



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

REINE SILVA

**A CRÍTICA RAWLSIANA AO MÉRITO COMO CRITÉRIO DE JUSTIÇA
DISTRIBUTIVA**

SALVADOR

2025

REINE SILVA

**A CRÍTICA RAWLSIANA AO MÉRITO COMO CRITÉRIO DE JUSTIÇA
DISTRIBUTIVA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Filosofia-Licenciatura do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Valério Hillesheim

SALVADOR

2025

REINE SILVA

**A CRÍTICA RAWLSIANA AO MÉRITO COMO CRITÉRIO DE JUSTIÇA
DISTRIBUTIVA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Salvador, 01 de agosto de 2025

Banca Examinadora

Prof. Dr. Valério Hillesheim

Universidade do Estado da Bahia - Orientador

Assinatura

Prof. Dr. Alex Leite

Universidade do Estado da Bahia – Examinador

Assinatura

Prof. Dr. Alexsandro Silva Marques

Universidade do Estado da Bahia – Examinador

Assinatura

Dedico este trabalho à minha filha, Luara, e à
minha irmã Juliane, por todo amor
compartilhado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Dona Janete e Seu Reinaldo (in memoriam), pelos esforços feitos para que eu possa compreender a importância da educação.

Agradeço à minha irmã Reijane Silva pelo pioneirismo que marca sua história, um exemplo que contagiou a mim e a todos à sua volta.

Agradeço ao meu primo e amigo Adilson, pela cumplicidade e confiança.

Agradeço ao meu amigo e poeta, Robson, pelas provocações e reflexões valiosas.

Agradeço a paciência de minha filha e a confiança de Juliane.

Agradeço de forma especial, ao meu orientador, Professor Dr, Valério Hillesheim, pela dedicação e toda gentileza que foi um impulso para eu seguir em frente.

Agradeço aos professores do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado da Bahia. Agradeço ao Professor Alan, Professor Martins, Professor Paulo Vasconcelos, Professor Alex Leite. Agradeço por todo cuidado e dedicação aos estudantes que passam pelo curso.

Agradeço a todos os funcionários que fazem a Uneb funcionar, em especial ao Danilo Siqueira.

Agradeço ao Estado da Bahia por entregar de forma gratuita uma Universidade Pública e de qualidade.

“Quem nunca perdeu tudo, nunca viu o carnaval” (Mallu Magalhães).

RESUMO

Este trabalho analisa a crítica de John Rawls ao mérito como critério de justiça distributiva, destacando sua influência na filosofia política contemporânea. A partir de sua obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls propõe uma alternativa ao modelo utilitarista dominante, enfatizando a primazia da justiça como princípio ordenador das instituições sociais. Para Rawls, uma instituição eficiente, mas injusta, deve ser reformulada ou abolida, o que implica questionar a ideologia da meritocracia como critério justo de distribuição. Este trabalho parte de um resgate histórico da noção de justiça distributiva, percorrendo autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Grotius, Pufendorf, Adam Smith e Kant, até chegar à formulação contratualista rawlsiana. A pesquisa, de natureza qualitativa e abordagem hermenêutica, tem como objetivo compreender de que maneira a separação entre o justo e o mérito moral fundamenta a crítica rawlsiana à meritocracia, articulando fundamentos filosóficos, princípios de justiça e a estrutura básica da sociedade.

Palavras-chave: John Rawls; Justiça Distributiva; Meritocracia; Contratualismo; Filosofia Política.

Abstract

This paper analyzes John Rawls's critique of merit as a criterion of distributive justice, highlighting its influence on contemporary political philosophy. Drawing from his work *A Theory of Justice*, Rawls proposes an alternative to the dominant utilitarian model, emphasizing the primacy of justice as the organizing principle of social institutions. For Rawls, an institution that is efficient but unjust must be reformed or abolished, which entails questioning the ideology of meritocracy as a fair standard of distribution. This study begins with a historical overview of the notion of distributive justice, examining authors such as Aristotle, Thomas Aquinas, Grotius, Pufendorf, Adam Smith, and Kant, leading up to Rawls's contractualist formulation. The research, qualitative in nature and based on a hermeneutic approach, aims to understand how the separation between justice and moral merit underpins Rawls's critique of meritocracy, connecting philosophical foundations, principles of justice, and the basic structure of society.

Keywords; John Rawls; Distributive Justice; Meritocracy; Contractualism; Political Philosophy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 TRADIÇÃO OCIDENTAL DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....	14
1.1 Aristóteles	14
1.2 A Virtude Moral E A Justiça Em Tomás De Aquino	20
1.3 Grotius, Pufendorf E Adam Smith E Kant	23
2 BREVE CONSIDERAÇÕES ACERCA DO INDIVÍDUO E DO ESTADO NA ERA MODERNA.....	30
2.1 O Indivíduo	31
2.2 O Estado Moderno	37
3 A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA DE JOHN RAWLS	41
3.1 Posição Original E O Véu De Ignorância	42
3.2 Dos Princípios De Justiça.....	44
3.3 A Estrutura Básica E O Mínimo Existencial.....	47
3.4 Crítica Ao Utilitarismo.....	49
3.5 O Mérito Como Critério De Justiça E A Crítica Rawlsiana.....	51
4 CONCLUSÃO	58
REFERÊNCIA.....	61

INTRODUÇÃO

Nascido em Baltimore, nos Estados Unidos, John Rawls é um filósofo americano, professor em Harvard, que exerceu forte influência na filosofia política na segunda metade do século XX e início do XXI. Crítico do utilitarismo, Rawls escreveu sua teoria com o objetivo de apresentar uma alternativa ao modelo utilitarista hegemônico nas sociedades anglo-saxônicas.

Em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls defende, logo de partida, a primazia da justiça como regra para as instituições. Para ele, uma instituição social, mesmo que eficiente, se não for justa, deve ser reformulada ou abolida. Seguindo essa premissa, é de suma importância que se investigue o mérito como critério de justiça distributiva e se analise a possibilidade de ele ser, ou não, um critério justo.

Por conseguinte, este trabalho tem como tema “*A Crítica Rawlsiana ao Mérito como Critério de Justiça*” e tem como finalidade analisar como Rawls constrói sua crítica ao mérito como critério de justiça distributiva, tendo como foco a separação entre a justiça e o mérito moral.

Vale ressaltar que, nas Ciências Sociais, a crítica à meritocracia ocorre frequentemente, apresentando-a como injusta, pelo fato de ser incapaz de reduzir as desigualdades sociais e, quase sempre, contribuir para o seu aprofundamento. Assim, as desigualdades não encontram, no regime do mérito como critério distributivo, uma solução.

Para a Filosofia Política, a necessidade de justificação do que se entende por justo impõe que se avaliem os princípios ordenadores das instituições sociais como capazes, ou não, de satisfazer a exigência de justiça inerente à vida em sociedade. Como dito, enquanto, para as Ciências Sociais, a injustiça se revela pela forte presença de desigualdades, na filosofia rawlsiana é necessária uma avaliação dos princípios que fundamentam as instituições, independentemente dos resultados sociais atingidos, já que, para Rawls, uma instituição, mesmo eficiente, deve ser reformulada ou abolida se não for justa.

Portanto, o que é uma sociedade justa, para Rawls? Podemos responder a essa pergunta, de forma provisória, afirmando que, para Rawls, uma sociedade é justa quando sua estrutura básica segue princípios elaborados por agentes em condição de igualdade equitativa. Dessa forma, as desigualdades são consequência do exercício das diferentes expectativas legítimas dos cidadãos e não resultado de arbitrariedade social ou de uma loteria natural.

Com isso, a análise da ideologia do mérito moral permite perceber que a desigualdade existente na sociedade meritocrática é injusta, ressaltando-se o quanto é relevante chamar a atenção para o fato de que isso ocorre devido à sua característica de desconsiderar a loteria natural e as arbitrariedades sociais como fatores determinantes para perpetuar estruturas sociais injustas e desiguais. A igualdade de oportunidades, sem necessariamente haver igualdade de condições, é considerada fator suficiente para se alcançar a justiça social, na perspectiva do mérito como critério de justiça. Portanto, compreender como Rawls argumenta em defesa de uma justiça alternativa é fundamental. Para isso, analisamos os principais conceitos da teoria da justiça de Rawls e como esses conceitos fundamentam sua crítica ao mérito.

O contratualismo rawlsiano, como forma de constituir um consenso sobreposto, faz uso de medidas restritivas, nas quais os agentes são levados a apresentar os princípios que regerão as sociedades sem saber a qual categoria social pertencerão ou quais talentos oriundos da loteria natural possuirão. Nesse contexto, os dois princípios têm como objeto a estrutura básica da sociedade.

Diante desse contexto, este trabalho monográfico tem natureza qualitativa, de tipo bibliográfico e caráter teórico-conceitual, utilizando o método dedutivo e a abordagem hermenêutica para a análise crítica dos textos selecionados. Isso porque o trabalho adota, como metodologia, a interpretação de textos e o exame dos conceitos de forma argumentativa, com o objetivo de estabelecer uma relação entre diferentes perspectivas teóricas, visando fundamentar uma resposta à questão-problema: *De que maneira a separação entre o justo e o mérito moral fundamenta a crítica rawlsiana à meritocracia?* Assim, o procedimento empregado visa garantir a coerência interna entre as seções, articulando o percurso histórico-filosófico com a fundamentação teórica.

Para compreender a noção de justiça distributiva moderna rawlsiana, tornou-se necessário um resgate histórico para que se possa perceber a distinção entre o sentido antigo e o moderno da justiça distributiva. Dessa forma, buscamos expor, na primeira seção, como Aristóteles, na Antiguidade, define a justiça distributiva e qual a função, por ele atribuída, ao mérito. Para tanto, partimos de seu protagonismo ao apresentar uma distinção entre justiça distributiva e justiça corretiva, e sua forte influência até a chegada da Modernidade. Em seguida, passando pelo Medievo, analisamos as virtudes e a justiça distributiva em Tomás de Aquino. Ao fim da primeira seção, apresentamos as inovações da Idade Moderna: o jusnaturalismo de Grotius e Pufendorf e as inovações econômicas de Adam Smith. Analisamos como o filósofo e economista defendeu o direito à propriedade como justiça distributiva pela primeira vez na história. Finalizamos a segunda seção observando como Kant iguala os indivíduos dotados de dignidade e o papel do Estado em sua concepção.

Na segunda seção, tendo em vista a importância do nascimento do indivíduo e do Estado modernos e suas implicações políticas e culturais, abordamos a mudança na definição do indivíduo e a necessidade política de um Estado cumpridor de tarefas específicas. Portanto, no Medievo, as tradições e a estratificação social serviam de base para definir o que determinado indivíduo era, exigindo um Estado capaz de garantir a paz social de que os mercados precisam para prosperar. Dessa forma, as sociedades modernas têm como característica a liberdade do indivíduo de definir-se por suas expectativas, independentemente das tradições ou expectativas familiares. As transformações econômicas e as crises das instituições medievais foram as principais razões que levaram ao surgimento do indivíduo e do Estado modernos.

De certo modo, a teoria rawlsiana busca preservar e ampliar a liberdade e a igualdade de oportunidades e condições dos indivíduos modernos, o que significa que se faz necessário um arranjo institucional que parta dos princípios de liberdade igual para todos e contenha um princípio da diferença que aceite as desigualdades na medida em que elas representem vantagens maiores para os menos favorecidos. Na terceira seção, apresentamos os principais conceitos da teoria de justiça rawlsiana, a definição de meritocracia e a crítica que o autor faz ao mérito como critério de justiça distributiva.

1 TRADIÇÃO OCIDENTAL DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Realizamos a partir daqui um esboço acerca das principais concepções da justiça distributiva com o intuito de evidenciar os aspectos inovadores que o sentido contemporâneo comumente debatido nos traz.

Samuel Fleischacker em seu livro, *Uma Breve História da Justiça Distributiva*, argumenta acerca da importância do resgate histórico da seguinte forma:

Somente quando conseguimos desemaranhar a noção moderna da pré-moderna de justiça distributiva seremos capazes de ver precisamente o que a noção moderna envolve e que mudanças - muitas vezes, mas nem sempre, admiráveis - no pensamento humano tornaram possível o seu advento. (Fleischacker, 2006, p. 8).

A noção de justiça distributiva tomou novos contornos e dessa forma, para que possamos compreender as razões pelas quais a modernidade inaugura um novo olhar sobre o tema, um resgate histórico acerca da tradição ocidental da justiça distributiva se faz necessário.

1.1 Aristóteles

Aristóteles (384–322 a.C.), filósofo nascido em Estagira e destacado discípulo de Platão em Atenas, escreveu o livro, *Ética a Nicômaco*. Na parte cinco do livro o autor dedica uma análise sobre a justiça na qual compreende a justiça como um termo plurívoco. Para o filósofo, a justiça tem dois sentidos: um que ele denomina de Justiça total e um outro que ele denomina de justiça particular. A última, apresenta mais dois sentidos, o da justiça distributiva e corretiva.

Sandel (2017) nos diz que, para melhor compreendermos a ética e a política em aristotélica, precisamos observar duas características centrais acerca da justiça em sua formulação;

1. A justiça é teleológica. Para definir os direitos, é preciso saber qual é o *télos* (palavra grega que significa propósito, finalidade ou objetivo) da prática social em questão. 2. A justiça é honorífica. Compreender o *télos* de uma prática – ou discutir sobre ele – significa, pelo menos em parte, compreender e discutir as virtudes que ela deve honrar e recompensar. (Sandel, 2017, p. 233).

Ou seja, a justiça não é pura abstração ou um fim em si mesmo. Ela deve ter uma finalidade que tem de ser compreendida na atividade prática da vida social, e por isso pressupõe-se quais são as virtudes que os indivíduos devem honrar. Dessa

forma, essas virtudes definirão as práticas justas e injustas e o caráter normativo da justiça em questão.

Aristóteles inicia a discussão sobre justiça(*dikaiosyne*) e injustiça(*adikia*) examinando com que espécie de ações e disposições de caráter elas se relacionam. "A princípio, o filósofo define a justiça como sendo uma 'disposição da alma' que todas as pessoas têm, a qual caracteriza como certa aptidão (Stacciarini, 2007, p. 263). Ele observa que geralmente o que se entende por justiça é basicamente uma disposição de caráter que torna as pessoas com o desejo do justo e aptas a cometer atos justos. Da mesma forma, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e desejar o que é injusto.

