Portuguesa (igac.gov.pt)*.



poucos, a injustiça inerente desse sistema de mobilidade antigo por uma estrutura de oportunidades igualitárias, fundada nos próprios princípios constitucionais do liberalismo: um sistema social em que seus membros obtêm sucesso ou poder por causa de suas habilidades e méritos, e não por causa de seu dinheiro, posição social ou contatos. É a ‘meritocracia’ – sistema que ‘esforça-se’ para garantir que o crescimento humano seja definido pelo mérito e capacidade, e não pelas circunstâncias sociais de nosso nascimento, etc. E, mais importante, acredita-se que a educação é frequentemente o grande impulsionador dessas oportunidades de mobilidade. Mas, como já dito, faz tempo que a indignação pública com a desigualdade econômica e social atinge o legado liberal e suas instituições meritocráticas.

Problema principal, segundo Markovits: mesmo com a meritocracia, a falta de mobilidade e desigualdade de renda ainda estão interligadas. Isso porque, entre outras dificuldades, o sistema educacional continua reproduzindo classes existentes e hierarquias sociais – já que a maioria dos benefícios é alocada a alunos que já são privilegiados. Parece que as classes dominantes da democracia liberal perpetuaram e aperfeiçoaram o velho truque aristocrático de consolidar riquezas e passar privilégios às custas dos filhos dos outros. O que leva-nos as seguintes questões: ou a meritocracia não está a funcionar corretamente, por que parte do sistema é corrompido, ou, desde o início, não era a melhor opção de mobilidade. Logo, a meritocracia está sob ataque de todas as direções. Liberais/progressistas de esquerda acreditam que ela é uma ferramenta do colonialismo masculino e branco; para populistas, é um instrumento de elites cosmopolitas e arrogantes; para pais e professores ambiciosos, um grande pesadelo; para muitas crianças e adolescentes, é fonte de ansiedade (pois para ‘merecer’, a única ordem, desde a pré-escola, é competir, competir, competir); e para tantos jovens recém-formados, qualificados, bilíngues e, todavia, desempregados ou, na melhor das hipóteses, subempregados, resta a sensação frustrante de que todo o caminho percorrido pelo mérito não faz nenhum sentido (basta considerar as altas taxas de desemprego juvenil dentro da UE, que já eram deprimentes antes da pandemia).¹¹ Eis o custo humano da hierarquia atual.

Nesse sentido, não surpreende-nos saber que pensadores políticos contemporâneos ‘mais engajados’ têm levantado dúvidas, com renovada urgência, quanto às virtudes da meritocracia. E a questão-chave é saber se a meritocracia é ‘maldição’ ou ‘bênção’ para a democracia. Mesmo alguns dos principais marcos da meritocracia ocidental – e.g., Harvard e Yale – ‘desistiram’ de defendê-la; permitindo que seus distintos filósofos políticos escrevam livros expondo tal sistema ou como

¹¹ Segundo dados de março de 2021 da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, a taxa de desemprego juvenil nesses países era de 31.3 (homens) & 36.3% (mulheres) na Itália; 33 & 45.3% na Grécia; e 37.4% (média) na Espanha. Para efeito de comparação: as taxas portuguesas são 21% para homens e 28% para mulheres; enquanto no Japão a taxa de desemprego juvenil está em torno de 4%.



“tirania” e “mito” (Sandel), ou como “armadilha” e “farsa” (Markovits). Não esqueçamos a relevância deste fato, já que os EUA são exemplo extremo desse fenômeno global. E um mote fundamental acentuado por ambos os filósofos é: *Como (e por que) chegamos a esse ponto? O que deu errado ao longo do caminho? Qual o futuro?*

Em suma, a resposta de ambos é: a ideia de mobilidade por meio de educação e de um sistema meritocrático, a principal promessa de mobilidade nas democracias contemporâneas, é uma grande farsa. E mais, a parentalidade e o sistema educacional estão, abertamente, dispostos a favor das elites, garantindo, a qualquer custo, capital humano às suas crianças. Na meritocracia, a vida já começa em competição, desde a pré-escola, onde enriquecimento, e não brincadeiras, torna-se a ordem sublimar. Por isso, Markovits crê que, em vez de ‘ajudar’ e promover mobilidade, a meritocracia tornou-se o maior obstáculo a igualdade de oportunidades. Assim, ele define o sistema como “uma gaiola dourada que enlaça os ricos e exclui o resto.”¹² Esse sistema, que promove o culto ao trabalho árduo, à busca de ensino superior *premium*, e na fetichização de credenciais como passagem garantida para o direito à propriedade e a busca da felicidade é, em si mesmo, uma armadilha: “A conquista meritocrática comumente celebrada hoje, não menos que a virtude aristocrática aclamada no antigo regime, é uma farsa. E, o que se convencionou chamar de mérito é, na verdade, um conceito ideológico, construído para lavar a distribuição fundamentalmente injusta de vantagens.”¹³

Os argumentos de Markovits são, em geral, tenazes, e nos obrigam a questionar a lógica da meritocracia: É a educação realmente uma força de mobilização? Não estaria a própria meritocracia alimentando o emaranhado onnipresente da desigualdade – o *loop* infinito? Curiosamente, apesar da crítica forte e radical, as soluções propostas por Markovits são bem mansas. Parte da solução aqui envolve reformar a educação, ‘abrir as universidades de elite’, tornando-as mais justas, mais abertas e inclusivas... e uma forma de conseguir isso é tornar a admissão menos competitiva, por exemplo. Mas para mantermo-nos dentro do nosso escopo, por ora importa passar às críticas, também essencialmente mansas, de Sandel.

De todas a milhares e milhares de mentiras que Trump conta, a única coisa autêntica sobre ele é seu profundo senso de insegurança e ressentimento contra as elites, que ele acha que o desprezaram ao longo de sua vida.

SANDEL, 2015¹⁴

¹² In “The Promising: 2015 Commencement speech in Yale University”: *Yale Prof. Daniel Markovits on Meritocracy: A Gilded Cage that Ensnarers the Rich & Excludes the Rest – YouTube*.

¹³ Markovits, *The Meritocracy Trap*. New York: Penguin Random House, 2020, p. 268. Tradução minha.

¹⁴ Sandel, “Michael Sandel: The populist backlash has been a revolt against the tyranny of merit”, in *The Guardian: Michael Sandel: ‘The populist backlash has been a revolt against the tyranny of merit’ | Michael Sandel | The Guardian*.



5. Segundo Sandel, a reação populista que elegeu Trump (e seu imitador latino, Bolsonaro) foi o resultado de uma revolta das massas contra a tirania do mérito que já se arrasta. Logo, o veredicto de Sandel sobre os fracassos da meritocracia não é muito diferente do de Markovits. Em suma, Sandel sugere que devemos repensar três aspectos principais das democracias atuais: 1. o papel das universidades; 2. a dignidade do trabalho; 3. o significado de ‘sucesso’.

Devemos começar por “repensar” nosso fetiche por diplomas universitários e credenciais educacionais como (únicos) “árbitros de oportunidades e sucesso.” Ou seja, contra Markovits, Sandel dirá que não basta “ampliar o acesso às universidades e incentivar as pessoas a irem para a universidade.” Claro que isso também é importante. “O incentivo à entrada na universidade e a facilitação do acesso ainda são passos fundamentais” para uma sociedade mais justa e igualitária.

No entanto, estes passos obviamente não são soluções radicais para o problema da desigualdade. Portanto, devemos “focar menos em armar as pessoas para uma batalha meritocrática” e nos concentrar “mais em melhorar as condições de vida daqueles que não têm um diploma”. E isso por razões óbvias, pois, tão logo conseguimos ‘sair’ da nossa ‘bolha de credenciais’, podemos perceber que a maioria não possui um diploma universitário. Isso não significa que suas contribuições à sociedade e ao bem comum não são igualmente essenciais. Logo, não podemos continuar acreditando que “um diploma universitário é condição necessária para um emprego razoável, respeito, e uma vida digna.”

Devemos também não só renovar a dignidade do trabalho assim chamado ‘não-qualificado’, mas fazer disto “o centro de nossa política... lembrando que trabalhar não é apenas ganhar a vida”, pagar contas, ou sobreviver...é também um modo essencial de se contribuir para o bem comum. E, ao contrário de suas discussões anteriores sobre esse tal ‘bem comum’, agora Sandel parece-nos mais cuidadoso, oferecendo ao menos uma definição do que quer dizer por ‘bem comum’. E o faz reformulando a compreensão de Robert F. Kennedy de ‘companheirismo, comunidade e patriotismo compartilhado’ como valores essenciais de uma vida cívica decente. Essas virtudes, acrescenta Sandel, “não vêm [ou não deveriam vir] apenas da capacidade de comprarmos e consumirmos coisas juntos – vêm de um emprego digno, e um salário decente.” O tipo de emprego e salário que encoraja os cidadãos a acreditar que estão ajudando a construir seus países; que eles são, de fato, “participantes neste grande empreendimento cívico.”¹⁵ Infelizmente, continua, isto é, todavia, sentimento, ou ‘virtude cívica’, praticamente inexistente na nossa compreensão básica de cidadania, uma vez que frequentemente presumimos que “a quantidade de dinheiro que as pessoas ganham” representa, proporcionalmente, seu valor cívico

¹⁵ Sandel, “The tyranny of merit”, *TED Talk: The tyranny of merit | Michael Sandel – YouTube*.



e sua contribuição para o bem comum. (Basta fazer, como o faz Sandel, uma lista das pouquíssimas coisas que o dinheiro não compra.)¹⁶

Para ilustrar como esse sentimento é um equívoco grosseiro, Sandel parafraseia a análise que Martin Luther King Jr. fez da *Greve de Saneamento de Memphis* (02/1968), pouco antes de ser assassinado: “King diz: ‘A pessoa que coleta o nosso lixo é, em última análise, tão significativa quanto o médico, pois, se não fizer seu trabalho, as doenças se proliferam. Logo, todo trabalho tem dignidade.’” E, claro – e para aqueles que acham que uma greve de saneamento em Memphis, no século passado, é uma ‘realidade’ muito distante –, observa Sandel, isto se tornou ainda mais evidente com a crise do Covid-19. Entre outras coisas, a pandemia nos mostrou como dependemos profundamente dos serviços de trabalhadores muitas vezes negligenciados e/ou menosprezados: entregadores, balconistas, zeladores, serventes, varredores de rua, auxiliares de enfermagem, cuidadores de idosos e de crianças, motoristas de ônibus e aplicativos, caminhoneiros, etc. Estes não são empregos glamorosos, e muito menos bem-pagos; mas quem irá negar que são, todavia, essenciais? Assim, se queremos trazer dignidade a esses trabalhadores, diz Sandel, o momento de debate público é agora.

Para Sandel, “também é hora de uma virada moral, e até espiritual, de questionar nossa arrogância meritocrática” – a crença das elites, e de seus filhos, de que os “talentos que lhes permitem florescer” são méritos unicamente seus...como se o fato de “viverem em uma comunidade que supervaloriza esses talentos” (uma paráfrase da crítica de Rawls, como veremos abaixo) não tivesse nenhuma influência em seus sucessos; ou ainda, ignorando completamente o papel que certas contingências históricas e os frutos da ‘graça’ – de terem nascido em famílias abastadas, etc., por exemplo – têm sobre esses sucessos. Essa arrogância, aponta Sandel, torna muito difícil não apenas entender a posição dos ‘fracassados’, desenvolvendo compaixão e solidariedade, mas de se imaginar, em contrapartida, que o sistema meritocrático é justo, e que os únicos culpados pelo fracasso são os próprios fracassados. Nas palavras de Sandel, parte do problema: “É a tendência dos vencedores em acreditar que um regime meritocrático liberal e justo é a verdadeira causa de seu sucesso; esquecendo que ‘sorte’ e ‘boa fortuna’ desempenharam um papel fundamental. É a convicção presunçosa daqueles que chegam ao topo de que merecem, de fato, seu destino [sem levar em consideração as vantagens de terem nascido em situação favoráveis, por exemplo]. E, por implicação, também se convencem de que aqueles que estão no buraco também merecem seus fracassos”.¹⁷

Ou seja, na leitura de Sandel, a meritocracia, mesmo uma meritocracia ‘perfeita’ e, portanto, utópica, “elimina todo senso de dom ou graça”...e “diminui

¹⁶ Cfr. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2013.

¹⁷ Sandel, “The tyranny of merit”, *TED Talk*.



nossa capacidade de reconhecerno-nos como partes de um destino comum”...e “deixa pouco espaço para a solidariedade que pode surgir quando refletimos sobre a contingência de nossos talentos e fortunas. E, em resumo, “isso é o que torna o mérito uma espécie de tirania, ou governo injusto.”¹⁸ Então, Markovits e Sandel defendem que parte fundamental da solução requer a desmistificação dessa crença, a reinvenção das nossas infraestruturas cívicas, e a reformulação do nosso entendimento de comunidade, do significado do bem comum, da vida pública compartilhada, etc. Essas mudanças, exigem, ainda de acordo com Markovits e Sandel, a reeducação de nossas elites. Sandel fala em ‘ensinar humildade’ aos ricos e os filhos destes. Markovits vai um pouco mais longe, ao defender uma mudança tributária urgente. Especificamente, o professor de Yale argumenta que o sistema tributário de instituições privadas de elite, como Yale e Harvard, precisa ser urgentemente reconsiderado.

O problema mais grosseiro: “mesmo sendo ‘Clubes para educar a elite’, essas universidades ainda são tributadas como instituições de caridade; significando, por exemplo, que “suas doações são dedutíveis de impostos, e que seus ganhos podem crescer sem tributação.” E acrescenta, ressaltando ainda mais o abismo de desigualdade, que o valor do subsídio público para essas universidades de elite gira em torno de 100 mil dólares por ano por aluno, enquanto em faculdades comunitárias locais, para alunos pobres, o subsídio gira em torno de U\$ 2.500 por ano. Markovits e Sandel estão de acordo nisso: devemos mostrar aos ricos que este sistema também não está funcionando para eles; é preciso convencê-los de que “eles também estão sendo escravizados, torturados, distorcidos e oprimidos pelo sistema de treinamento e competição obrigado pela meritocracia.” Ou seja: ambos os filósofos acreditam que precisamos convencer a elite, a nata, que eles também estão chorando, estão sofrendo. Se não conseguirmos isso, convencer as elites, conclui Markovits, as *chances* de se mudar o sistema são mínimas.¹⁹ Eis, ousamos dizer, a questão derradeira dos problemas de justiça e desigualdade emaranhados na meritocracia: como superar um ponto de vista moralmente limitado? Será que a existência de uma elite com um maior grau de humildade, e maior preocupação com o bem-estar compartilhado por parte da elite ajudaria a consertar nossas mazelas políticas e morais?