No que diz respeito à justiça total, o filósofo a define como a observância da lei e o respeito ao que é legal para o bem da comunidade, sendo a significação mais ampla do termo. O indivíduo que segue a lei é justo e probo. O filósofo considera que a justiça é a virtude moral mais importante. De acordo com Bittar;

Esse tipo de justiça é o gênero, ou seja, a acepção mais larga, ou o sentido mais amplo que se pode atribuir ao termo. Se são muitos os sentidos do termo justiça, este é o mais genérico. Dessa forma é que a justiça total é também chamada de justiça universal ou integral, e tal se deve ao fato de a abrangência de sua aplicação ser a mais extensa possível (as leis valem para o Bem de todos, para o Bem Comum). Pode-se mesmo afirmar que toda virtude, naquilo que concerne ao outro, pode ser entendida como justiça, e é nesse sentido que se denomina justiça total ou universal. (Bittar, Almeida, 2015, p. 147).

Portanto, podemos observar o caráter ético da teoria de justiça em Aristóteles. Nela, o indivíduo que se habitou a agir dentro do que as leis da cidade determinam pode ser chamado de justo. "É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não relações com os outros" (Aristóteles, 1984, p. 122). Essa justiça total é considerada a virtude completa ou perfeita em relação ao semelhante. Sendo assim, o homem justo é aquele que exerce, pela força do hábito, sua virtude para com o outro. Fleischacker nos diz que "a justiça universal é definida, no livro V da *Ética a Nicômaco*, no sentido que Platão usou em *A República*" (Fleischacker, 2006, p. 29).

Diferente da justiça total, que busca a obediência às leis em geral, a justiça particular trata das relações entre pessoas, regulando a igualdade e a equidade em situações bastante específicas. Essa concepção de justiça tem dois sentidos: a justiça distributiva e a corretiva.

O termo "justiça distributiva" (*dikaion dianemetikón*) foi usado pela primeira vez por Aristóteles. Para ele, o termo corresponde às manifestações relativas à distribuição de bens e honras conforme o mérito e a posição social dos indivíduos. O conceito é bem delimitado por ele como "uma espécie que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de outro" (Aristóteles, 1984. p.124). Para realizar uma distribuição justa, ela se fundamenta na ideia de igualdade de caráter geométrica, também chamada de igualdade proporcional. Como nos esclarece Bittar e Almeida:

A posição de Aristóteles diante do problema da distribuição e da adoção de um critério de igualdade geométrica encontra fundamentos históricos não destituídos de valor que aqui revela serem explorados. Da observação das quatro partes relacionadas, dois sujeitos e dois objetos, pode-se depreender a relação (matemática) em que o primeiro termo está em direta relação de proporcionalidade com o terceiro, ao mesmo tempo em que o segundo assim se encontra frente ao quarto termo ($A : B = C : D$, onde $A + C = B + D$). (Bittar, Almeida, 2015. p. 152).

A justiça distributiva faz uso da igualdade geométrica e, segundo Bittar e Almeida, inspirada na teoria numérica pitagórica, define o número como a base da realidade e justifica a organização do universo a partir dele. Aristóteles usa a proporção matemática ($A : B = C : D$) para explicar como bens e honras devem ser distribuídos de acordo com o mérito. Essa relação entre os quatro fatores estabelece que "A" somado com aquilo que lhe é correspondente, "C", por conta do seu merecimento, é equivalente ao "B" somado àquilo que lhe é correspondente, "D". A igualdade é proporcional ao mérito é caracterizada por uma relação de subordinação. Uma estrutura hierárquica subordina proporcionalmente os indivíduos. Beatriz Ribeiro Lopez Barbon nos diz que:

Aqui, não prevalece a ideia de igualdade, mas traz a ideia de mérito, critério diferenciador entre os cidadãos. Isto é, devem ser colocados em pé de igualdade aqueles em iguais condições de mérito, e em desigualdade aqueles em condições diferentes. Nessa parte da justiça particular, o desrespeito à proporção é que causa injustiça (Barbon, 2022, p.102).

Como a proporcionalidade pelo mérito é o critério que define a igualdade na justiça distributiva, o Filósofo nos diz que a injustiça ocorre quando essa diferenciação pelo mérito é desconsiderada, passando a distribuir de forma desigual os iguais ou com igualdade os desiguais. Todavia, tendo em vista que a comparação estabelecida corresponde à posição social e ao mérito de cada um, podemos observar que "o

critério de avaliação subjetiva não é único, variando para cada forma de governo e suas respectivas necessidades" (Bittar, Almeida, 2015, p. 151). Portanto, como uma das características fundamentais, o mérito na justiça distributiva tem um caráter ético construindo nas relações comunitárias de acordo com o tempo, representado pelo poder que governa a cidade.

O outro sentido é a justiça corretiva (*dikaion diorthotikón*). Nela o sentido da justiça busca restabelecer o equilíbrio que foi perdido por causa da injustiça provocada em atos voluntários, relativos aos contratos e delitos e os atos involuntários que dizem respeito à ausência de do princípio motor no agente (Aristóteles, 1984, p. 126). Diferente da justiça distributiva, que tem a igualdade geométrica como critério de distribuição, a justiça corretiva tem a igualdade aritmética ou absoluta como critério de correção. Dessa forma, não há subordinação entre os indivíduos e sim uma igualdade entre as partes.

Uma reflexão sobre as virtudes morais nos conduz a uma reflexão sobre a justiça porque ela é, para Aristóteles, umas das virtudes morais (Areté). Praticar atos justos constrói em nós o hábito(éthos) de ser justo. Dessa forma, Aristóteles indica que nos tornamos justos pelo costume. É a reiteração dos atos voluntários justos que produz o indivíduo justo. Portanto, "as virtudes éticas são hábitos que, como tais, se adquirem pela experiência. Não são extraídas de conceitos universais e estáticos" (Alves, 2015, p. 193). Ou seja, a razão teórica não é suficiente para se produzir a justiça particular. Aristóteles reivindica a importância do éthos como fundamento da justiça.

De acordo como o que já foi dito acima, a justiça corretiva tem como objeto corrigir os desequilíbrios dos atos, classificando-os como atos voluntários e involuntários. Sobre os atos voluntários Aristóteles nos diz que "o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato." (Aristóteles, 1984, p. 83). O princípio motor, ou se preferir, a motivação do ato, pertence ao sujeito que livremente produz o ato. A vontade do indivíduo e sua responsabilidade sobre seus atos de contratos, aluguel e empréstimos, são pontos centrais para a caracterização dos atos como voluntários.

Os atos involuntários consistem nos atos em que o indivíduo participa contra sua própria vontade, por ignorância ou por uma força alheia. Sobre a ignorância, o Filósofo faz uma distinção;

Agir por ignorância parece diferir também de agir na ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância. (Aristóteles, 1984, p. 82).

Por conta da embriaguez o indivíduo não tem consciência ou conhecimento do que faz, mas não significa que ele ignore o que deve ser feito. Para o filósofo, ignorar a forma correta de agir é a origem de agir mau. "Ora, todo homem perverso ignora o que deve fazer" (Aristóteles, 1984, p. 82). Como exemplo de atos involuntários o filósofo destaca o sequestro. Podemos imaginar um sujeito que abandonou o filho ainda criança porque foi sequestrado. O abandono foi consequência de um ato involuntário no qual uma força alheia à sua vontade privou este homem da voluntariedade. Dessa forma, por conta da ausência da vontade individual, o indivíduo não pode ser considerado injusto. A investigação acerca da voluntariedade ou involuntariedade permite avaliar se o indivíduo é justo ou injusto. Mas a involuntariedade não exclui a avaliação do ato com o injusto ou justo. De acordo com Bittar, Almeida:

Para que se cometa a justiça ou injustiça, é necessário o concurso da vontade do agente praticante do ato; o ato involuntário pode ser justo ou injusto, mas o agente que o comete não pode ser definido de homem justo ou injusto se não tem a prática da justiça ou da injustiça como ato voluntário (Bittar, Almeida, 2015, p. 292)

Outra definição é a dos atos mistos. Podem ser considerados como atos mistos aqueles que possuem características dos atos voluntários e involuntários. A intenção é, nos diz Aristóteles, evitar um dano maior ou atingir uma causa relevante. Os atos mistos são caracterizados:

Quanto às coisas que se praticam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos), é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários. Algo de semelhante acontece quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará (Aristóteles, 1984, p. 81).

Embora a ação pareça voluntária, podemos perceber que o indivíduo age em função da força das circunstâncias externas. O motor que dá partida ao ato não nasce voluntariamente no indivíduo, contudo ele não ignora as consequências dos atos. O que é característica de uma ação voluntária. A presença das duas características define o perfil misto desse ato.

Após uma justificação teórica acerca da justiça corretiva, é natural buscarmos saber de que forma a correção dos atos injustos é feita, segundo o filósofo. Para ele, a justiça corretiva se materializa na atuação do juiz e que "o juiz restabelece a igualdade. É como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retira a diferença pela qual o segmento maior excede" (Aristóteles, 1984, p. 126). Aristóteles nos diz que o juiz é a justiça encarnada. São os juízes que as pessoas buscam para corrigir perdas. O juiz cumpre a função de restabelecer a igualdade de forma equitativa. Desse modo, cabe ao juiz a neutralidade e a aplicação do que a lei, anterior ao fato, determina. Até porque "a equidade também comparece na doutrina de Aristóteles como um temperamento ao critério geral de que a lei contém o justo" (Alves, 2015, p. 197). O equilíbrio anterior que foi perdido é o objetivo da justiça corretiva, e dessa forma nos esclarece Bittar e Almeida;

A paridade é alcançada quando se retira daquele que cometeu a injustiça e obteve um ganho, e se atribui àquele que foi privado de um benefício ou lesado em qualquer âmbito de expressão de sua subjetividade, ou mesmo, sancionando-se aquele que sobre a outra parte agiu causando uma clandestinidade ou uma violência. A justiça corretiva, em sua aplicação, conduz ao retorno das partes ao status quo anterior, o que pode significar a possibilidade de uma retomada total das condições anteriores, quando se trate de situação restituível, ou do arbitramento de uma equivalência indenizatória com relação àquilo que seja o objeto da diferença estabelecida entre as partes; cumpre ao juiz exercitá-la, inclusive aplicando a equidade, no julgamento que se firma na lei, no sentido de realmente personificar a justiça. (Bittar, Almeida, 2015, p.177).

A justiça corretiva é a via que o cidadão grego tem a sua disposição para reaver perdas. Não se trata de uma justiça difusa, na qual os cidadãos estão autorizados a ser o juiz em causas próprias. Dessa forma, a justa medida é alcançada através de juiz que, de maneira organizada e no cumprimento da lei, restabelece o equilíbrio entre as partes.

Portanto, tal como sinaliza Sandel, podemos compreender que a justiça distributiva, por ser teleológica e honorífica, analisa a prática social em questão buscando a sua finalidade para dispor o direito àquele que possui o mérito capaz de

melhor atingir a virtude. Entregar o direito ao indivíduo que não possui a capacidade é um ato injusto. No outro sentido, a justiça corretiva busca manter a igualdade nos atos voluntários e involuntários.

1.2 A Virtude Moral E A Justiça Em Tomás De Aquino

As virtudes são consideradas por Tomás de Aquino, na Suma Teológica, como “toda permanente disposição para atos moralmente bons ou intelectualmente justos” (AQUINO, 2009, p. 281). Ou seja, há três formas de virtudes: aquela que diz respeito ao aperfeiçoamento do intelecto, chamada de virtudes intelectuais, outra que trata dos atos morais, chamada de virtude moral, e, de acordo com Paulo Roberto da Rocha, as virtudes teologais, que dizem respeito à relação com Deus.

De acordo com Tomás, é necessário que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural que se chamam virtudes teologais, porque tais virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, através da sagrada escritura.(ROCHA, 1993, p. 1677).

A virtude, enquanto virtude moral, vem antes do ato e, por conta dessa divisão, é “uma espécie de hábito” (Oliveira, 2015, p. 78). Tal como a filosofia aristotélica, os bons hábitos nos educam para a virtude e “pelas virtudes, a alma humana determina seus atos” (Oliveira, 2015, p. 78). Aquino nos diz que os hábitos ruins são os vícios e a virtude são os hábitos bons.

Para Morrison (2006), a filosofia tomista é o apogeu do sistema escolástico de filosofia medieval e, tal como em Aristóteles, a justiça é considerada uma virtude moral e está ao lado de outras virtudes morais como a fortaleza, a temperança e a prudência.

Aquino nos diz que a prudência é a capacidade de tomar decisões corretas observando o passado, o presente e o futuro. É a razão conduzindo as decisões para alcançar certos fins já que “a prudência é definida como a *‘recta ratio agibilium’* ou ‘a reta razão do agir’. Ela é uma virtude que pertence ao domínio do conhecimento racional e se vincula à razão prática” (Martines, 2019, p. 353). De acordo com Aristóteles e em harmonia com o Evangelho de Mateus, a prudência é a virtude capaz de pôr ordem ao mundo. O prudente é capaz de reconhecer e ordenar a si próprio e aos demais, acerca da forma correta para atingir sua finalidade:

Ora, segundo o Filósofo, é próprio da prudência ordenar as coisas a seu fim, quer se trate de si mesmo, como quando se diz que o homem prudente é aquele que ordena como deve seus atos ao fim de sua vida, quer se trate de outras pessoas que dele dependem, na família, na cidade ou no reino, de acordo com a palavra do Evangelho de Mateus: 'O servo fiel e .prudente que o senhor constituiu sobre a criadagem de sua casa. (Aquino, 2009, p. 228)

Dessa forma, além das decisões do indivíduo para consigo mesmo, aquele que governa uma cidade, decide sobre uma família, comanda uma fração militar ou é responsável por uma instituição pública ou privada deve ter prudência na tomada de decisão. Caso contrário, a finalidade não será alcançada e a ruína será a consequência inevitável.

Outra virtude moral que Tomás de Aquino define é a temperança. Nela os apetites são equilibrados. Enquanto a prudência nos leva a tomar decisões corretas e exigir que outros também as tomem, a temperança é o equilíbrio dos desejos para que o excesso seja evitado, como nos diz, citando Tomás de Aquino, Pedro Henrique Beserra de Faria; a temperança é uma disposição da alma que impõe uma determinada medida a certas paixões ou obras, para não ultrapassarem os devidos limites (Faria, 2024, p. 36). Portanto, podemos dizer que é uma capacidade racional de evitar a concupiscência e evitar o vício. Seguindo com Farias, "a temperança tem como objeto o aperfeiçoamento do ser humano em relação a si mesmo" (Farias, 2024, p. 48). Dessa forma, ela é a virtude que nos leva a observar as paixões e buscar o autocontrole fazendo uso da razão.