Se Fernando Pessoa, nosso estranhíssimo pensador social, tiver razão, que o “homem é um animal com hábitos, como os outros animais; mas [que], além dos hábitos...têm outra espécie de hábitos chamados tradições,” como se muda tais hábitos e tradições sem revoluções? Ainda diria Pessoa: “Ir dizer a um povo, que

¹⁸ In *RSA Minimate: RSA Minimate: The Tyranny of Merit* | Michael Sandel – YouTube.

¹⁹ Markovits, “Is Meritocracy a Sham?, in *Amanpour and Company: Is Meritocracy a Sham?* | Amanpour and Company – YouTube.



não tem fome, que se revolte...pode fazer um ou outro convertido...mas um tal movimento não logra por certo o número de aderentes precisos para que converta em revolução”²⁰...e não resta dúvida que para se corrigir os problemas da meritocracia, como apontados por Sandel e Markovits, será preciso mais que dar aulas de humildade aos que não tem fome...será preciso mesmo uma revolução (mesmo espiritual, como ressalta Sandel).

Claro que humildade, responsabilidade, compaixão e solidariedade importam. Mas como se ‘ensina’ essas virtudes a uma sociedade já construída sobre o pretexto desses princípios? Ou não foi o Ocidente construído fundamentalmente sobre os mesmos princípios morais que ‘inspiraram’ Paulo a declarar aos Gálatas que suas mesquinhas não condiziam com o axioma mais primordial do Cristianismo (que “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus”)? E mais: Como se ensina princípios morais a uma sociedade que nunca chegou a um acordo de razão pública quanto ao significado do termo ‘TODOS’ nas suas declarações de direitos e liberdades? Sequer concorda com os significados dos termos ‘igualdade’ e ‘liberdades’ e ‘justiça’.

Todo homem livre da Carolina terá poder e autoridade absolutos sobre seus escravos negros, de qualquer opinião ou religião.

LOCKE, *Constituição da Carolina*, 1669

6. Há muito o liberalismo é cercado de inimigos. E é possível que a farsa do sistema meritocrático tem raízes muito mais profundas do que Sandel e Markovits querem reconhecer. O art. 110 das Constituições Fundamentais (e escravistas) da Carolina (supracitado), foi redigida pelo mesmo Locke que proclamou, no *Segundo Tratado do Governo*, que ‘todos’ tinham direitos naturais de vida, liberdade, propriedade e resistência à tirania. As Constituições foram adotadas em 1º de março de 1669 pela Coroa britânica e pelos oitos *Lords* proprietários de escravos na então Província da Carolina.²¹ O notório artigo confirma que o pronome indefinido plural ‘Todos’, usado por Locke no seu *Segundo Tratado* para pregar a difusão de liberdades e direitos individuais abrangentes, era uma auxese, pois não referia-se aos escravos (e certamente não incluíam mulheres).²² Note, o art.

²⁰ Fernando Pessoa, “Os grandes movimentos revolucionários...”, (1918?), in *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Lisboa: Ática, 1980, p. 48.

²¹ Foi uma das maiores Colônias do Sul na América Britânica, e incluíam as terras que hoje são os Estados da Carolina do Norte, Carolina do Sul, Alabama, Tennessee, Geórgia, Mississippi, Louisiana, e Flórida.

²² Locke and Earl of Shaftesbury, *The Fundamental Constitutions of Caroline: March 1, 1669*, in “The Avalon Project”, Lillian Goldman Law Library. New Have: Yale Law School, 2008.



anterior (109) da Constituição até assegurava aos tais ‘Negros’ alguma liberdade de crença religiosa. Ou seja: escravos, segundo o Locke das Constituições, podiam gozar de liberdades religiosas, mas não eram donos do próprio corpo – esse era propriedade ‘absoluta’ de seus mestres, com poder e autoridade incondicionais sobre os mesmos. E mais, poder e autoridade absolutos significavam poder absoluto de vida e morte dos senhores sobre seus escravos.

E ainda, para admiradores iluministas de Locke – como Voltaire, por exemplo, embora crítico da escravidão e do colonialismo europeu – a defesa da tolerância religiosa ampla de Locke nas Constituições da Carolina bastava como fonte de orgulho liberal. Para o próprio Locke, parece que a contradição lógica e moral de suas ideias era possível porque, como bem aponta James Farr: “...o proeminente teórico dos direitos naturais e da liberdade humana era ele próprio um comerciante aventureiro no comércio de escravos africanos e um instrumento da política colonial inglesa que propunha o poder absoluto de vida e morte sobre os negros.”²³ Conclusão: foi um dos pais dos ideais liberais que também assegurou os fundamentos morais de uma nobreza hereditária escravagista em solo norte-americano; e o fez porque seu conceito de ‘ser humano’ era restringido por preconceitos morais/religiosos que permitia-lhe tal distinção. Mas que pior concepção de comunidade para um filósofo ‘liberal’ e cristão projetar do que uma sociedade escravista e antidemocrática dominada por uma aristocracia branca, masculina, rica, e tirânica? Essa escravidão justificava-se moral e logicamente porque o quadro ético de referência de direitos e liberdades individuais aplicava-se apenas a seres humanos...e, como já visto, para estes, negros africanos não eram totalmente humanos.²⁴

Claro, não faz sentido ficar aqui a culpar Locke; ele era fruto de suas circunstâncias históricas e sociais. Note, porém, que Locke e seus contemporâneos conseguiram equilibrar suas crenças religiosas e a mensagem universal de Jesus com os fatos cruéis da instituição peculiar da escravidão que defendiam interpretando, ironicamente, as palavras do mesmo Paulo que dizia aos Gálatas que todos eram iguais perante Cristo. Ou seja, dentre as mais de 780 mil palavras da Bíblia, filósofos cristãos e proprietários de escravos (se perguntados, a maioria desses ‘liberais’ teria se definido como cristão) tinham as seguintes palavras de Paulo aos Efésios (6:5-7) na ponta da língua: “Servos, sede obedientes aos vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, em singeleza de coração, como a Cristo; não com serviço de olho, como um prazer para os homens; mas como servos de Cristo, fazendo a vontade de Deus de coração; com boa vontade, prestando serviço, como

²³ James Farr, “‘So Vile and Miserable an Estate’: The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought”, in *Political Theory*, vol. 14, no. 2 (May, 1986), pp. 263-289.

²⁴ Cf. John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995, p. 109.



ao Senhor, e não aos homens; sabendo que tudo o que bem que qualquer homem fizer, o mesmo receberá do Senhor, seja escravo ou livre” (Paulo se repetiu, quase palavra por palavra, no terceiro capítulo de sua *Epístola aos Colossenses*).

Que desculpas temos, hoje? Qual a nossa agenda? Eis, talvez, parte da raiz do paradoxo das democracias liberais ocidentais. Enfim, há escravos ou não há escravos? Somos todos iguais diante de Deus (e/ou da Lei) ou não? O que significa ‘todos’? O que significa ‘livres’? E ‘iguais’? Passagens tão diferentes, e proferidas, supostamente, pela mesma boca, permitem-nos responder a essas questões de formas divergentes; e, logo, suportam diferentes ‘versões’ de liberdade e igualdade. Será que a raiz do tal descalabro não está na nossa compreensão moral dos princípios mais fundamentais? E até que ponto essa incapacidade de concordar com princípios de razão pública tão básicos não está, de alguma forma, atrelado aos nossos preconceitos e raízes religiosas?

Ou o Ocidente não foi, essencialmente, construído sobre os preceitos de uma fé religiosa com uma ideia de deveres para com o próximo, decorrentes de uma irmandade universal, em razão de serem todos ‘filhos de Deus’, de serem todos ‘feitos à imagem e a semelhança divina’? Sendo esse o caso, por que, após mais de 2.000 anos, ainda estamos tão longe da meta? Não surpreende saber que alguns preferem traçar uma distinção radical entre o Cristianismo desta terra e o Cristianismo de Cristo – entre os quais há um abismo tão profundo que aceitar um como bom, puro e santo implica necessariamente em se rejeitar o outro como mau, corrupto e perverso.²⁵ Ou, ainda, mais radicalmente, como colocado pelo abolicionista e escritor estadunidense, Frederick Douglass: “Portanto, odeio o cristianismo corrupto, escravista, açoitador de mulheres, saqueador de berços, parcial e hipócrita desta terra. Na verdade, eu não posso ver nenhuma razão, mas a mais enganosa para chamar a religião desta terra de Cristianismo”.²⁶

Mas devemos – antes que o leitor pense que já saímos do campo ‘filosófico’ – retornar a Sandel. E note: embora não seja, de forma alguma, uma obra cristã, sequer religiosa, o novo livro de Sandel não consegue evitar o paradoxo ocidental; e, nesse sentido, sua reflexão ressoa profundamente com temas cristãos, dá uma visão sobre a interação da igreja com a política e a cultura, e levanta questões que precisam de respostas cristãs, ou no mínimo teológicas (dada a nossa raiz como sociedade fundamentalmente cristã, e dadas as soluções propostas por Sandel: reeducar uma elite que é, em princípio, majoritariamente cristã).

Importante: é o próprio Sandel que, em sua luta para nos convencer do potencial corrosivo do ideal de mérito adotado pelas democracias liberais ocidentais,

²⁵ Cfr. Noel Rae, *The Great Stain: Witnessing American Slavery* (New York: The Overlook Press, 2018).

²⁶ Frederic Douglas, “Slaveholding, Religion and the Christianity of Christ”, in *African American Religion History: A Documentary Witness*, Milton C. Sernett (ed.), pp. 102-111. Durham/ London: Duke University Press, 2000, p. 106.



que apela aos benefícios do ideal comunitarista de se construir uma comunidade/ sociedade alicerçada mais na noção de graça, e menos na ideia de mérito. Sandel argumenta, em sua breve – embora um tanto duvidosa teologia histórica do conflito mérito/grança – que até mesmo os cristãos discutiram teologicamente sobre se o sistema de salvação em Cristo pareceria um pouco mais justo se houvesse algo mais meritocrático sobre este: sou salvo pelas minhas escolhas, minha decisão, minha submissão, meus atos, apenas? A analogia de Sandel faz entre mérito e graça é que, assim como a confusão entre graça e mérito próprio que muitos cristãos fazem, acreditando que foram escolhidos para o Reino de Deus por mérito, distorcendo a noção de graça divina em autocongratulação, arrogando-se e esquecendo que a salvação vem pelo mérito e atos, os ricos também parecem ter esquecido que boa parte de suas vantagens ‘merecidas’ são, de fato, dádivas ‘ime-recidas’ por serem resultados de contingências históricas (graça).

Por definição, claro, ‘graça’ significa ‘dom não merecido’ – e não é uma categoria particularmente meritocrática. Mas para receber a graça divina da salvação, por exemplo, um verdadeiro cristão, supõe-se, deve conquistá-la, também por meio do mérito. Segundo a ética cristã, parte do papel da graça de Cristo é ‘trabalhar em mim’, como crente, para diminuir meu orgulho, minha arrogância, e minha tendência de acumular méritos morais em meu coração. O ponto de Sandel: que os ricos, a elite, deve ser educada para compreender essa distinção fundamental entre graça e mérito. Mas, como o próprio Sandel ressalta, o “equilíbrio entre mérito e graça nunca foi fácil de sustentar”²⁷ no campo religioso, mesmo depois de 2.021 anos reaprendendo a mesma lição moral, regurgitando a mesma ladainha religiosa; por que crê ele que ensinar a elite a diminuir seu orgulho, sua arrogância, e sua tendência de acumular méritos morais em seu coração, acreditando que seu sucesso é mérito unicamente seu, há de ter força para reverter as mazelas do ideal meritocrático?

Um dos pontos cruciais da analogia de Sandel sobre o problema do balanço entre graça e mérito é mostrar que a confusão entre estes dois conceitos é, em última análise, no campo teológico, uma traição à ética cristã, não o seu cumprimento. Similarmente, a meritocracia moderna é uma traição ao cumprimento do ideal liberal. Dado a leitura de Sandel, parece que nosso compromisso ‘religioso’ com a ficção de mérito, confundindo-se mérito com graça, está no cerne do problema da meritocracia como sistema de distribuição de justiça e direitos. Claro, mesmo os que dizem-se cristãos muitas vezes falham em sustentar esse balanço... mas os recursos existem.²⁸

²⁷ Sandel, *Tyranny of Merit*, p. 58.

²⁸ *Ibidem*, “Conclusion: Merit and the Common Good”, pp. 221-28.



O problema do equilíbrio entre graça e mérito, traduzido para uma linguagem secular, envolve entender que entramos em um drama que não foi nossa própria criação, nascidos em circunstâncias, boas ou ruins, que nada fizemos para merecer, com vantagens e desvantagens nas quais não tínhamos escolha. E a questão da justiça social e das instituições governamentais é, na sua melhor capacidade, fazer com que essas vantagens e desvantagens históricas e contingentes não seja desculpa para se ignorar a questão fundamental da igualdade de oportunidades. Sandel e Markovits culpam a meritocracia e a economia liberal de mercado por criarem a decadência da sociedade e, portanto, esses sistemas precisam ser urgentemente reformados. Eles estão certos em apontar claramente a mazela moral dos sistemas, mas estão errados em buscar soluções em remendos. Se o problema é mesmo estrutural, como Sandel e Markovits mesmo argumentam, será que a reeducação da elite e a formulação de políticas é realmente a melhor esperança de cura para a sociedade? O fato de que Markovits e Sandel, sendo ambos filósofos genuinamente preocupados com a questão da justiça social, oferecem tais soluções apáticas aponta para uma crise mais profunda em questão.

O senso de justiça é contínuo com o amor pela humanidade.