A fortaleza é uma virtude moral que nos leva agir para além do medo. Pois a paralisia ou a fuga podem surgir diante dele. Por conta da fortaleza ou coragem, virtude consagrada por Tomás de Aquino, encontramos a disposição que nos permite buscar os meios necessários para enfrentar o que se apresenta como algo insuperável. A relação entre as virtudes morais, da fortaleza, da temperança prudência, de acordo com a reta razão é descrita por Paulo Martines como os meios para se alcançar o meio termo.

O fim próprio das virtudes morais consiste na conformidade com a reta razão, e cabe a esta ordenar e determinar como o ser humano encontra o meio razoável, visto que cabe à temperança a tarefa de que o homem não se afaste da razão por causa da intemperança, como cabe à fortaleza que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. Os caminhos pelos quais o homem atinge o meio termo da razão competem à prudência (Martines, 2019, p. 261).

Ainda de acordo com Martines, é a prudência que consiste a última etapa para a concretização do ato. Porque representa “o último passo da determinação do ato moral, para a compreensão de sua realização e concretude, é oferecido pela prudência” (Martines, 2019, p. 260). Enquanto a temperança estabelece o limite às paixões e a fortaleza estabelece limites ao medo, a prudência diz respeito ao uso da razão para se atingir o meio termo na prática.

Aquino compreende a justiça como uma virtude moral, tal como Aristóteles. Contudo, ele não lhe atribui a definição aristotélica que a entende como a mais importante das virtudes por ser a reunião de todas as virtudes. Segundo Pedro Beserra de Faria:

O conceito de justiça em Tomás de Aquino caracteriza-se por ser um hábito que nos leva a agir voluntariamente e de forma constante e estável, atribuindo a cada pessoa o que lhe é devido. Isso envolve conhecimento e escolha consciente, (Faria, 2024, p. 60).

Sendo assim, não se trata de qualquer *habitus*. A justiça é aquele bom *habitus* perene que nos leva por força da vontade que ele constrói a entregar a cada indivíduo aquilo que é seu. E nesse processo, a construção do hábito não constrange a natureza do indivíduo, já que, ainda com Faria;

Segundo Tomás, a natureza humana, por ser criada por Deus, já possui uma inclinação natural para o bem. O *habitus* virtuoso, então, não força a natureza a agir de maneira contrária à sua essência, mas a orienta e aperfeiçoa, ajudando-a a alcançar seu fim último: a bem-aventurança.(Faria, 2024, p.18).

A justiça para Aquino não se resume ao cumprimento da lei ou a justiça legal, mas o justo é o que está de acordo com o direito, e não o contrário. Ou seja, “a justiça se baseia no direito e não o direito na justiça. Primeiro estão os direitos; e a conduta que se harmoniza com os direitos dos outros é que constitui a virtude da justiça”. (Santos, 2006, p. 760). Como base nessa constatação, as duas noções de justiça comutativa e distributiva em Aquino podem ser compreendidas como a correção e a distribuição de acordo com o que está previsto na base legal.

Tomás de Aquino defende a ideia da existência de duas espécies de justiça: a comutativa e a distributiva. A justiça comutativa regula as relações mútuas entre as pessoas privadas. A justiça distributiva regula a relação que consiste na distribuição proporcional dos bens comuns, trata da moderação na. (Cabral, 2013, p. 149).

Podemos perceber que os dois sentidos da justiça particular aristotélica, comutativa e distributiva, é pensado na filosofia de Aquino da seguinte forma: A justiça comutativa diz respeito às trocas entre indivíduos, com base na igualdade aritmética na qual se busca restabelecer o equilíbrio. De forma também bastante similar, a justiça distributiva regula a distribuição dos ônus e bônus entre os membros de uma mesma comunidade, tendo como critério de distribuição uma proporcionalidade segundo mérito, necessidade ou função social.

Tanto a justiça particular quanto a justiça universal são conduzidas pela vontade humana. As virtudes morais que conduzem as paixões, a fortaleza e a temperança, atuam naquilo que o Aquino vai chamar de parte sensitiva da alma. A vontade é a parte que diz respeito à justiça. É na suma teológica que ele nos diz que “são a justiça, a liberalidade e a magnificência, virtudes que não estão sediadas na parte sensitiva da alma, mas na vontade” (Aquino, 2009, p. 431). Dessa forma, esse apetite da alma para fazer o bem é guiado pela razão que é capaz de encontrar “algo que está inscrito no mais íntimo de sua natureza” (Moura, 1995, p. 481).

Sobre o jusnaturalismo em Tomás de Aquino, ainda de acordo Moura; “O direito natural, conseqüentemente, obedece a dois princípios: o divino, por ser participação da lei eterna pela qual o Criador dirige todas as coisas, e o humano, enquanto necessariamente vinculado à criatura racional” (Moura, 1995, p. 486). As leis não se confundem com o direito, aquilo que a justiça tem como objeto. Portanto, o direito natural é a participação na lei divina e nas leis humanas. As leis divinas tem um caráter imutável enquanto as leis do homem, não.

1.3 Grotius, Pufendorf E Adam Smith E Kant

A partir do século XVI, a filosofia tomasiana aos poucos vai cedendo espaço para interpretações que buscam compreender a justiça e o indivíduo a partir dele mesmo e da natureza. O jusnaturalismo de Grotius e Pufendorf, a busca por um entendimento daquilo que poderá ser a natureza da ordem econômica em Adam Smith e a busca por um fundamento universal para a moral em Kant e sua perspectiva de dignidade são os objetos de reflexão a partir daqui.

Hugo Grotius (1583-1645), foi um jurista holandês identificado como o primeiro a propor um direito internacional fundamentado no direito natural. O seu

jusnaturalismo moderno, entre outros fatores, diferencia-se das especulações tomasianas na medida em que o mesmo apresenta uma alternativa secular do direito natural com um conjunto de regras e princípios que normaliza as relações entre as nações chamado de “Direito das Gentes”.

Grócio contribuiu, de modo decisivo, para a criação do Direito Internacional. Segundo ele, a lei natural que regula a convivência das diversas nações é o Direito das Gentes e esse direito é um fragmento destacado da lei natural. (Bittar, 2015, p. 310).

Grotius, com o seu jusnaturalismo laico, diante de um ambiente de guerra e disputas religiosas observa a importância de um direito internacional que respeite a natureza do indivíduo e estabeleça as condições racionais para se declarar guerras entre os povos.

Para compreender de forma mais adequada o pensamento de Grócio, é necessário fazer algumas referências ao período conturbado em que o pensador viveu. Destarte, entre o século XVI e XVII, a Europa era caracterizada pela presença de inúmeras guerras religiosas, sem contar a revolta dos Países Baixos contra o jugo espanhol, além da Guerra dos Trinta Anos e do eclodir das rivalidades mercantis e ultramarinas dos europeus. Todas essas convulsões influenciaram de forma relevante o seu pensamento e as suas obras que sempre foram escritas para responder a questões surgidas na prática. (Biazi, 2016, p, 387).

O ideal da “guerra limpa” é uma ambição para o jusfilósofo diante dos excessos que presenciou em um ambiente de constantes conflitos de natureza também religiosa. Como resposta, o seu jusnaturalismo laico representa uma tentativa de apresentar uma concepção neutra das diferentes interpretações acerca do divino. A natureza humana, que fundamenta seu direito natural, é o ponto universal que o Grotius encontrou para unir pensamentos divergentes e conflitantes. O “*appetitus societatis*” e a “*recta ratio*”, que correspondem, respectivamente, ao “desejo de sociabilidade” e a “reta razão” está presente em todos os humanos são as características do direito natural grociano. Dessa forma;

O Direito, portanto, não é fenômeno transcendental, mas se evidencia na natureza humana, social e racional do homem. É imutável do ponto de vista de seu conteúdo, validade e incidência, uma vez que inerente à condição do homem como tal; e é universal, porquanto sua existência pode ser verificada a priori e a posteriori nas condutas humanas (Bedin, Oliveira, 2020, p. 230).

A hipótese impiíssima, na qual ele afirma que nem Deus pode mudar os direitos naturais (Grotius, 2005), pode ser entendida como a maneira pela qual ele encontrou de manter-se distante da raiz dos conflitos religiosos que basicamente são

estabelecidos pelo direito de interpretação do divino ou, de acordo com Barnabé, uma redução ao absurdo;

Esta frase foi alvo de muitos debates e rendeu uma extensa literatura sobre o assunto que considerou Grotius o precursor da secularização do direito natural moderno. Ao que parece, a frase nada mais é que o emprego da *reductio ad absurdum*, na qual Grotius tenta demonstrar a evidência da existência do direito natural. (Barnabé, 2009, p.30).

Como consequência, a laicidade nesse contexto apresenta-se como uma alternativa viável em meio aos conflitos de sua época. A injustiça do soberano não representa a vontade divina e com isso o povo adquire o direito de agir em defesa dos seus interesses a retirá-lo do poder. A hipótese impiíssima sobre o direito natural dos indivíduos, limita o poder de Deus e conseqüentemente do soberano.

Observe-se que essa “secularidade” da teoria grociana irradiou para toda sua análise dos fenômenos jurídicos e sociais, como é possível verificar em sua argumentação acerca da soberania estatal. De acordo com o autor, ainda que o soberano represente um poder absoluto, esse poder é, em última análise, vontade do povo. Nesse sentido, caso o soberano aja de forma injusta (contrário à razão e ao direito), o povo, detentor do poder, poderia resguardar o direito. (Bedin, Oliveira, 2020, p. 233).

A noção de justiça parcial em Grotius segue basicamente, tal como Tomás de Aquino, a tradição aristotélica com pequenas alterações. A noção de “justiça expletiva” e “justiça atributiva” correspondem, respectivamente, ao que Aristóteles pensou sobre justiça corretiva e distributiva. De acordo com Pinho;

A justiça expletiva é aquela que tem a finalidade de correção vinculada ao direito estritamente dito ou próprio (seria, segundo Grotius, típicas dos contratos ou acordos) tratando-se de uma faculdade moral perfeita, um “ato”; e a atributiva, (a qual Aristóteles chamava de distributiva) que é aquela que está ligada aos gestos de fazer bem aos outros, vista como uma aptidão - uma faculdade moral imperfeita. (Pinho, 2013, p. 60).

Descrevendo sobre a justiça distributiva em Grotius, Samuel Fleischacker, em seu livro, *Uma Breve História da Justiça Distributiva*, nos diz que;

Aquino dominou o pensamento político ocidental até o início do século XVII, quando a tradição do direito natural foi radicalmente reconcebida por Hugo Grócio. No que se refere à justiça distributiva, como em muitos outros tópicos, Grócio seguiu e revisou a tradição anterior. (Fleischacker, 2006, p. 33).

A base de entendimento do jusnaturalismo diz respeito à crença de que há certos direitos universais anteriores às convenções civis. Esses direitos são fundamentados, de acordo com Tomás de Aquino, na razão humana, porque através dela participamos da lei eterna. Em Grotius, o direito natural fundamenta-se na reta

razão, que permite ao ser humano discernir normas justas independentemente da revelação divina. Para Samuel von Pufendorf (1632-1694) o direito natural se fundamenta na sociabilidade como dever moral imposto pela razão natural, e na necessidade de ordem social para evitar o conflito no estado de natureza.

A razão humana reconhece a ordem natural, no entanto, ela é uma construção da vontade divina. De acordo com o exposto e ainda sobre o direito natural em Pufendorf, Padilha nos diz que “o Direito Natural parte da preservação da sociabilidade entre os homens e contém o conjunto de regras para o cultivo da sociedade necessárias à preservação da paz social.” (Padilha, 2014, p. 01). ainda com Padilha, podemos observar que “Pufendorf entende a sociabilidade como uma obrigação entre os homens com seus semelhantes. Para tanto, ele distingue duas ordens de princípios: os absolutos e os hipotéticos.” (Padilha, 2014, 2). Ele entende o indivíduo naturalmente formado e dependente da sociabilidade,

Um contrato social funda o Estado com o objetivo de garantir a segurança no estado de natureza. A coercitividade é caracterizada pelo jusfilósofo na dimensão dos direitos perfeitos que são a base da sociedade organizada. No estado de natureza o que há, segundo Pufendorf, são os direitos imperfeitos marcados pela presença de deveres morais, mas sem força coercitiva. E dessa forma;

Pufendorf tem uma visão negativa do estado de natureza, por crer que este represente um estado de direitos imperfeitos, dado não estarem sujeitos ao jugo racional e, portanto, constitui um direito imperfeito. Por sua vez, o direito positivo parte da *volutas humaniae* e das convenções humanas que constituem a crença na capacidade de elevação política.(Azevedo, Goiás, 2023, p. 69).

O Estado funda-se na necessidade de coercitividade com atenção aos direitos perfeitos. De forma distinta, os direitos imperfeitos não podem sofrer uma ação coercitiva, tendo em vista, de acordo com Fleischacker, que “os direitos imperfeitos são ‘deixados por conta dos sentidos de decência da própria pessoa razão pela qual seria ‘incoerente’ obrigar seu cumprimento.” (Fleischacker, 2006, p. 36). Por tanto, Fleischacker observa que, diferente da justiça corretiva, a justiça distributiva não recebe atenção ao longo desse período e que só com Adam Smith que ela possa ocupar um lugar com certa relevância.

De acordo com a tradição que havia estabelecido essa distinção, a justiça distributiva tinha pouca ou nenhuma relação com arranjos de propriedade.

Nem um único pensador jurisprudencial antes de Smith - nem Aristóteles, nem Aquino, nem Grócio, nem Pufendorf, nem Hutcheson, nem William Blackstone ou David Hume - Colocou a justificação de direitos de propriedade sob o título de justiça distributiva. (Fleischacker, 2006, p.42).

A manutenção da estabilidade social e a segurança em torno dos contratos e da propriedade privada garantida pelo Estado é uma questão central para Adam Smith (1723-1790), economista escocês considerado e o pai fundador do liberalismo econômico clássico. É a conservação social o ponto principal do objetivo do Estado. Conforme nos diz Coutinho, citando Smith acerca da perspectiva que o filósofo tem do Estado quanto à justiça;

"O primeiro e principal desígnio é manter a Justiça; evitar que os membros da sociedade se apropriem da propriedade alheia, ou desejem o que não é seu. O propósito aqui é proporcionar a cada um a segura e pacífica posse de sua própria propriedade Quando este objetivo, que podemos chamar de paz interna, é assegurado, o governo em sequência desejará promover a opulência do estado. Isto produz o que chamamos police. Quaisquer regulações relativas a comércios, negócios, agricultura e manufaturas do país são consideradas pertencentes à police. (Coutinho, 1990, p. 107)

A economia capitalista comercial, dominante no período que Smith viveu, se orientava pelos princípios do mercantilismo. Esses princípios basicamente correspondem à ideia de que a prosperidade das nações é oriunda de uma balança comercial favorável, protecionismo econômico e colonialismo com vista a garantir o acúmulo de metais preciosos. Sobre a ideia predominante acerca dos metalismo e a balança comercial, Falcom nos diz que;

[...]a convicção de que os metais preciosos são o próprio signo da riqueza, sua entrada ou saída do país, dependendo da balança comercial ser favorável ou não, constituía, na prática, o indicador mais seguro sobre o processo de enriquecimento ou empobrecimento do país em geral. (Falcom, 1991, p.58).

Na busca por mercados exclusivos com o intuito de alcançar sempre balanças comerciais favoráveis para o acúmulo de metais preciosos, a colonização moderna é um ponto central entre os princípios do mercantilismo. Ainda com Falcom, podemos perceber que;

Na prática, as colônias constituem uma espécie de território privilegiado, reservado, já que o exclusivo assegura ao comércio metropolitano a prática mercantil mais cara à ética mercantilista: comprar pelo preço mais barato possível e vender pelo preço mais elevado que se pudesse conseguir.(Falcom, 1991, p. 80).

São, basicamente, esses os princípios acerca da origem do desenvolvimento econômico que o filósofo Adam Smith vai se contrapor no desenvolvimento da sua teoria econômica. E, de acordo com Coutinho, "não é demais lembrar que a obra de Smith é antes de tudo um monumental afresco sobre o desenvolvimento econômico,

em oposição ao mercantilismo, e em defesa de uma determinada noção de riqueza” (Coutinho, 1990, p.116).

A moralidade, para Smith, não é uma construção puramente racional, mas surge de sentimentos e disposições naturais, isso significa que elas não são impostas de fora, mas correspondem às inclinações naturais do ser humano enquanto ser social.

Smith naturaliza sua concepção geral de virtude, decorrente da naturalização de suas quatro virtudes particulares (prudência, benevolência, justiça e autodomínio), fazendo com que ela não mais dependa de uma perspectiva de racionalidade prática. (Sanchez, 2013, p. 7).

Dessa forma, a benevolência como uma virtude natural é uma condição prática pela qual o mais pobre pode obter vantagem direta, pois, naturalmente, os indivíduos são dotados de quadros virtudes; prudência, benevolência, justiça e autonomia. Portanto, através da caridade que alguma porção além do mérito é distribuída aos que precisam. Contudo, de acordo com Cerqueira, observando a benevolência e os limites estabelecidos por Smith, nos diz que;

Desse modo, a caridade (beneficence) é uma virtude superior, que consiste em promover a felicidade dos outros e que permite à sociedade florescer e ser feliz. Não se deve, no entanto, esperar que todos os homens ajam em relação aos demais com essa motivação desinteressada e nem isso é condição para que a sociedade exista. O requisito para a existência da sociedade consiste apenas na virtude da justiça: “A caridade, portanto, é menos essencial para a existência da sociedade que a justiça. A sociedade pode subsistir sem a caridade, ainda que não no estado mais satisfatório; mas o predomínio da injustiça deve destruí-la inteiramente” (TM/S II.ii.3.3). (Cerqueira, 2004, p. 440).

O Direito do indivíduo à propriedade pressupõe o dever de proteção por parte do Estado. A livre iniciativa, fundamentada no desejo de lucro, é a origem do trabalho e do natural distribuição da riqueza, para Smith. Novamente de acordo com o que observa Coutinho;

A teoria do valor-trabalho desenvolvida na Riqueza das Nações tem dois sentidos básicos. De um lado, realçar o trabalho (e não o metal) como medida última de riqueza, remetendo os metais preciosos a uma espécie de segundo plano no universo das riquezas, o das riquezas derivadas. De outro, ressaltar o caráter cooperativo da sociedade comandada pelo princípio da divisão do trabalho, referindo a troca de mercadorias a seu significado profundo de troca de trabalho por trabalho. (Coutinho, 1990, p. 118).

Como já citado, segundo Fleischacker, Smith é o primeiro a considerar o direito de propriedade sob justificção da justiça distributiva e Kant é apontado como o aquele responsável por trazer a igualdade entre os indivíduos com centro da justiça

distributiva e abrir as portas para a justiça social moderna. “Em primeiro lugar, de modo mais claro e explícito do que qualquer um de seus predecessores, Kant proclamou o valor igual de todos os seres humanos.” (Fleischacker, 2006, p. 107).

A justiça distributiva como uma proposta de impor como um dever do Estado para com os pobres, lançando mão de medidas redistributiva no qual há cobrança de imposto aos ricos e direcionado a quem precisa é uma defesa que foi posta por Kant com o intuito de termos algo mais eficiente que a caridade privada - defendida por Smith -. ainda com Fleischacker;

[...] é fácil perceber por que Kant defenderia que os benefícios aos pobres fossem fornecidos pelo Estado. Onde o Estado cobra imposto, todos passam a ter uma obrigação de contribuir, e o auxílio aos pobres passa a ser um direito, não um favor. Em suas considerações sobre ética nas décadas de 1770 e 1780, Kant se limita a sugerir que seria melhor verificar “se não há alguma outra maneira de ajudar homem pobre”, uma maneira diferente da caridade privada. (Fleischacker, 2006, p. 106).

A dignidade da pessoa humana como princípio básico da filosofia é um critério que o autoriza pensar em uma justiça social em uma redistribuição pelo simples fato do indivíduo ser racional e por isso humano. Essas condições são exposta por :

A ideia de justiça social no pensamento kantiano pode ser interpretada como um protótipo de Estado de bem-estar social, sob o qual impera o desejo de manutenção perpétua da sociedade. Para isso, o filósofo propõe uma forma de retenção de riquezas sob o princípio de uma justiça distributiva na qual o soberano do Estado assume o direito e dever de onerar alguns indivíduos da sociedade. (Santos, 2022, p. 10).

Kant não propõe a supressão do direito de propriedade, mas, como vimos, defende a intervenção do Estado para garantir que os pobres possam garantir sua dignidade. A autonomia dos sujeitos reconhecida por ele nos leva à perceber que o filósofo defende o reconhecimento de contratos justo,

Kant é de fato um liberal sob a ótica econômica. Ele defende o respeito aos contratos e a noção de propriedade privada. Ele tem também uma visão que favorece o livre mercado e a livre concorrência, com base na liberdade externa das pessoas procurar (sic) seus próprios interesses na sociedade. (Prestes, 2023, p. 257)

Portanto, podemos perceber que a concepção de justiça distributiva clássica, na qual a vontade do indivíduo não havia ainda se sobreposto às tradições, limitou-se a defender, basicamente, o direito de cada um de acordo com o mérito. A formulação aristotélica é confrontada com Kant, ao defender a dignidade do indivíduo em si que possui. Dessa forma, inicia-se uma nova jornada em defesa da justiça social.

Antes de iniciarmos uma abordagem acerca da teoria de John Rawls, fez-se necessário que busquemos compreender qual a concepção acerca do indivíduo e do Estado nas sociedades modernas e como a concepção de indivíduo atual é distinta do modo como os antigos pensavam.

2 BREVE CONSIDERAÇÕES ACERCA DO INDIVÍDUO E DO ESTADO NA ERA MODERNA

As transformações econômicas, culturais e sociais da modernidade representam um divisor de águas na história ocidental, com capacidade de produzir impactos de alcance global. A experiência do fim das sociedades feudais, marcada pela crise das tradições e pelo avanço do capitalismo como sistema organizador da produção, circulação e consumo, gerou novas demandas tanto no que diz respeito à liberdade individual quanto à organização do Estado. Nesse contexto, Stuart Hall afirma que:

Essas mudanças sublinham a afirmação básica de que as conceptualizações do sujeito mudam e, portanto, têm uma história. Uma vez que o sujeito moderno emergiu num momento particular (seu "nascimento") e tem na história, segue-se que ele também pode mudar e, de fato, sob certas circunstâncias, podemos mesmo contemplar sua "morte". (Hall, 2006, p. 24).

A compreensão acerca do nascimento do Estado moderno e do indivíduo se faz necessário para que possamos compreender as demandas que surgirão para filosofia contemporânea e de que forma o mérito se apresenta como critério de justiça distributiva.

2.1 O Indivíduo

O indivíduo se define no feudalismo por meio de instituições preexistentes como a família, a igreja e a estratificação social a qual ele pertence. Eram as tradições que definiam o indivíduo. Era o grupo ao qual o indivíduo pertencia que definia quem o indivíduo era. Não havia, nesse contexto, o indivíduo enquanto uma categoria social, realizando suas próprias vontades de maneira autônoma. As definições de identidade a partir das aspirações, independente das aspirações da família, que cada indivíduo tem, é um traço exclusivo e definidor da era moderna. Stuart Hall analisa as formas tradicionais e modernas em relação identidade dos indivíduos da seguinte maneira;

É agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade. Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto "vívida" quanto "conceptualizada" de forma diferente. As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais. O status, a classificação e a posição de uma pessoa na "grande cadeia do ser" - a ordem secular e divina das coisas-predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. (Hall, 2006, p. 24-25.)

Ser soberano, nesse contexto, diz respeito à autonomia em se definir a partir de suas próprias aspirações. É o poder de colocar suas necessidades em primazia, em relação às necessidades da sociedade a qual indivíduo pertence. Dessa forma, o surgimento do indivíduo moderno se deu também com base em conflitos internos por conta da necessidade de estabelecer suas prioridades e corresponder às exigências sociais. Se por um lado a nova dinâmica social também exigiria dele sacrifícios que dizem respeito, por exemplo, a especialização cada vez maior no mundo do trabalho, a jornadas de trabalho exaustivas e deslocamentos para grandes e novos centros

urbanos, o indivíduo também passou a buscar autenticidade, exigindo o pleno exercício da sua liberdade. Sobre as demandas do mundo moderno ao indivíduo e seus planos pessoais, Simmel nos diz que;

Não há dúvida de que o impulso de unidade e totalidade que é característico do indivíduo se rebela contra esse papel. Ele quer ser pleno em si mesmo, e não somente ajudar a sociedade a se tornar plena; ele quer desenvolver a totalidade de suas capacidades, sem levar em consideração qualquer adiamento exigido pelo interesse da sociedade. (Simmel, 2006, p.84).

No filme *Tempos Modernos* (Chaplin, 1936) podemos observar, tal como em Simmel, o quanto a modernidade exigiu sacrifício do indivíduo em um processo de especialização e um trabalho repetitivo. As transformações não dizem respeito apenas às questões de ordem política ou econômica. Elas nos comunicam a respeito da necessidade de produzir interpretações das escrituras sagradas por vezes divergentes da tradicional interpretação da Igreja Católica. A reforma protestante é um ponto crucial para a formação educacional do indivíduo moderno.

Muitos movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais contribuíram para a emergência dessa nova concepção: a Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus. (Hall, 2006, p. 25-26).

A profundidade que a religião exerce sobre o indivíduo, naquilo que diz respeito ao seu comportamento ético, é bastante relevante ao ponto de exercer, de acordo com Weber, influência na formação do capitalismo moderno. O protestantismo ascético e a noção de predestinação representam uma guinada para os assuntos mundanos. A reforma protestante representa para ele;

Um dos elementos componentes do espírito capitalista [moderno], e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na idéia de profissão como vocação, nasceu — como queria demonstrar esta exposição — do espírito da ascese cristã. (Weber, 2004, p. 164).

Para Weber, o capitalismo não diz respeito apenas ao desejo de lucro, ou simplesmente um modo de produção de mercadorias, Para ele, é necessário que compreendamos também a dimensão espiritual da ética capitalista. A racionalidade cristã convertida às coisas do mundo com o objetivo de experimentar aqui e agora os benefícios da graça Divina é um dos pontos que diferencia o movimento protestante da tradicional interpretação das escrituras. Essa disciplina burguesa para os assuntos econômicas, a ideia de predestinação como intervenção divina nos negócios e a

utilização de um método de viver para dedicado a racionalidade do lucro capitalista está, aos olhos de Weber, segundo Oliveira, convergindo aos valores éticos de uma determinada interpretação dos textos bíblicos;

Podemos falar, em Weber, de uma existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico, a saber: o ascetismo puritano e a economia do capital, a ética protestante do trabalho e sua disciplina burguesa, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o *ethos* do empreendimento burguês racional, a concepção ascética do uso utilitário das riquezas e a acumulação produtiva do capital, bem como a exigência puritana da vida metódica e sistemática, com a busca racional do lucro capitalista (Oliveira, 2022, p. 3).

O indivíduo moderno encontra-se no centro do mundo. Não são mais as escrituras que, como um saber isolado dos interesses de grupos, dizem tudo que precisamos saber, a partir de então, é a interpretação que ele faz das escrituras que dizem acerca do seu agir no mundo e seu compromisso com o Divino. E cada vez mais, “Deus deixa de ser visto como o emanador das normas jurídicas, ou como última justificação para a existência das mesmas, e a natureza passa a ocupar esse lugar” (Bittar, 2015, p. 320). É a razão, nessa perspectiva antropocêntrica, que gradualmente torna-se modelo de pensamento aceitável.

O nascimento do "indivíduo soberano", entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da "modernidade" em movimento. (Hall, 2006, 25).

O Humanismo Renascentista do século XIV e XVI é um movimento que coloca o homem no centro do universo. Refletindo assim, o espírito do tempo e representando com isso a demanda social por renovação e exaltação da capacidade humana de produzir novas e autênticas interpretações acerca da realidade que o cerca. Sobre as características do movimento Humanismo Renascentista, Tiago Adão Lara no diz que;

O movimento foi, pois, nos inícios, essencialmente literário e se casou perfeitamente com todo o afã de renovação cultural que tomou conta da Itália e, depois, de outros países europeus, caracterizando-se por uma ênfase dos valores humanos, frente à mentalidade medieval, centrada em valores religiosos (divinos).(Lara, 1999, p. 214)

A crise do feudalismo e suas instituições, que antes eram capazes de definir o indivíduo e organizar o coletivo com base em uma hierarquia específica, resultou em uma crescente demanda por novas interpretações capazes de organizar a convivência

social marcada por um crescente avanço comercial, expansão marítima, colonização e o surgimento de novos agentes de influência no poder do Estado.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) é apontado como o pensador que marca o início da filosofia moderna. Em seu texto *Discurso do Método*, o autor defende a necessidade de um método capaz de encontrar uma verdade indubitável que garanta, de forma segura, a produção de conhecimento. Em *Meditações Metafísicas*, Descartes faz uso do método da dúvida hiperbólica, segundo o qual tudo o que é possível ver, sentir e pensar deve passar pelo crivo da dúvida acerca de sua existência, para que possa servir como fundamento.