RAWLS²⁹

7. Foi por entender a profundidade do problema, por entender que cobertor curto – puxar para cima descobre os pés; para baixo descobre os ombros – não é solução para os descabros da meritocracia, que Rawls propôs, como ponto de partida para a construção de uma comunidade justa, repensarmos, radicalmente mesmo, do zero, nossa concepção do acordo coletivo sobre a estrutura básica dessa sociedade justa. Mas, para além de uma previsível dedução dos princípios de justiça de Rawls, podemos, de fato, adentrar em uma dimensão mais profunda e largamente ignorada do pensamento rawlsiano, nomeadamente, sua reformulação dos conceitos de comunidade e participação cívica a partir de uma reinterpretação das noções fundamentalmente cristãs de ‘pecado’, ‘salvação’ e ‘fé’. Antes, porém, precisamos rever a crítica de Rawls à meritocracia, uma vez que esta está intrinsecamente ligada ao seu conceito de justiça.

Para Rawls, um acordo coletivo sobre a estrutura básica da sociedade justa é um ideal atraente, mas de cara depara-se com um problema fundamental: desde o princípio, nenhuma sociedade pode evitar desigualdades entre seus membros. Alguns são mais poderosos, mais ricos, mais talentosos, etc., do que outros. Essas desigualdades podem resultar de contingências como características herdadas,

²⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 417.



classe social, motivação pessoal, e sorte. Ainda assim, insiste Rawls, uma comunidade justa deve encontrar maneiras de reduzir desigualdades surgidas dessas contingências. Uma das maneiras de lidar com esse problema é através da prática de justiça distributiva. Mas como renda, riqueza, poder, e oportunidades são redistribuídos numa sociedade justa? E, de acordo com quais princípios de justiça uma comunidade deve ser construída? E, mais importante, o que deve ser considerado um começo justo?

Tanto para Markovits quanto para Sandel, o ‘começo’ propiciado pelo sistema meritocrático tornou-se escandalosamente injusto. Mas desde 1971 Rawls já havia oferecido boa parte dos Capítulos 5 e 6 de *A Theory of Justice* ao problema da meritocracia como parte das instituições básicas da justiça distributiva. É curioso, então, que, tendo construído sua carreira acadêmica a partir de uma rejeição da teoria da justiça como equidade de Rawls, por décadas, Sandel permaneceu surpreendentemente silencioso em relação às críticas Rawlsiana à meritocracia.

De qualquer forma, um alerta de *spoiler*: a análise e solução de Rawls vão mais fundo do que as oferecidas por Sandel e Markovits e, justamente por isso, são também mais polêmicas. E, talvez por isso mesmo, trata-se de uma dimensão bastante ignorada do pensamento rawlsiano. Talvez porque encontra-se enterrada sob suas ‘concepções religiosas’ – e, de um modo geral, o *homo politicus* moderno crê (intuitivamente?) que a separação de política e religião gritada pelas revoluções liberais foi absoluta. No mais, verifica-se que o próprio Rawls preferiu, aparentemente, deixar questões religiosas de fora de suas concepções de justiça e de razão pública. Porém, tomando a liberdade que Sandel nos proporcionou, ao trazer à tona o ‘problema do equilíbrio entre graça e mérito’ – um problema primariamente cristão –, tomamos também a liberdade de revirar as ideias religiosas de Rawls, que tem raízes essencialmente comunitaristas, como base de sua teoria da justiça como equidade. Vejamos.

Em seu criticismo à meritocracia, Rawls evoca a questão do ‘esforço’ como a base do problema entre ‘expectativas legítimas’ e ‘mérito moral’: “O senso comum tende a supor que a renda e a riqueza, assim como as boas coisas da vida em geral, deveriam ser distribuídas de acordo com o mérito moral. A justiça é a felicidade de acordo com a virtude. Embora se reconheça que esse ideal nunca pode ser realizado, essa é a concepção adequada da justiça distributiva, pelo menos como um princípio *prima facie*, e a sociedade deve tentar implementá-la segundo o permitam as circunstâncias”.³⁰

Quer dizer, Rawls reconhece que a meritocracia é percebida pelo senso comum como justa, embora se reconheça que esse ideal nunca pode ser realizado.

³⁰ Rawls, *Uma teoria da justiça*, trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves (São Paulo: Martins Fontes, 2000), pp. 342-343.



Primariamente porque essa crença não é tão senso comum assim, sobretudo porque a meritocracia como a conhecemos coloca mérito moral e expectativas legítimas no mesmo saco; mas acredita, todavia, e paradoxalmente, que a distribuição de renda, riqueza e felicidade é fruto do princípio de mérito moral, sem fazer a devida distinção entre direito de expectativa e mérito moral.

Já sabemos que, pelo credo meritocrático, acredita-se que se o indivíduo estudar e trabalhar muito para desenvolver seus talentos, ele merece os benefícios que advêm do exercício desses talentos. Mas a crítica de Rawls a este ideal remonta a uma questão espinhosa: a ordem de nascimento. Sua primeira questão é: mesmo a ética do trabalho e a disposição para lutar e vencer conscienciosamente dependem, em última análise, de todos os tipos de circunstâncias familiares e históricas, e de contingências sociais e culturais, pelas quais dificilmente o ‘vencedor’ poderá reivindicar qualquer crédito. Todavia, não podemos, diz Rawls, reivindicar crédito por, por exemplo, sermos os primeiros na ordem de nascimento; i.e., por termos nascido de pais ricos e já ter começado nossas vidas com vantagens financeiras, ou por qualquer vantagem psicológica e social complexa que venha com o pacote da ordem de nascimento (observe-se que isso também é parte fundamental das críticas de Sandel e Markovits à meritocracia – embora as soluções propostas por eles envolvam, basicamente, a reeducação de uma elite arrogante, para convencê-la que também sofre).

Além disso, Rawls continua, aqueles que evocam a ética do mérito do esforço (o próprio fundamento moral da meritocracia), no fundo, não acreditam realmente que o mérito moral se vincula ao esforço. Pegue dois pedreiros, se quiser, para ilustrar. Um é naturalmente forte e ágil, e é capaz de assentar 1000 tijolos por dia sem nem suar; o outro, por ser menor, mais fraco fisicamente, e esquelético, passa três dias trabalhando arduamente para assentar a mesma quantidade de tijolos. No entanto, nenhum meritocrata capitalista, acredita Rawls, olharia para o esforço e suor do segundo pedreiro, pequeno, fraco, e franzino, e diria que ele merece ganhar mais porque trabalhou mais arduamente. Portanto, insiste Rawls, não é realmente o ‘esforço’ que está sendo valorizado na nossa concepção de meritocracia. O esforço não é a base moral para se pagar ao trabalhador mais fraco três vezes mais, por ter trabalhado (numa conta grosseira) três vezes mais duro para assentar 1000 tijolos.

Claro que a ‘base moral’ aqui é a ‘contribuição’ de cada um. Mas a questão moral da contribuição nos leva de volta à questão dos nossos talentos e habilidades naturais, ressalta Rawls; e estes são chamados ‘naturais’ justamente por não serem realmente obra nossa, não serem mérito próprio. Não foi *apenas* por ‘esforço’ que o pedreiro mais forte adquiriu seus talentos naturais – já nasceu com uma certa pré-disposição genética, psicológica, etc. Então, conclui Rawls, o esforço não pode ser a base moral da meritocracia; em um mercado capitalista, o



que importa é a contribuição, produtividade. Isso significa que o ‘gozo do mérito moral’ nada tem a ver com justiça distributiva? A resposta de Rawls é ‘sim’... a questão da justiça distributiva (JD = quem recebe o quê e quanto) não se trata de mérito moral. E aqui Rawls introduz uma distinção importante: entre mérito moral, por um lado, e ‘direito às expectativas legítimas’, por outro.