O pensamento, “o *cogito*”, é a verdade indubitável a qual o filósofo encontra. A partir dessa verdade, a verdade acerca de Deus passa a ser compreendida. A ideia de perfeição que possui não poderia ser produzida por ele mesmo já que o mesmo é capaz de reconhecer suas imperfeições. Se há uma ideia de perfeição que habita de maneira inata o filósofo, só pode ter sido posto por um Ser perfeito, argumenta Descartes. Sobre o cogito João André Fernandes da Silva nos diz que:

O pensamento no caso do Cogito não é uma propriedade comum, ele é uma propriedade essencial e sendo uma propriedade essencial, ele ganha o caráter de substância. Por isso, Descartes afirma que sempre pensamos, mesmo que não lembremos de todos nossos pensamentos. Se em algum momento eu deixasse de pensar imediatamente eu deixaria de existir, pois o pensamento é o próprio ser. (Silva, 2004, p. 33-34).

A ação de pensar é o ser que nos define. Essa conclusão cartesiana retira das tradições em crise e da estratificação, superadas pelo surgimento de novos atores sociais como a burguesia e o proletariado, a responsabilidade de definir aquilo que o indivíduo é e atribui ao pensamento a capacidade de definir as coisas na natureza e a si próprio. Apresentada como irrefutável, a sentença “*cogito, ergo sum*”, aponta o pensamento, com sua característica lógica-gramatical, como algo distinto do mundo de forma substancial. Através da razão, a validade acerca do que de fato existe e é verdadeiro, passa pela dúvida do próprio indivíduo. De acordo com Castro e Costa;

Aqui já é possível perceber como essa nova forma de olhar o ser humano está se estruturando, pois, ao afirmar a evidência do Penso, logo sou como existente e apodítico, Descartes acaba por colocar a condição lógico-gramatical como critério de validação da própria realidade, a tal ponto que, para confirmar tal tese, basta apenas “verificar o espírito”. Com isso, vê-se uma nova abordagem do fenômeno humano diferente daquela que a Antiguidade e a Idade Média haviam elaborado no Ocidente, pois, com o cartesianismo, o critério de validação da realidade e do sujeito não é mais o

cosmos ou a vida social, mas o próprio sujeito que se mostra de maneira evidente a partir de si mesmo. (Castro, Costa, 2018, p. 394).

Se contrapondo ao racionalismo cartesiano, a tradição inglesa conheceu um pensador bastante influente, o filósofo John Locke 1632- 1704. Crítico do inatismo, defendeu a experiência como fundamentação para tudo que habita a alma humana.

O ponto de partida de Locke é o empirismo, ou seja, a tese de que todo conhecimento surge da experiência. Para Locke, a mente humana é uma tábula rasa, um papel em branco, na qual, através dos sentidos e da reflexão, as ideias são inscritas. Assim, ele se contrapõe à ideia de que o direito natural está inscrito na alma humana, sustentando que todo conteúdo mental é adquirido a partir da experiência.

A inscrição é a doutrina segundo a qual a lei natural é conhecida mediante os primeiros princípios do direito natural que são impressos por Deus na alma humana. Ele nega essa doutrina porque “a alma humana no momento do nascimento é uma tabula rasa”. Argumenta que se a lei natural fosse efetivamente inscrita na alma humana não existiriam divergências quanto a esta questão. (Silva, 2005, p. 410).

Se há conflitos acerca do direito natural, segundo Locke, isso demonstra que ele não está inscrito em nossa alma naturalmente, além disso, como observa Silva;” A doutrina lockeana do direito natural afirma que a lei natural possui um caráter ético-político já que a lei da natureza subsiste como uma norma eterna para todos os homens.” (Silva, 2015, p. 426). Portanto, a lei natural observa a condição de igualdade fundamental e a necessidade de respeito entre todos.

Com o objetivo de preservar os direitos naturais primários da liberdade, vivida no estado de natureza, da autoconservação, que segundo Silva, “Em Locke, a autoconservação como direito fundamental do homem não pode ser entendida em sentido individualista, visto que ele sustenta a responsabilidade do indivíduo pela conservação da vida do outro.” (Silva, 2005, p. 416) e, ainda com Silva; “a propriedade, que nasce da mistura do trabalho indivíduo com a matéria-prima natural”, um contrato social é fundado no qual os indivíduos concordam em sair do estado de natureza e formar uma sociedade política, no qual caberá a um governo o poder de garantir segurança, ordem e justiça. Para manter a legitimidade caberá ao governo respeitar os direitos naturais. É da necessidade de um “terceiro neutro” para julgar os conflitos, a origem do contrato social e o fundamento do Estado

O estado de natureza é anterior à sociedade civil, e nele os seres humanos vivem em uma condição de paz de liberdade e igualdade, governados pela lei natural. Em contraposição ao Hobbes, Locke não vê o estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, mas como um estado em que há direitos naturais à vida, à liberdade e à propriedade. Todavia, vulneráveis sem um governo comum.

Locke, diferentemente de Hobbes, não possui uma visão pessimista do estado de natureza. Este não seria o estado de guerra, onde o homem age como o lobo do homem (*homo homini lupus*), mas um estado de paz. Esta paz seria quebrada pela ausência de um *tertius* que julgasse os conflitos. Assim, o surgimento do contrato que dá origem à vida social está ligado à ideia de que é imprescindível um “terceiro” para a decisão das lides surgidas na vida social (Bittar, Almeida, 2015, p. 315).

A lei natural é a razão universal que ensina que os seres humanos, como criaturas de Deus, não devem prejudicar uns aos outros em sua vida, liberdade ou bens. Para Locke, essa lei fundamenta os direitos naturais, sendo anterior e superior a qualquer lei positiva.

Locke também descreve uma diferença entre ideias simples, que são as formas, os sons, as cores e os sabores como os elementos mais básicos da experiência, e as ideias que são consequência da associação e combinação dessas ideias simples, que ele chama de complexas. Essa distinção demonstra sua concepção de que o intelecto atua sobre os dados sensoriais, mas não os cria independentemente da experiência.

Locke explica que se à substância pura juntamos as ideias simples de uma certa cor branca esmaecida, de um certo peso, de dureza, de ductilidade e de fusibilidade teremos a ideia de chumbo. Nessa combinação de ideias há, portanto, elementos de dois tipos: as ideias sensíveis, sobre as quais não paira nenhuma dúvida ou obscuridade, pois são o material imediato de nossa consciência, e a ideia de substância pura. Não correspondendo a algo que tenha sido percebido sensorialmente, esta última é apenas suposta – na verdade, não é nenhuma ideia “positiva, clara e distinta” (IV iii 23, II xxiii 2, *passim*). Que misteriosa suposição é essa? Trata-se, é claro, da antiga suposição de que as qualidades sensíveis têm um “suporte” real, objetivo, um ente do mundo – a substância, na acepção original do termo. (Chibeni, 2007, p. 168-169).

A soma das ideias simples combinada com a capacidade reflexiva produz ideias complexas. A origem de todo conhecimento humano é a sua experiência, e dessa forma, com a combinação e associação das experiências pela capacidade de reflexão, no estado de natureza, levou os indivíduos a celebrarem um contrato social e fundaram a sociedade civil e um terceiro neutro, o Estado.

2.2 O Estado Moderno

Diante das mudanças de paradigmas da modernidade, o novo contexto centrado nas liberdades do indivíduo soberano e o capitalismo comercial em expansão, exigirão de forma lenta, mas progressiva a construção do Estado, cada vez mais limitado a tarefas específicas.

A formação de um Estado capaz de garantir a segurança jurídica dos contratos e a circulação segura das mercadorias e serviços se apresentou como uma necessidade de caráter urgente. tal como nos diz Weber; “o funcionamento de uma ordem econômica do tipo moderno não é possível sem uma ordem jurídica de caráter muito especial, a qual, na prática, só pode ser urna ordem ‘estatal’”. (Weber, 2015, p. 226).

De acordo com Morrison, Weber entende que “a emergência da racionalidade moderna está estreitamente ligada ao desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de vida econômica e social, bem como ao desenvolvimento do Estado-Nação.” (Morrison, 2006, p. 329). Ou seja, o desenvolvimento do Estado-nação e da contabilidade capitalista são exemplos de transformações profundas na sociedade moderna. A racionalidade passa a ser uma característica em toda vida social. Sobre a racionalidade que avançou sobre a produtividade econômica, a administração estatal e toda a vida social, pensando com Weber, Morrison nos diz;

Qual era a essência da modernidade? Contra Marx, Weber argumenta que uma crescente racionalização do mundo social, e não o capitalismo per se, constituía a forma motriz da modernidade. O capitalismo é apenas um teatro, entre outros, nos quais o racionalismo sai vencedor; a racionalização, porém, era imanente às ideias de administração emergente que, simultaneamente, desafiavam a ideologia do estudo de direito e como ela convivem, ao mesmo tempo que estabeleciam as condições sob as quais se exercia o poder discricionário no governo dos homens. (Morrison, 2006, p. 326).

Além da racionalidade da organização estatal, a legitimidade é uma questão importante para as transformações modernas. Pois os contratos dependem da capacidade coercitiva estatal. A obediência civil pressupõe o reconhecimento social da legitimidade do Estado em pôr ordem com base em algum fundamento aceitável. Para tanto, um direito moderno apresenta uma estrutura jurídica-racional com previsibilidade, coerência e normas gerais. A obediência civil ocorre pela confiança na

capacidade de coerção do Estado e não nas tradições que serviam como base no antigo regime. Ainda com Morrison;

O Direito provê uma estrutura formal que faz exigências bastante precisas e, se administrada racionalmente, assegura que possamos prever o resultado de nossa obediência ou desobediência a tais exigências. Assim, essa estrutura jurídico-racional sanciona o elemento de cálculo na autoridade jurídica-racional. A coerência na tomada de decisões é crucial, comparado com o direito substantivo baseado em "princípios materiais", e a uma justiça que seria substancial e, desse modo, ad hoc, "o direito formalista é previsível" (Weber, 1966: 252). O direito, por sua vez, necessita do Estado burocrático moderno para prestar a garantia formal confiável de todos os contratos pela autoridade política (Morrison, 2006, p. 332).

Além disso, a estrutura jurídica-racional moderna deve se apresentar, perante o pluralismo moderno, com laicidade. Se a compreensão das demandas do capitalismo comercial para o indivíduo e para o Estado - segurança jurídica, formalização dos contratos, segurança no fluxo das mercadorias, monopólio do Estado à coerção física - se apresenta como uma excelente chave explicativa acerca das transformações do Estado e das relações horizontais entre os indivíduos, o iluminismo e a revolução francesa apresentam-se como causas necessárias para o surgimento do Estado laico. Sobre laicidade estatal, destacando a separação do Estado em relação às crenças, Luis Gustavo Teixeira da Silva nos diz também que:

Contudo, a noção de laicidade não se restringe a uma norma legal que busca apenas promover a separação institucional entre ditas esferas. Sua função também consiste em reconhecer e garantir de modo equânime a legitimidade das distintas clivagens de pensamento e crenças presentes na sociedade. Sendo assim, seu propósito também consiste em assegurar que a pluralidade de ideias seja preservada, de modo a impedir que determinadas concepções de bem se imponham a distintos grupos que não partilham da mesma concepção, (Silva, 2018, p. 279-280).

Como destaca Cunha e Oliva (20014), o Estado laico não diz respeito ao Estado ateu, caracterizado por uma postura anti-religiosa, mas sim com um Estado que garante a liberdade religiosa se afastando da religião. Com isso, o indivíduo avança na sua pretensão de se libertar das imposições do coletivo quando este pretende determinar o sentido religioso que o mesmo deve seguir. O Estado laico não produz políticas com base em preceitos de uma religião específica nem se baseia em um conglomerado de religiões para produzi-las.

O Estado Laico é imparcial em matéria de religião, este deve respeitar todas as crenças religiosas, mas também a não crença. Embora não dificulte a difusão das ideias religiosas ou contrárias à religião, o Estado Laico não apoia nenhuma delas, nem sequer um conjunto delas, nem mesmo todas as religiões, caso isso fosse possível (Cunha, Oliva, 2014, p. 115).

Contudo, o Estado moderno é caracterizado, no seu tipo ideal, por uma burocracia racional, marcado pela especialização do trabalho, formalidade, todos os atos devem ser registrados detalhadamente, impessoalidade, os cargos e promoções dizem respeito às competências do indivíduo e profissional, os funcionários são gestores especializados que corresponde a ação de “um quadro de funcionários que, organizados dentro de uma forma específica e submetidos a normas de conduta também específicas e determinadas, exercem autoridade legal.” (Oliveira, 1970, p. 47).

Portanto, o Estado moderno é uma burocracia que cumpre a função de garantir a segurança jurídica dos contratos e do comércio, a liberdade religiosa, de expressão, a liberdade de imprensa, a liberdade de ir e vir, o direito de responder processos em liberdade e a liberdade de consciência. Ou seja, as liberdades negativas ou liberdade dos modernos, de acordo com Benjamin Constant (1984).

A liberdade negativa é considerada pela tradição liberal como sendo a não interferência do Estado na propriedade dos indivíduos, exceto em caso de danos à sociedade e possui uma concepção limitada dos direitos do cidadão; o republicanismo, por sua vez, possui uma visão positiva da liberdade e tem, deste modo, uma concepção mais vasta dos direitos humanos. Assim, a liberdade possui dois pólos, o conceito negativo, que está vinculado aos direitos civis e ao liberalismo e o conceito positivo que está associado à democracia no caso dos direitos políticos e a cidadania plena no caso dos direitos republicanos. (Cardoso, 2008, p. 137).

As conquistas individuais pressupõem estabelecer limites ao Estado para que ele não se torne detentor de um poder absoluto. A defesa das liberdades negativas é a garantia de que o Estado não vai interferir na propriedade, na vida privada e nas liberdades supracitadas. O liberalismo político surge como resposta à problemas bastante específicos ao defender que “os cidadãos têm a liberdade negativa de não estarem sujeitos a restrições ou interferências em seus legítimos desejos ou interesses,” (Cardoso, 2008, p. 138).

Tendo em vista as mudanças em relação às concepções acerca do indivíduo e do Estado moderno, a filosofia política rawlsiana busca superar os conflitos distributivos e de convivência em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo. As liberdades individuais e o direito à assistência representam parcelas significativas do conflito na atualidade. A defesa feita por Kant do Estado como responsável por

garantir a dignidade dá início a uma tradição a qual Rawls melhor representa na filosofia política contemporânea.

3 A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA DE JOHN RAWLS

Nascido em Baltimore em 21 fevereiro de 1921, John Rawls foi um professor de Filosofia Política na Harvard University, nos Estados Unidos. Escreveu livros clássicos como *A Theory of Justice* em 1971 e *Political Liberalism* em 1993. Após 44 anos atuando formalmente como professor em universidades estadunidenses, Rawls faleceu em 24 de novembro de 2002, aos 81 anos, em Lexington.

Com a publicação do seu primeiro livro em 1971 Rawls foi festejado por muitos, mas também alvo de duras críticas por parte de alguns de seus pares. As críticas direcionadas a ele serviram como estímulos a uma revisão que gerou dois livros; *Liberalismo Político e Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, em 2001. A última obra foi feita com o objetivo de apresentar uma simplificação com a reformulação de alguns aspectos do livro de 1971.

Analisamos a partir daqui os principais conceitos e a intenção explicitada pelo autor em sua obra de 1971. Acreditamos que dessa forma seremos capazes de compreender sua teoria de justiça e avançarmos no entendimento acerca da sua crítica ao mérito com critério de justiça na seção posterior. Portanto, precisamos compreender, de partida, que a teoria de justiça rawlsiana é uma teoria neocontratualista, caracterizada por um contratualismo hipotético no qual os atores estarão supostamente submetidos a medidas restritivas chamada por Rawls de “véu de ignorância”.

Podemos perceber que a tarefa imposta aos participantes da posição original é a de produzir os princípios básicos de justiça que regerão a estrutura básica da sociedade. Esses foram os próximos objetos de análise. Posteriormente foi feito um exame acerca da estrutura básica da sociedade e da necessidade acerca do mínimo existencial.

A motivação explicitada por Rawls para escrever uma teoria de justiça oriunda da necessidade, observada pelo filósofo, de se ter uma teoria de justiça alternativa ao utilitarismo, muito em voga nos países anglo-saxônicos. Finalmente, nesta seção, apresentamos o conteúdo da crítica rawlsiana e as desvantagens que o autor apresenta acerca dos princípios do utilitarismo como norteadores das instituições básicas de uma sociedade bem ordenada que almeja ser justa.

3.1 Posição Original E O Véu De Ignorância

Antes de nos aprofundarmos em uma análise acerca do contratualismo de Rawls, é salutar que indaguemos as razões que o levaram a adotar a posição original como estratégia para se alcançar os princípios que serão norteadores da estrutura básica da sociedade.

Em teoria política, segundo Chandran Kukathas e Philip Pettit, “há dois aspectos. Por um lado, envolve a análise do que é politicamente exequível e, por outro, a do que é desejável.”(Kukathas, Pettit, p. 14) A exequibilidade diz respeito às decisões do que é possível ou não de ser feito para se atingir certos objetivos. No outro aspecto, as decisões acerca do que é desejável correspondem aos fins das ações.

Convém destacar que as questões de desejabilidade tendem a não encontrar um consenso entre os que estão dispostos a refletir acerca de proposições. O que tornaria inviável uma abordagem direta acerca do desejável quanto a estrutura básica.

Em teoria política o vulgar é perguntar diretamente o que é desejável ao nível das estruturas sociopolíticas, suscitar debates sobre a verdadeira importância da liberdade e da igualdade e da felicidade, por exemplo, e sobre o modo como, se forem apreciadas, essas estruturas devem ser sopesadas umas sobre as outras. No entanto, essa abordagem direta vacila, frequentemente, quando os que adotam não conseguem pôr-se de acordo quanto às suas intuições e não conseguem superar pelo debate as suas divergências. (Kukathas, Pettit, 1990, p.32).

Portanto, diante da comum dificuldade de consenso, Rawls apresenta como alternativa ao impasse o seu contratualismo hipotético, acrescentando uma condição restritiva que tem como finalidade possibilitar o acordo entre as partes. Dessa forma, ainda com Kukathas e Pettit (1990), “a abordagem contratualista de Rawls oferece uma via alternativa para o prosseguimento da reflexão sobre questões de desejabilidade.” (Kukathas, Pettit, 1990, p. 32-33) Ou seja, as proposições acerca de uma teoria de justiça encontram no contratualismo de Rawls, uma forma de superar as divergências infundáveis.

A posição original não é um fato histórico, na verdade, é um exercício mental que o filósofo nos convida a fazer para que possamos alcançar um consenso sobreposto das diversidades de doutrinas abrangentes razoáveis. Thadeu Weber nos diz que; “fica claro nas obras de Rawls, que nenhuma dessas doutrinas abrangentes

é adequada para ser elevada ao nível de uma concepção política, portanto, capaz de gerar um consenso. Contudo, é preciso contar com o apoio delas.” (Weber. T, 2011, p. 131).

As perspectivas filosóficas, religiosas e as noções acerca do fim último da existência, caracterizam as doutrinas abrangentes dos grupos que compõem uma sociedade plural moderna. Portanto, Rawls parte do pressuposto que há uma inadequação no uso da doutrina abrangente de um determinado grupo como concepção política, ou seja, como um conjunto de princípios e ideias para reger a estrutura básica da sociedade marcada pelo fato do pluralismo. Como dito acima, para além da necessidade de se superar o impasse da desejabilidade na construção dos princípios é preciso construir, na posição original hipotética, uma condição na qual as doutrinas abrangentes não possam interferir nas decisões. Para que possamos entender a importância do véu de ignorância, Rawls nos diz que;

Agora, as razões para o véu de ignorância vão além da mera simplicidade. Queremos definir a posição original de forma a obter a solução desejada. Se se permitir o conhecimento de detalhes particulares, então o resultado é enviesado por contingências arbitrárias. Como já foi observado, “a cada um segundo sua vantagem de ameaça” não é um princípio de justiça. Para que a posição original produza acordos justos, as partes devem estar igualmente situadas e ser tratadas igualmente como pessoas morais. É preciso corrigir a arbitrariedade do mundo ajustando as circunstâncias da situação contratual inicial. (Rawls, 1999, p. 122, tradução nossa).

Portanto, nota-se uma honestidade metodológica ao confirmar que é necessário ajustar um método para que se atinja um resultado esperado. Pois, de acordo com Santos;

Todavia, não há possibilidade de formular regras e princípios justos, com o fito de construir uma sociedade com a devida distribuição, por meio daqueles que estão inseridos nessa coletividade, visto que cada qual tentará, logicamente, se favorecer. (Santos, 2022, p. 2)

Nesse ajuste, o véu de ignorância bloqueia informações como raça, posição social, riqueza herdada, talentos naturais, concepção de bem, sexo - contingências arbitrárias - e dessa forma, a igualdade entre as pessoas, somando-se ao fato de serem consideradas racionais e autônomas.

Os sujeitos que Rawls imagina surgem afetados por uma circunstância particular. Ocorre que estão sob um “véu de ignorância”, que os impede de conhecer qual é sua elas, se ou seu status social, a sorte ou desventura que tiveram na distribuição de capacidades naturais, sua inteligência, sua força, sua raça, a geração à qual pertencem etc. Tampouco conhecem suas

concepções do bem ou suas propensões psicológicas específicas. Por outro lado, esse "véu" não os impede de reconhecer certas proposições gerais, tais como as descobertas básicas que as ciências sociais fizeram em matéria de economia, psicologia social etc. (Gargarella, 2008, p. 21)

De modo geral, o procedimento hipotético permite que os dois princípios sejam extraídos: Os princípios fundamentais da liberdade e da diferença. Mas, por conta da condição restritiva, é permitida a condição de universalidade entre os agentes. Com isso os princípios passam a obter um caráter político no sentido de organizadores da estrutura básica da sociedade.

3.2 Dos Princípios De Justiça

Como dito anteriormente, a tarefa imposta aos participantes da posição original é produzir os princípios que irão orientar a estrutura básica da sociedade, porque, “as estruturas básicas entre as quais as partes têm de escolher são identificadas por princípios, e não por exemplos particulares” (Kukathas e Pettit 1990, p.36) A consistência da estrutura básica são os princípios que a oferece e determina.

Além da sua importância como definidores do perfil da estrutura básica, sabemos que os princípios serão produzidos sob o véu de ignorância em condição na qual, segundo Kukathas e Pettit (1990); “todos têm a mesma probabilidade subjetiva - a mesma oportunidade ditada pelo acaso - de acabarem por atingir qualquer das posições sociais e sabem qual é essa probabilidade objetiva.” (Kukathas, Pettit, 1990, p. 39). Todavia, Rawls admite que, para alcançar os princípios, certas condições devem ser de conhecimento de todos.

Pressupõe-se, entretanto, que conhecem os fatos gerais sobre a sociedade humana. Elas compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica; conhecem as bases da organização social e as leis da psicologia humana. De fato, presume-se que as partes saibam todos os fatos gerais que afetam a escolha dos princípios de justiça. (Rawls, 1999. p.119, tradução nossa).

O método de pensamento das partes na posição original que Rawls utiliza para justificar moralmente os princípios é o “Equilíbrio Reflexivo”. Que serve para manter um equilíbrio entre as conclusões dos casos particulares e os princípios gerais. Dessa forma não há contradições entre o que se acredita em casos específicos e o que se defende em regras gerais. Outra característica é o fato de o equilíbrio reflexivo ser um procedimento, não uma norma fixa. E como procedimento, garante aos princípios de

justiça um caráter não-abstrato, mas em constante relação com a vida prática. Sobre essas características, Silveira nos diz que;

Em John Rawls, o equilíbrio reflexivo (reflective equilibrium) tem o papel de instaurar a coerência entre os juízos morais particulares dos agentes e os princípios éticos estabelecidos, no caso, os princípios da justiça, como em um esquema procedimental que orienta regras para a ação moral, de forma que se estabeleça a complementaridade entre a cultura política democrática de uma sociedade e o ideal normativo de pessoa e sociedade bem-ordenada. (Silveira, 2009. p. 139).

Além do equilíbrio reflexivo, outra condição imposta ao modelo de pensamento dos agentes tem a ver com a comparação com outros arranjos institucionais possíveis. Com ela os agentes responsáveis por apresentar os princípios para a estrutura básica da sociedade usará a regra do maximin, que diz respeito a um modelo racionalidade na qual os agentes preferem maximizar o mínimo possível a partir dessa comparação. Ou seja, em todos os arranjos institucionais haverá riscos de estar em uma situação de desvantagem, porque não há estrutura básica perfeita. Aplicando a regra do maximin, os agentes escolherão o arranjo no qual a pior posição é a melhor se comparado com a pior condição dos outros modelos. Esta regra de racionalidade é a possibilidade de escolher um modelo institucional que permita o máximo do mínimo. E dessa forma, Gargarella nos diz que;

Rawls também diz alguma coisa sobre a regra de racionalidade a ser utilizada pelos sujeitos da "posição original", em caso de dúvidas quanto à escolha que enfrentam. Rawls pensa na chamada "regra maximin" - que passarei agora a descrever - , que parece apropriada a situações em que se deve escolher só uma entre diferentes alternativas a princípio atraentes. A mencionada regra afirma que, nesses momentos de incerteza, devem ser hierarquizadas as diferentes alternativas de acordo com seus piores resultados possíveis. Nesse sentido, deverá ser adotada a alternativa cujo pior resultado for superior ao pior dos resultados das outras. Por isso, quanto a sua concepção sobre a distribuição de recursos, sua preocupação não será a de como distribuir certos bens últimos (a felicidade, o bem-estar), mas a de como distribuir esses "bens primários": bens que são necessários seja qual for o plano de vida que alguém busque. (Gargarella, 2008, p. 23)

Seguindo as regras de pensamento, os agentes apresentam os dois princípios de justiça extraídos nessa posição original. Com eles o filósofo está pensando as estruturas básicas das sociedades bem ordenadas, aquelas que possuem uma concepção pública de justiça e que todos seguem, de tal forma que, de acordo com de acordo Gargarella; "os princípios resultantes do contrato rawlsiano são aplicáveis a sociedades bem-organizadas, nas quais vigoram as circunstâncias de justiça. Uma sociedade bem-organizada é aquela direcionada para promover o bem de seus

membros.” (Gargarella, 2008, p.19). Dessa forma, mesmo marcadas pelo fato do pluralismo das diversas concepções de bem a liberdade e a igualdade são princípios respeitados. Portanto, Rawls nos diz que os dois princípios são; o primeiro princípio é o da liberdade igual e segundo princípio é o princípio da diferença;

Tendo observado esses casos de prioridade, quero agora apresentar a formulação final dos dois princípios de justiça para as instituições. Para maior completude, vou expor a formulação completa, incluindo enunciados anteriores. 1º Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema total mais amplo de liberdades básicas iguais, compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos. 2º As desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de forma que sejam ambas: (a) para o maior benefício dos menos favorecidos, em conformidade com o princípio da poupança justa, e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos sob condições de justa igualdade de oportunidades. (Rawls, 1999, p. 265, tradução nossa).

A prioridade dos princípios segue uma ordem lexical. Ou seja, o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo. E dessa forma, Rawls defende que uma sociedade para ser justa deve garantir as liberdades fundamentais para todos, o máximo possível.

Rawls entende que para manter uma coerência política e moral é necessária uma regra de prioridade a respeito dos princípios de justiça. Como regra, a liberdade é compreendida com o mais alto valor e por isso sempre terá prioridade. Contudo, é importante ressaltar que a liberdade é construída a partir do acesso aos bens primários. “Em outras palavras, e a despeito da retórica libertária de sacralização da liberdade, é preciso, para que a liberdade possa existir, que ela não seja infinita” (Shagel e Leal, 2022, p. 4). Ou seja, a liberdade de um não pode ser exercida retirando as possibilidades de liberdade do outro. A restrição da liberdade só é admitida com o objetivo de ampliar a própria liberdade, em momento algum com o objetivo de produzir ganhos econômicos. A satisfação das liberdades fundamentais segue tendo primazia antes de satisfazer o segundo princípio que trata das desiguais aceitáveis.

O primeiro princípio da justiça garante o direito à liberdade, protegendo a autonomia como um valor essencial para a realização do indivíduo. Cabe a uma sociedade bem ordenada garantir às pessoas uma lista de bens primários, como renda, riquezas, oportunidades de acesso a posições de autoridades e cargos valorizados pela sociedade. Se tais bens não forem equitativamente distribuídos, a liberdade não teria o mesmo valor para todos, pois exige o acesso igualitário a um mínimo de benefícios sociais. Rawls salienta que, embora esse mínimo possa variar conforme a concepção de pessoa de uma sociedade, sem ele não se poderia falar de dignidade ou de uma base objetiva para a construção da auto-estima das pessoas. (Oliveira, Alves, 2010. p.36).