Qual é a diferença? Considere dois tipos de jogos: Totobola e xadrez – o primeiro é jogo de azar, o segundo, jogo de habilidade. Então, imagine: compro um bilhete do Totobola e, por pura sorte, meus números são premiados. Tenho direito (de expectativa legítima) ao meu prêmio? Claro que sim. Mas é evidente também que não pode haver, em uma mente sã, nenhum sentimento de que o ganhador ‘merece moralmente’ o prêmio; trata-se de um direito legítimo, e não uma questão de mérito moral, para Rawls. Já no xadrez, por não se tratar de um jogo de azar, mas de um jogo de habilidade e mérito, se uma jogadora vencer um torneio, ela não só tem direito de expectativa legítima ao seu prêmio e à glória que vem com o título... mas também podemos responder a questão ‘Ela mereceu vencer?’ de forma menos controversa. Ou seja, segundo Rawls, a princípio é perfeitamente possível distinguir se uma pessoa tem direitos de expectativa legítima, ou se ela merece moralmente seus ‘prêmios’. Isso indica que deve também haver um padrão antecedente para, segundo as regras do jogo meritocrático, distinguir-se entre mérito moral e expectativa legítima. E o cerne da questão, para Rawls, é: JD não pode permanecer como direitos à expectativa legítima; mas, de fato, uma questão de mérito moral. Portanto: “Um esquema justo, então, responde ao que os homens têm direito; satisfaz suas expectativas legítimas, baseadas nas instituições sociais. Mas o que eles têm direito não é proporcional nem dependente de seu valor intrínseco. Os princípios de justiça que regem a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o mérito moral, e não há tendência para que as partes distributivas correspondam a ele”.³¹

Em parte, o que está moralmente em foco aqui é a questão do esforço já discutida acima. Mas há uma segunda contingência, uma segunda fonte de arbitrariedade moral presente no sistema meritocrático em evidência aqui que também incomoda Rawls. O problema mais fundamental aqui não é nem saber se mereço créditos pelos talentos naturais que me permitem vencer...antes, o problema maior é que vivo em uma sociedade, uma comunidade, que superestima um determinado conjunto de talentos em particular e, para minha sorte, meus talentos estão entre esse conjunto de talentos supervalorizados pela minha sociedade.

Imagine: se CR7 ou Messi ou Neymar tivessem nascido com seus talentos futebolísticos naturais no século 4 a.C. na Grécia...é provável que não teriam ido muito longe como craques da bola. Quer dizer, para Rawls (e Sandel), mesmo a

³¹ Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 273.



circunstância de viver em uma sociedade que dá grande valor a um determinado conjunto de habilidades que por acaso tenho não é mérito do meu esforço. É claro que CR7, Messi e Neymar têm sorte de possuir essas habilidades naturais, e ainda mais sorte de viver em uma sociedade que supervaloriza esses talentos. Mas fazer parte de uma comunidade que supervaloriza meus talentos é, para Rawls, uma segunda contingência, não é algo que possamos reivindicar crédito. Logo, segundo as regras do jogo meritocrático, mesmo que eu tivesse apenas reivindicações não problemáticas de talentos e esforço (primeira contingência), ainda seria o caso de que os benefícios que obtenho ao exercer esses talentos em uma sociedade que realmente os valoriza, e está disposta a pagar milhões de Euros por esses talentos (segunda contingência), dependem também de fatores que são arbitrários do ponto de vista moral de mérito. Colocar nossos craques do futebol na Grécia de Platão é exagero hipotético, claro. Mas podemos abertamente perguntar: o que meus talentos naturais particulares vão colher em uma economia de mercado daqui a vinte anos? Ou, ainda, o que os talentos, naturais ou não, dos nossos filhos colheram no futuro? Isto dependerá, obviamente, do que o mercado capitalista do futuro valorizará. É a velha lei da oferta e da procura...e isso não é obra minha; é, em geral, uma contingência histórica.

Em suma, então, o que conta como contribuição, produtividade, depende do valor que uma certa comunidade coloca sobre um determinado conjunto de talentos. A maioria de nós tem a sorte de possuir ou ter as facilidades para desenvolver, em diferentes medidas, as qualidades que nossas sociedades valorizam. Em uma sociedade capitalista, por exemplo, possuir impulso empreendedor é uma vantagem natural; se a sociedade é burocrática, o dom de se relacionar de maneira fácil e tranquila com apoiadores e/ou com os que detêm poder é uma vantagem; em uma comunidade liberal democrática de massas, ter uma boa aparência, sair-se bem em debates públicos – e recentemente ser carismático e ser capaz de apelar às emoções e aos preconceitos das massas – conta muito; e, em uma sociedade litigiosa ajuda tornar-se um advogado; da mesma forma que numa sociedade que supervalorizava a arte da argumentação pública, como a Atenas de Sócrates e Platão, valia muito a pena ter talentos retóricos.

Mas suponha por um instante que, com nossos talentos atuais, fomos teletransportados das nossas comunidades altamente tecnológicas, altamente litigiosas, etc., para uma comunidade de guerreiros caçadores e coletores – o que seria dos nossos talentos? Claro que não nos levariam muito longe. Óbvio que alguns se adaptariam, desenvolvendo outros talentos necessários para se sobreviver em tal comunidade... mas já estaríamos começando de uma posição de desvantagem em comparação com os membros que já se encontram inseridos nessa comunidade. Use esse exemplo para entender a questão de ‘ordem de nascimento’ de Rawls. O ponto é simples: por uma questão contingente qualquer, alguns de nós conseguem começar a corrida ‘antes’ dos outros. Alguns já começam a corrida largando



de posições de desvantagem; mas isso significa que valem menos moralmente, são menos virtuosos, menos meritórios? Teriam menos direitos? Seriam menos dignos? A resposta liberal de Rawls é um redundante ‘não’. Poderíamos perguntar o mesmo daqueles em nossa sociedade hoje que ocupam posições de menor prestígio ou de desvantagem explícita. E aqui está todo o ponto dos princípios básicos de justiça como equidade de Rawls (que Sandel nunca quis entender). É aqui que entra a importante distinção de Rawls entre mérito moral e direito à expectativa legítima. Temos sim direito aos benefícios que as regras do jogo prometem para o exercício de nossos talentos – mas é uma arrogância moral supor que merecemos simplesmente porque vivemos em uma comunidade que supervaloriza as qualidades que por acaso temos em abundância. Claro, parece que até o momento Rawls está falando apenas de renda e riqueza; mas o mesmo se aplica às questões de oportunidades e honras. E isso está diretamente ligado à distribuição do acesso à escolas públicas de alta qualidade, sistemas de saúde, oportunidades de emprego, reciclagem, etc.