A próxima regra trata de garantir que a eficiência econômica não tem primazia em relação à justiça. Ou seja, a segunda regra do princípio da diferença tem prioridade diante da primeira regra do princípio da diferença. Há uma regra dentro do segundo princípio. Nela, a regra de prioridades garante que o primeiro princípio vem a igualdade equitativa de oportunidades, que é relativa a garantia de que todos tenham condições de competir por cargos e posições na sociedade para depois vir o princípio da diferença que permite as desigualdades se ela produzir mais vantagens aos que está na condição menos favorecida. Dessa forma ele entende que a desigualdade de oportunidades só faz sentido se elevar as chances reais de quem já tem menos, garantindo que justiça e liberdade se mantenham próximas, sem se perderem para se ter uma maior eficiência econômica ou lucro coletivo. Portanto, Oliveira e Alves nos diz que:

[...] a primeira regra de prioridade estabelece a primazia da liberdade, que só admite restrições à liberdade, para o bem da própria liberdade. O primeiro princípio deve estar satisfeito antes de o segundo ser invocado. Para qualificar a liberdade, só pode atender-se à liberdade. A segunda regra de prioridade estabelece o primado da justiça sobre a eficácia e o bem-estar. Trata-se de afirmar, em primeiro lugar, que a globalidade do segundo princípio tem precedência sobre o princípio da eficiência e sobre a ideia de maximizar o conjunto das vantagens na sociedade. Em segundo lugar, dentro do segundo princípio, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade sobre o princípio do maior benefício para os menos favorecidos (conhecido como princípio da diferença), significando isso que uma desigualdade de oportunidades deve fazer aumentar as chances dos que têm menos oportunidades. (Oliveira, Alves, 2010, p.34).

Em linhas gerais, observa-se que as condições impostas pela razão, com a regra maximin e a do equilíbrio reflexivo, é o fator determinante para que os princípios de justiça tenham certas regras de prioridade. O máximo do mínimo garante aos agentes um mínimo existencial capaz de garantir sua liberdade e condições para concorrer aos cargos abertos a todos. Já o equilíbrio reflexivo mantém a coerência entre as regras e a realidade a qual os agentes terão de construir.

3.3 A Estrutura Básica E O Mínimo Existencial

Uma vez tendo sido criado, os princípios de justiça, não podemos perder de vista que os mesmo tem por objeto às estruturas básicas da sociedade, não

diretamente aos indivíduos como uma regra que se impõe. As liberdades de doutrinas abrangentes razoáveis são garantidas na teoria de justiça rawlsiana e não são elas, diretamente, o objeto do esforço intelectual de Rawls.

A estrutura básica da sociedade corresponde às suas principais instituições e ao modo como elas interagem. Por exemplo, as regras relativas à produção, circulação e consumo de bens e serviços em uma determinada sociedade é definida pelas suas principais instituições responsáveis, direta ou indiretamente, pelo comércio e produtividade. Essas instituições seguem princípios que vão gerar impactos na sociedade, moldando assim a suas características de oportunidades e competição. Como elas são parte da estrutura básica, os princípios que as colocam em movimento são o que Rawls pretende substituir caso não sejam justos, de acordo com os princípios básicos de justiça. Sobre essa característica política da teoria rawlsiana e sua intenção perante a estrutura básica da sociedade, Thadeu Weber nos diz que;

É claro que não se pode perder de vista que está em jogo uma concepção política de justiça. Diz respeito às instituições da estrutura básica da sociedade. São estas instituições que devem satisfazer as necessidades básicas dos cidadãos, habilitando-os a serem cooperativos. Por isso, quando Rawls fala em “concepções permissíveis do bem” está se referindo à concepção política de justiça ou aos princípios que a constituem, expressando o “bem como racionalidade”, supõe que os cidadãos tenham um “projeto racional de vida”, que, para a sua efetivação, requer mais ou menos os mesmos bens primários. (Weber.T, 2013, p. 209).

Rawls define a estrutura básica como o sujeito primário da justiça. Isso porque ele reconhece que seus efeitos são sentidos de forma profunda na sociedade. Uma sociedade é basicamente o resultado dos princípios que regem sua estrutura básica. Uma sociedade será justa se o arranjo institucional interagir de forma sistemática com bases em princípios justos. Rawls entende que as instituições que compõem a estrutura básica são;

Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. Por principais instituições entendem a constituição política e os arranjos econômicos e sociais centrais. Assim, a proteção legal da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, os mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica são exemplos de instituições sociais principais. Tomadas em conjunto como um único sistema, essas instituições definem os direitos e deveres das pessoas e influenciam suas perspectivas de vida — o que podem esperar ser e quão bem podem esperar viver. (Rawls, 1999. p. 6, tradução nossa).

Não à toa, a constituição pública é o primeiro exemplo de instituição que compõe a estrutura básica citada por Rawls. Nela serão desenhados os princípios que vão garantir as liberdades públicas e de consciência. Em seguida, Rawls traz as instituições econômicas. O seu impacto no modo de existência configura uma instituição social importante. Observando o impacto que as condições básicas têm na vida do cidadão, Rawls reconhece que a necessidade de se garantir, por vias institucionais, as condições de possibilidade que permitirão a cidadania e o pleno exercício da liberdade por parte de cada indivíduo, de acordo com Thadeu Weber;

Existem, portanto, condições prévias para o exercício dos direitos fundamentais. Considera, no entanto, o autor, estarem essas “necessidades básicas” evidentemente pressupostas na aplicação do primeiro princípio. Como falar em exercício efetivo dos direitos fundamentais (primeiro princípio) sem pressupor a satisfação das necessidades básicas, tais como alimentação, saúde e habitação? Esse é um mínimo material, chamado pelo autor de “mínimo social” necessário para a realização dos direitos e das liberdades fundamentais. Por isso, é elemento constitucional essencial. É o mínimo existencial rawlsiano. (Weber. T, 2013, p. 200).

Portanto, ao fazer uma defesa acerca da primazia da liberdade, Rawls está pressupondo todas as condições de possibilidade para que o indivíduo seja livre. E com isso se inclui não apenas as questões de formalidade, mas também as condições materiais de existência.

3.4 Crítica Ao Utilitarismo

No introito da obra *“Uma Teoria de Justiça”* Rawls expõe que a percepção das desvantagens do utilitarismo, como conjunto de regras capazes de governar as ações da estrutura básica da sociedade, é para o autor o motivo principal pelo qual se lançou ao desafio de apresentar uma teoria de justiça alternativa ao utilitarismo hegemônico nos países anglo-saxônicos. O sacrifício de minorias ou das liberdades dos indivíduos é algo que a teoria rawlsiana rechaça frontalmente, mas, para Rawls, aceito pelo princípio do utilitarismo que, segundo o qual, mede-se a moralidade e a justiça de uma ação pelo resultado satisfatório ao maior número de satisfeitos. Sobre as observações de Rawls, Gargarella nos que;

De fato, a idéia de Rawls é que deveríamos rejeitar certo tipo de cálculos, que poderíamos considerar aceitáveis no nível pessoal, quando são passados para uma pluralidade de indivíduos. No nível pessoal pode ser razoável aceitar determinados sacrifícios - a dor que uma injeção nos causa - em prol de benefícios imediatos - reduzir uma dor infinitamente maior em outra parte do corpo. No entanto, no nível social teríamos razões para considerar

inaceitável, por exemplo, o desejo de impor sacrifícios às gerações presentes em prol de benefícios para gerações futuras. (Gargarella, 2008, p.07).

Podemos perceber que o utilitarismo não tem a justiça como prioridade, tal condição que é fundamento para Rawls. o sacrifício que gera satisfação a um maior número não necessariamente se fundamenta em um ato justo. A escolha acerca do que pode ser sacrificado precede o sacrifício. Em seu esforço para refutar o utilitarismo, Rawls observa que para esses princípios a sociedade é como um corpo que precisa eliminar alguma parte para salvar o todo;

Para Rawls, o utilitarismo tende a ver a sociedade como um corpo, no qual é possível sacrificar algumas partes em virtude das restantes. E essa operação pode ser tachada de ilegítima porque desconhece (o que Rawls denomina) a independência e dissociabilidade entre as pessoas: o fato de que cada indivíduo deve ser respeitado como um ser autônomo, distinto dos demais e tão digno quanto eles. (Gargarella, 2008, p.8).

Sem distinguir que as pessoas são diferentes e com direitos invioláveis, para o utilitarismo, de acordo com Rawls, há apenas um único sujeito racional na qual os desejos, satisfação e interesses estão amalgamados em um corpo só. E dessa forma, o princípio de maximização da sua própria felicidade é agora convertido em um princípio de escolha social: maximizar a soma da felicidade de todos. Rawls argumenta que isso é possível devido ao desejo de se ter uma fundamentação dedutiva, a regra de decisão que vale para um indivíduo, maximizar sua felicidade, é aplicada, sem mediação, à sociedade toda, como se todos formassem um “grande eu coletivo”. Seguindo a argumentação de Rawls, contudo, os indivíduos não são partes de um mesmo corpo moral: cada pessoa tem fins próprios, uma vida própria, direitos próprios. Esse é, segundo Rawls, o padrão de uma moral do utilitarismo. Dessa forma, ele argumenta que;

Agora, como mencionei, há um sentido em que o utilitarismo clássico falha em levar a sério a distinção entre as pessoas. O princípio da escolha racional para um indivíduo é tomado como o princípio da escolha social também. Como surge essa visão? Ela é consequência, como agora podemos ver, do desejo de fornecer uma base dedutiva para uma definição do que é correto segundo um observador ideal, pressupondo que a capacidade natural dos homens para a simpatia seja o único meio de fazer com que seus julgamentos morais entrem em acordo. As aprovações do espectador imparcial e simpático são adotadas como padrão de justiça, e isso resulta em impessoalidade, na fusão de todos os desejos em um único sistema de desejos. (Rawls, 1999, p.163, tradução nossa).

Além de amalgamar os desejos e os interesses dos indivíduos em um todo social, a limitada importância que o utilitarismo permite dar aos direitos individuais

impossibilita que racismos, homofobia, misoginia e tantas outras formas de exclusão de grupos sociais minoritários dos espaços de poder e de influência, prevaleça se com isso o interesse da maioria for satisfeito. Para Rawls, o utilitarismo não respeita a individualidade moral, porque, ao invés de considerá-la um direito e um modo de vida distinto que possui reivindicações distintas, ele permite o sacrifício do indivíduo se o balanço do bem-estar social for positivo. Na defesa da sua teoria da justiça Rawls dá início ao seu livro ao dizer que; “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (Rawls, 1999, p. 3). Portanto, os agentes na posição não encontram motivos para aceitar o utilitarismo como regra organizadora das relações sociais tal como Sandel nos mostra que;

Uma vez que o “véu de ignorância” fosse retirado e a vida real tivesse início, não íamos querer ser vítimas de perseguição religiosa ou discriminação racial. Para nos proteger contra esses perigos, repudiáramos o utilitarismo, aceitando um princípio de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos, incluindo o direito à liberdade de consciência e pensamento. E insistiríamos na supremacia desse princípio sobre qualquer tentativa de maximização do bem-estar geral. Não sacrificaríamos nossos direitos e nossas liberdades fundamentais em prol de benefícios sociais ou econômicos. (Sandel, 2017, p. 188).

Dessa forma, a base da crítica rawlsiana ao utilitarismo clássico está ancorada na possibilidade de anulação dos direitos individuais para se garantir satisfação ao maior número. Podemos dizer que o Rawls, por defender os princípios de justiça representa uma tradição deontológica, na qual a justiça deve ser observada intrinsecamente nos atos de acordo com princípios racionalmente estabelecido, diferentemente da perspectiva do utilitarismo clássico na qual as consequências desejadas de maximização da satisfação para o maior número é o critério moral e de justiça.

3.5 O Mérito Como Critério De Justiça E A Crítica Rawlsiana

Na perspectiva das sociedades modernas, o termo mérito individual corresponde ao merecimento que cada indivíduo passa a ter em relação a algo com base no esforço próprio. Já a “meritocracia”, termo usado pela primeira vez pelo sociólogo britânico Michael Young (1958) em sua sátira intitulada, *The Rise of the Meritocracy*; “é uma das mais importantes ideologias e o principal critério de organização da hierarquia social nas sociedades modernas, permeando todas as

dimensões da vida social no âmbito público.” (Barbosa, 2006, p. 21). Ou seja, meritocracia é uma organização da hierarquia social na qual o mérito individual é o critério definidor.

Uma reflexão sobre aquilo que consideramos a base de avaliação do mérito como critério de distribuição em nosso tempo é importante porque, tal como avalia Fleischacker (2006) a respeito da justiça distributiva que tomou novos contornos, o fundamento do mérito moderno também não corresponde à base de avaliação na antiguidade. O que possivelmente deu causa a alteração acerca do entendimento da justiça distributiva. De acordo com Tabosa;

Aristóteles afirma na Política (1280a 11) que o justo na distribuição deve se basear na igualdade. Ele também reconhece a axia(mérito) como indício de igualdade. Contudo, Aristóteles identifica o problema da indefinição dessa axia. Para ele, essa axia não deve residir em um valor interno da pessoa, mas em um valor, um reconhecimento que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu telos.(Tabosa, 2016, p. 4).

Dessa forma, na antiguidade, a base de valor do mérito corresponde ao desenvolvimento das virtudes com o intuito de promover a excelência moral do indivíduo em uma relação comunitária. Portanto, o mérito é a consequência das virtudes capazes de produzir recompensas justas. O valor é uma atribuição da comunidade política que entrega e limita o indivíduo pelas tradições e valores cívicos.

Diferente da perspectiva da antiguidade, o mérito individual moderno corresponde ao esforço do indivíduo enquanto um ser isolado e independente da comunidade política. De acordo com Sandel, “Em uma sociedade de meritocracia, isso significa que os vencedores devem acreditar que conquistaram o sucesso através do próprio talento e empenho.” (Sandel, 2020, p. 22).

Portanto, tendo em vista a concepção moderna de mérito e seu uso como critério de justiça distributiva, que passamos a chamar de “meritocracia”, analisamos a partir daqui a crítica rawlsiana na sua perspectiva de separar justiça do mérito moral.

Assim como Kant, em *A Crítica da Razão Pura*, expõe os limites da razão, Rawls nos mostra, em *Uma Teoria da Justiça*, os limites do mérito moral, que se estabeleceu como critério de acesso aos espaços de poder nas democracias ocidentais. E dessa forma, as contingências sociais como um fator impossível de ser mitigado, percebemos “que a meritocracia, sistema ideológico que prega o mérito

como critério de distribuição social, é inviável para um sistema político que tenha compromisso com princípios de justiça.” (Lopes, 2024, p. 74).