Ou seja: desde 1971, no mínimo, Rawls já fazia exatamente as mesmas perguntas sobre o valor moral do sistema meritocrático que Sandel e Markovits fazem hoje, meio século depois. Uma diferença fundamental é que, para Rawls, para corrigirmos esses erros será preciso repensar a possibilidade de uma sociedade justa e igualitária desde os princípios mais fundamentais das instituições desta sociedade. Todavia, cinquenta anos depois da publicação de *A Theory of Justice*, continua sendo mais fácil criticar teoricamente, analiticamente, as deficiências da teoria de justiça como equidade de Rawls do que de fato implementar as mudanças fundamentais necessárias. Não seria esse um dos motivos do manquejar do liberalismo? Não conseguimos sequer concordar quanto aos princípios básicos de justiça social, e muito menos quanto ao método para implementá-los. Desigualdade e injustiça tornam-se ladainha filosófica; matéria de análise acadêmica; números em relatórios. Ou será que Sandel, Markovits, e Rawls estão exagerando; será que, ao contrário do que eles dizem, vivemos sim em uma comunidade onde vantagens e posições e renda e riquezas são formas de recompensa e honra para aqueles que realmente merecem, porque trabalharam duro para chegar lá? Quanto dessas recompensas são fruto de mérito moral, e quanto são direitos de expectativas? E quanto é fruto de corrupção e/ou nepotismo? Essas são questões fundamentais que o princípio da diferença de justiça de Rawls busca responder. E, como vimos, é uma pergunta que pode ser feita sobre renda e riqueza (sobre os ganhos dos 22 bilionários que juntos ‘valem’ mais que 100 milhões de africanas), por exemplo; mas também é uma pergunta que pode ser feita sobre igualdade de oportunidades, sobre a linha de largada nessa competição.

E é aqui que o debate toma um rumo particular: apologistas de Rawls tentam provar que as críticas contra sua concepção de justiça como equidade são equivocadas. No caso de Sandel, de fato são; em parte porque sua posição é elitista, e



parte do pressuposto que o sujeito moral rawlsiano – colocado na posição original e sob o véu da ignorância – é um fantasma; não há, insiste Sandel, tal sujeito desarraigado, desvinculado, desengajado, e inapto à experiência e laços comunitários, familiar, etc. Claro, o leitor familiarizado com a obra de Rawls sabe que não existe nenhum sujeito moral desengajado, desvinculado, etc., em *A Theory of Justice*. Rawls explicitamente reconhece que toda sociedade é composta por uma heterogeneidade de fins diferentes, por isso dedica mais de 1/3 do seu *magnum opus* à análise da estrutura psicológica do sujeito moral. Porém, para formular princípios fundamentais de justiça e liberdade, Rawls tenta também articular um conceito deontológico do sujeito justo e racional que tem a mínima compreensão que uma sociedade justa e igualitária não pode ser fundada em algum valor ético particular, mas deve partir de princípios de justiça pensados por indivíduos que, de fato, têm a noção do bem comum, da sociedade justa e igualitária, capazes de exercer seus dois poderes morais fundamentais (racionalidade e razoabilidade). Esse é o sujeito moral que Rawls coloca na posição original.

No entanto, para que possamos concluir esse ensaio, prefiro deixar esse debate, já gasto, de lado; e considerar a concepção comunitarista de Rawls, como elaborada na sua monografia. Tenho a impressão de que esse é o fundamento moral do sujeito político rawlsiano. Isto nos permitirá responder, de alguma forma mais ‘inovadora’ e polêmica (mas não chega a ser nenhuma revolução), uma das perguntas que se levanta desde o começo do nosso discurso: *por que o ideal liberal ainda manqueja?* O que se segue é uma deriva para fora da caixinha do discurso político recente, como prometido desde o nosso título. É aqui que buscamos, indiretamente, responder a questão levantada pelo professor Gonçalves: “Poderá a religião constituir uma fonte de ética para o reconhecimento da dignidade de pessoas e grupos no espaço público?”³² Tomo a liberdade de entender a resolução urgente dos problemas apontados por Rawls, Sandel, e Markovits como passo obrigatório para o ‘reconhecimento da dignidade de pessoas e grupos no espaço público’.

Para interpretar a história como expressão da vontade de Deus, a vontade de Deus deve estar de acordo com as ideias mais básicas de justiça como as conhecemos.

RAWLS (2009, 263)

Não podemos saber o que é realmente a liberdade se não podemos imaginar um mundo que não seja mais assombrado pela competição e pela necessidade.

MERLEAU-PONTY³³

³² Gonçalves, José Luís. 22 junho, 2021, *PPS Talk*, [Webinário], *RG Philosophy & Public Space*, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

³³ Merleau-Ponty, “Religion”, in *In Praise of Philosophy and Other Essays*, John O’Neill (trans.). Illinois, USA: Northwestern University Press, 1970, pp. 43-44.



8. Conclusão: Pecado, fé, comunidade e salvação, segundo Rawls. No seu *TCC*, Rawls elabora uma reinterpretação dos conceitos de ‘pecado’, ‘fé’, e ‘salvação’ baseada numa reinterpretação da própria noção de ‘comunidade’. Sua tese primária é que, pelo menos, desde Agostinho, a ética cristã é distorcida por alguma forma de ‘naturalismo’. Mas note: naturalismo aqui não se trata da visão de que tudo pode ser explicado por proposições naturais ou pelas ciências naturais; a maneira mais fácil de entender a questão é ver o que Rawls quer dizer por ‘relações naturais’.³⁴ Mantenho uma relação natural com algo (ou alguém) quando considero ‘isto’ como objeto de meus desejos ou aversões. E, quando estou em relação a um ‘objeto’ desta forma, intuitivamente assumo que este algo (ou alguém) é desprovido de ‘poderes da pessoalidade’. Não é um grande problema, diz Rawls, manter uma relação natural com coisas inanimadas. Não há problema em desejar uma maçã se esta satisfará minha fome, ou desejar um gelado para apaziguar o calor, por exemplo. O problema é quando temos uma relação natural com algo que tem, de fato, poderes de pessoalidade – quando tratamos as pessoas como objetos...como se faz, e.g., quando se deseja alguém apenas como objeto sexual. Nesse caso, na leitura de Rawls, somos culpados do que ele chama de ‘egoísmo’. Mas, se o egoísmo – usar outros para nosso próprio prazer – já é ruim, o que Rawls chama de ‘egotismo’ é ainda pior. Este não apenas ‘usa’ seres com poderes de pessoalidade’, mas também os abusa, explorando suas virtudes fundamentais (seus poderes de personalidade) para nossos próprios objetivos.

Podemos entender a base do argumento de Rawls assim: sob o impacto da filosofia grega, o cristianismo, pelo menos desde Agostinho, passou a ver o ser humano como criaturas fundamentalmente *desejantes* – porque, desde ‘o pecado original’, lhes falta algo essencial, só encontrado no Criador. O problema prático da filosofia moral cristã, então, torna-se o problema de explicar ‘como direcionar esse desejo para o seu objeto apropriado’. Filósofos como Agostinho e Tomás tentaram resolver o problema definindo ‘Deus’ como “um objeto satisfatório de suprema desejabilidade.” No entanto, diz Rawls, porque Deus é também pessoa, essa ética nos coloca de volta a uma relação natural mesmo com Deus – a Pessoa Suprema. Ou seja, acreditamos numa ética segundo a qual até Deus é objeto de satisfação de nossos desejos (mesmo de desejo de salvação pessoal). Isso, de acordo com Rawls, só é possível devido à nossa incompreensão dos conceitos de *pecado, fé e salvação*. Logo, o que precisamos é uma reinterpretação desses conceitos, a partir de uma nova compreensão da noção de comunidade. O erro fundamental aqui está, segundo Rawls, na nossa incompreensão de ser humano como ‘seres essencialmente

³⁴ Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with “On My Religion”)*, Thomas Nagel (ed.). Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009, p. 115.



desejantes’. ‘Não somos’, dirá Rawls; isso é um equívoco herdado do Platonismo. Somos, de fato, seres com poderes de pessoalidade fundamentalmente ‘comunitaristas’...feitos para viver em comunidade com outros seres que também têm poderes da pessoalidade, incluindo o próprio Deus. Assim, uma ética adequada, na percepção rawlsiana, não envolve relacionar-se com os outros como instâncias de algum ‘bem objetivo’ pelo qual devo me empenhar, mas sim num relacionamento onde cada um tem valores de pessoalidade intrínsecos, mesmo Deus.

Para melhor entender isso, explica Rawls, devemos esclarecer os conceitos de ‘pecado original’, para começar. Pecado, para Rawls, deixa de ser a violação de um certo mandamento divino, e passa a ser o nosso repúdio e negação da comunidade. Naturalmente, se mudamos o significado de pecado, devemos reinterpretar nossa noção de salvação ou redenção; que não mais se aplica à expiação da violação de mandamentos divinos, mas à restauração da comunidade. Nessa releitura, então, para Rawls, uma pessoa é ‘salva dos efeitos do pecado’ quando ela se transforma (converte-se) de tal modo que não pode mais deixar de viver em relações corretas com outras pessoas, numa comunidade cujo objetivo básico é a erradicação do egotismo.

E, seguindo essa lógica, embora Rawls não diga explicitamente que Cristo não veio, como comumente acreditado, para nos salvar individualmente (porque somos criaturas tão especiais que Deus decidiu sacrificar seu único filho para tanto), mas veio para efetuar a graça da conversão necessária para vencermos o pecado e vivermos em comunidade; isto é, o efeito da ‘conversão pela morte de Cristo’, ao revelar o amor de Deus por nós, é a restauração da comunidade. Ou seja: quando vejo (ou oiço dizer de) um tal Cristo pregado numa cruz, pela ética cristã comunitarista de Rawls, ao invés de pensar na minha salvação pessoal, deveria pensar no meu dever espiritual à minha comunidade. É à luz desta revelação que podemos ver que muito do que achamos que ‘merecemos’ é dom e graça, e não mérito. Então, “rejeitamos todo pensamento de [nosso] próprio mérito e o egoísmo é superado.”

Na interpretação de Rawls, então, *conversão*, i.e., vir a ter fé, não é uma questão de aceitar um conjunto de dogmas ou proposições canônicas, mas indica, antes de tudo, o retorno do espírito à comunidade – conversão e fé equivalem a pertencer à comunidade cuja meta é livrar-se do egoísmo. Rawls ainda acrescenta que “a Palavra de Deus, o *Logos*, não era primariamente a revelação de alguma verdade eterna”...isso, Rawls diz, “é outra noção grega.” Isso, novamente, quer dizer que fé não é uma atitude proposicional em relação a alguma verdade, mas sim “a abertura, uma clareira, pela qual o amor cristão surge.” E mais, converter-se, ‘nascer de novo’, não é adquirir um novo conjunto de crenças, mas ser transformado pela aquisição de novos motivos e novos fins. Mas qual a importância de se viver em comunidade, de fato? A resposta de Rawls é fundamentalmente teleológica:



a comunidade é o fim para o qual as criaturas se dirigem à criação.” Isso, claro, no mesmo rastro aristotélico, leva Rawls a reinterpretar também o significado da chamada ‘vida boa e feliz’ (‘frase detestável’) como propósito da vida humana: a vida boa e feliz não está em nenhum bem particular, mas nas relações pessoais.” Infelizmente, não podemos adentrar muito mais essas questões aqui.

Mas podemos supor que, embora não pareça preocupado com questões religiosas em *A Theory of Justice*, a filosofia política de Rawls é, até certo ponto, já iluminada por sua compreensão não-ortodoxa, ‘puritana’, do cristianismo – isso parece claro. Talvez seja por isso que Rawls afirma que sua filosofia política visa a uma defesa da ‘fé razoável’, em particular a fé razoável na possibilidade de uma democracia constitucional, liberal e justa. No mais, para Rawls, o reconhecimento desta possibilidade molda a nossa atitude para com o mundo como um todo. Se uma sociedade justa não é de todo possível, pode-se questionar apropriadamente qual o ponto de ter-se criado seres humanos para habitar a Terra. Não é de surpreender que Rawls conclua *A Theory of Justice* com comentários poderosamente comoventes sobre como a posição original e a compreensão dos princípios básicos de justiça como equidade nos permitem considerar a situação humana não apenas de todos os pontos de vista sociais, mas também de todos os pontos de vista temporais – porque, para Rawls: “A perspectiva da eternidade não é a perspectiva a partir de um ponto fora do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendente; em vez disso, é uma certa forma de pensamento e sentimento que uma pessoa racional pode adotar dentro do mundo”. Nesse sentido, as duas últimas linhas de *A Theory of Justice* são ainda mais surpreendentes, para quem busca argumentos ‘meramente’ filosóficos por parte de Rawls: “A pureza de coração, se pudéssemos alcançá-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento.”³⁵

O que acho um tanto irônico em tudo isso é que Sandel, como dito acima, sempre criticou o agente moral rawlsiano na posição original, supondo ser este uma criatura ahistórica, desimpedida, desapegada de laços e obrigações morais, sociais, comunitárias – e, portanto, um ser imaginário. Creio que Sandel acertou nisso: o agente moral rawlsiano é de fato quimérico; mas não pelos motivos que aponta, e sim porque, talvez, baseado na sua concepção radical de comunidade, pecado, fé, salvação, e redenção, Rawls, intuitivamente, supõe que o sujeito racional e razoável que busca contribuir para a construção de uma sociedade justa e igualitária é, quase por necessidade, determinado pela concepção normativa deontológica de justiça e racionalidade. Ou seja: a teoria de justiça como equidade de Rawls parece

³⁵ *Ibidem*, pp. 117, 184-5, 118, 184, 120, 114, 206, 214, 239, 247, 243, 112, 160, 514, respectivamente.



invariavelmente iluminada pela ética comunitarista e puritana da sua monografia.

Posto tudo isto, dado ao estado das democracias liberais atuais, repito, o sujeito moral rawlsiano é um ser imaginário. Nisso – só nisso – Sandel tinha razão. E mais: dado a tudo que foi pronunciado por Rawls, Markovits, e Sandel sobre o descalabro da desigualdade, a farsa da meritocracia, e o custo humano da hierarquia atual, que já se arrastam por décadas, parece que, mais uma vez, Pessoa, sempre estranho, também tem razão quando diz que um dos grandes problemas do “Estado futuro” implica entender que “depois da conquista dos mares, deve vir a conquista das almas.”³⁶

Então, não é taxativo dizer que não há futuro para o liberalismo. Pessoa e Rawls claramente falam em alternativas, como visto. O que deve-se admitir, todavia, é que são, parecem-me, alternativas sempre radicais. E tampouco é taxativo duvidar do ‘papel da religião como fonte moral para o debate sobre o reconhecimento da dignidade humana e de grupos no espaço público’. O que se torna categórico é saber que tipo de espiritualidade queremos trazer para o debate.

³⁶ Pessoa, “O grande problema do Estado futuro consiste na organização...”, in *Ultimatum*, ed. cit., p. 41.