Para Rawls, o conjunto de instituições políticas, econômicas e sociais determinam as posições que os indivíduos ocupam na sociedade. Com essa noção, o objetivo dele está em mostrar que as desigualdades não decorrem de méritos individuais, mas sim de condições estruturais existentes, anteriores ao indivíduo, que condicionam as oportunidades no ponto de partida. Desse modo, qualquer inclinação ao mérito como critério de justiça distributiva desconsidera que a distribuição inicial de vantagens e desvantagens não pode ser moralmente justificada se depender de fatores arbitrários. De acordo com Rawls;

A estrutura básica é o assunto primordial da justiça porque seus efeitos são tão profundos e presentes desde o início. A noção intuitiva aqui é que essa estrutura contém diversas posições sociais e que os indivíduos nascidos em diferentes posições têm expectativas de vida distintas, determinadas, em parte, pelo sistema político, bem como pelas circunstâncias econômicas e sociais. Desse modo, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida em detrimento de outros. Essas são desigualdades especialmente profundas. Não apenas são onipresentes, como também afetam as chances iniciais de vida das pessoas; ainda assim, não podem ser justificadas por meio de apelos às noções de mérito ou merecimento. (Rawls, 1999, p.7, tradução nossa).

Dessa forma, Rawls demonstra porque os princípios de justiça têm como objetivo primeiramente a estrutura básica, para corrigir ou compensar essas desigualdades não merecidas, e garantir que as instituições não perpetuem privilégios. Esse esforço corresponde ao caráter igualitário da teoria de justiça de Rawls, tendo em vista que, de acordo com Gargarella, “uma sociedade justa deve, na medida do possível, tender a igualar as pessoas em suas circunstâncias, de tal modo que o que ocorra com suas vidas fique sob sua própria responsabilidade.” (Gargarella, 2008, p. 27).

Há uma distinção importante desenvolvida por Rawls que diz respeito às expectativas legítimas e ao mérito moral. Enquanto a primeira é fundada em regras e instituições públicas, a segunda não tem aplicação objetiva dentro da estrutura básica. Para Rawls, dentro de um sistema justo, as pessoas podem adquirir direitos, como cargos e salários, mas isso não significa que suas vantagens são justificadas por uma suposta superioridade moral ou virtude que está atrelada à ideia de mérito.

A condição inevitável que vincula o mérito à necessidade de um juízo moral de valor afasta os agentes, na posição original, da possibilidade de escolher um princípio que associe bens primários a juízos de valor moral. Isso porque não há um critério neutro para justificar um valor moral. Assim, o que legitima a distribuição são as regras justas previamente acordadas, não um ideal abstrato de virtude individual. Dessa forma, Rawls desvincula a justiça do mérito moral deslocando a discussão do “quem merece” para o “que é devido”. E com isso ele compreende que justiça é uma questão que envolve as expectativas legítimas firmadas por instituições equitativas, e não de recompensar supostos méritos de indivíduos isolados. Sobre mérito moral, Rawls nos diz que;

A justiça como equidade rejeita essa concepção. Tal princípio não seria escolhido na posição original. Parece não haver modo de definir o critério necessário nessa situação. Além disso, a noção de distribuição segundo a virtude não distingue entre merecimento moral e expectativas legítimas. Assim, é verdade que, à medida que pessoas e grupos participam de arranjos justos, eles adquirem reivindicações uns sobre os outros, definidas pelas regras reconhecidas publicamente. Tendo realizado diversas ações incentivadas pelos arranjos vigentes, passam a ter certos direitos, e parcelas distributivas justas honram essas reivindicações. Um esquema justo, portanto, corresponde ao que os indivíduos têm direito; ele satisfaz suas expectativas legítimas, conforme estabelecidas pelas instituições sociais. Mas o que eles têm direito não é proporcional nem depende de seu valor intrínseco. Os princípios de justiça que regulam a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o merecimento moral, e não há tendência de que as parcelas distributivas correspondam a ele. (Rawls, 1999, p. 273, tradução nossa)

De fato, nesse ponto, podemos observar que o limite que Rawls estabelece ao mérito moral, devido a inexistência de neutralidade do valor, é capaz de gerar um desconforto pelo fato de não compreendermos bem como seria uma medida alternativa à meritocracia que, de tão enraizada está em nossa formação enquanto indivíduos em uma sociedade plural, nos parece algo natural. Refletindo sobre a separação entre a justiça e o mérito moral em Rawls, Sandel nos ajuda a pensar da seguinte forma;

O que causa inquietação quando se dissocia a justiça do mérito moral é mais difícil de explicar. Existe uma crença generalizada de que os empregos e as oportunidades são recompensas para aqueles que os merecem, talvez ainda mais nos Estados Unidos do que em outras sociedades. Os políticos sempre divulgam a ideia de que os indivíduos que “trabalham duro e seguem as regras” merecem progredir e incentivam aqueles que realizam o sonho americano a considerar seu sucesso uma consequência da sua própria virtude. Essa ideia é, na melhor das hipóteses, um pouco confusa. Sua persistência cria um obstáculo à solidariedade social; quanto mais considerarmos nossas conquistas frutos do mérito próprio, menos

responsabilidade sentiremos em relação aos que ficam para trás. (Sandel, 2017, p. 221).

Além do limite imposto ao mérito por conta da impossibilidade de se encontrar um valor neutro, Rawls nos diz que o mérito desconsidera as condições arbitrárias de ordem natural e social. Rawls nos diz que por mais que uma sociedade consiga superar as contingências sociais que são determinadas pelo local de nascimento, ainda “permite que a distribuição de riqueza e renda seja determinada pela distribuição natural de habilidades e talentos” (Rawls, 1999, p. 64). A loteria natural, que a meritocracia permite, não encontra, entre os agentes da posição natural, concordância. A aversão ao risco impede que aceitem um critério com base no mérito por este permitir que a sorte de nascer com talentos ou disposições naturais para certas atividades valorosas em um determinado tempo e espaço, seja o critério distributivo. Uma teoria de justiça não pode fazer uso da sorte como critério de distribuição justo como o ideal da meritocracia.

Porque, ainda que se consiga que todos partam do mesmo ponto, é fácil prever quem serão os vencedores — os corredores mais velozes. Mas ser um corredor veloz não é um mérito totalmente do indivíduo. É algo contingente do ponto de vista moral, da mesma forma que vir de uma família rica é contingente. (Sandel, 2017, p. 191).

Portanto, nascer com talentos ou possuir uma compleição física que permita ao indivíduo realizar certas tarefas com maior desenvoltura representa, para a teoria de justiça rawlsiana, uma contingência natural não aceita como critério de distribuição. Somada a essa característica, Rawls aponta uma outra característica à mérito moral: a insuficiência da igualdade de oportunidades meritocrática.

Apesar do reconhecimento do avanço que o liberalismo clássico representa frente ao sistema de liberdade natural, Rawls compreende que a formalidade da igualdade de oportunidade representa um sacrifício dos menos favorecidos. Isso porque as condições de investimento na formação para a competição não são iguais, o que acaba favorecendo as vantagens herdadas socialmente além dos fatores arbitrários como talentos, inteligência, disposição para o esforço, e com isso determinando quem se beneficia mais da cooperação social.

Igualdade de oportunidades significa uma chance igual de deixar para trás os menos afortunados na busca pessoal por influência e posição social. Assim, uma sociedade meritocrática é um perigo para as outras interpretações dos princípios de justiça, mas não para a concepção democrática. Pois, como

acabamos de ver, o princípio da diferença transforma os objetivos da sociedade em aspectos fundamentais. (Rawls, 1999, p. 91, tradução nossa)

Dessa forma, as heranças familiares é algo que para o filósofo perpetua desigualdades que a escola ou o Estado dificilmente conseguem compensar por completo. O ambiente familiar molda desde cedo as motivações, a autoconfiança e até a disposição para “merecer”, tornando ilusória a ideia de igualdade real de condições de partida. O esforço para que todos tenham, não apenas a igualdade de oportunidades, mas que estejam em condições equilibradas de competir. Dessa forma, Souza nos diz que;

Ao analisar o segundo princípio, vez que causa maiores debates, é possível observar que não se trata apenas de conferir condições de igualdade e de oportunidade, mas, de condições de igualdade equitativa. Está a referir-se à distribuição de bens materiais, à repartição equilibrada de bens primários e encargos públicos, dentre outros. Rawls explica que “sua função se volta para corrigir os defeitos da igualdade formal de oportunidades no sistema da chamada liberdade natural, exigindo que não só cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles” (Souza, 2018, p.159).

O princípio da diferença representa o fator de maior relevância acerca da incompatibilidade entre a meritocracia e a teoria da justiça rawlsiana. Enquanto a meritocracia justifica a desigualdade medindo o esforço do indivíduo isolado desconsiderando as contingências sociais e a loteria natural, o princípio da diferença aceita a desigualdade na medida que esta representa uma maior vantagem para os menos favorecidos.

De acordo com o princípio da diferença, a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para aquele em piores condições. A permissão de mais expectativas para os mais favorecidos será aceita quando essas expectativas os encorajam a fazer coisas que elevam as perspectivas do menos favorecido. O filósofo norte-americano pondera que “as melhores expectativas daqueles em melhor situação são justas se, e somente se, funcionam como parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade” (Gomes, 2016, p. 103).

Em linhas gerais, o mérito moral é incompatível com os princípios de justiça rawlsiano por tolerar arbitrariedades sociais e a loteria natural. Rawls destaca que o mérito não seria aceito como critério distributivo entre os agentes da posição original por conta do risco que correriam por não saberem quais seriam os seus talentos ou aptidões físicas e intelectuais na sociedade que viverão e estão definindo a estrutura básica. Portanto, o segundo princípio, o princípio da diferença, tem por objetivo corrigir

as distorções que a igualdade de oportunidade meritocrática tende a perpetuar. E com isso, a igualdade de condições é o contrapeso que permitirá aos sujeitos realizarem suas expectativas legítimas em uma sociedade constituída por instituições que seguem os princípios no qual o merecimento, com suas ameaças, não é o critério distributivo.

4 CONCLUSÃO

Com a presente pesquisa busquei analisar, a partir da teoria da justiça de John Rawls, de que maneira a separação entre o conceito de justiça e o mérito moral fundamenta uma crítica sólida à meritocracia enquanto critério de organização social. Para isso, percorri inicialmente o desenvolvimento histórico da justiça distributiva na tradição ocidental, observando como, desde Aristóteles até Kant, o mérito era compreendido em íntima relação com virtudes cívicas, comunitárias e com o bem comum.

A ideia de justiça distributiva é apresentada por Aristóteles como aquelas ações cujo objetivo é dar honrarias, dinheiro e cargos proporcionalmente ao mérito de cada indivíduo. Essa distribuição ocorre com base em uma igualdade geométrica.

Assim como Fleischacker, ao analisar a justiça distributiva, percebeu que o seu sentido antigo sofreu alterações se comprarmos com sentido moderno, podemos perceber que a noção de mérito aristotélica, usado como critério de distribuição, não corresponde ao sentido de mérito na modernidade. Enquanto para Aristóteles a capacidade de corresponder ao valor cívico é a base para o mérito, na modernidade o mérito se apresenta como resultado do esforço individual isolado do contexto social. Essa percepção carece de uma análise mais aprofundada que seja capaz de responder a pergunta; em que consiste a mudança da noção antiga para a moderna de mérito e qual o seu impacto na justiça distributiva?

Portanto, no decorrer da investigação, foi possível constatar que a modernidade consolidou uma nova perspectiva: o mérito passa a ser compreendido como qualidade individual desvinculada de sua dimensão comunitária, e dessa forma, além de injusto, ele se transformou em base justificadora e intensificadora das desigualdades materiais e de posições sociais, sob a lógica da chamada meritocracia.

Tendo em vista que o mérito corresponde na modernidade ao esforço e ao talento do indivíduo isolado, uma análise acerca da noção de indivíduo moderno se fez necessário. Neste momento podemos perceber que na modernidade as tradições perdem a responsabilidade de dizer quem é o indivíduo. A partir de então, é a

capacidade de definir-se a partir das suas próprias vontades que vão definir o indivíduo moderno.

Portanto, o indivíduo é definido pelo que ele quer ser e é. Para atender a tais transformações, um novo Estado se faz necessário. Dessa forma, tendo em vista que Kant atribui também ao Estado a função de garantir a dignidade do indivíduo desafortunado, uma análise acerca do Estado moderno como garantidor das liberdades negativas e ao mesmo tempo, a partir de Kant, responsável por garantir os direitos de assistência como um dever moral, impôs-se como necessidade.

O mérito como critério de justiça e a perspectiva que reivindica o papel do Estado para mitigar as desigualdades e garantir igualdade de condições se estabelece na filosofia política. A tradição kantiana que estabelece a igualdade entre todos, a partir da capacidade de ser racional, e introduz o direito à dignidade da pessoa humana na filosofia, servirá como forte influência à teoria de justiça de John Rawls.

A partir então, e em contraponto ao modelo do mérito moral, a teoria da justiça como equidade elaborada por Rawls demonstra que as contingências naturais e sociais que moldam talentos, aptidões e oportunidades são moralmente arbitrarias, não podendo fundamentar, por si mesmas, um critério legítimo de distribuição de bens primários. Para Rawls, uma sociedade é justa quando organiza sua estrutura básica de forma a neutralizar tais contingências, através de princípios que garantam liberdades iguais, igualdade equitativa de oportunidades e a aplicação do princípio da diferença, pelo qual as desigualdades são aceitáveis apenas quando beneficiam os menos favorecidos.

Dessa forma, podemos perceber que, na posição original, agentes racionais, ignorantes de suas circunstâncias particulares, não escolheriam o mérito moral como critério de justiça distributiva, justamente porque este oculta os fatores externos e arbitrários, como heranças familiares, talentos inatos ou oportunidades desiguais. Assim, a separação que Rawls estabelece entre o justo, entendido como expectativas legítimas definidas por instituições equitativas, e o mérito moral, tomado como juízo valorativo e contingente, fundamenta a rejeição à meritocracia.

Portanto, podemos concluir que, a crítica rawlsiana nos mostra que a meritocracia não só ignora as desigualdades de ponto de partida, mas também

perpetua estruturas de privilégio incompatíveis com uma sociedade verdadeiramente justa. Por deslocar o foco do “quem merece” para o “o que é devido”, Rawls reafirma o compromisso da justiça como equidade com a garantia de direitos fundamentais, de liberdades efetivas e de condições materiais mínimas para todos, independentemente de méritos arbitrários, recolocando a solidariedade e a igualdade no centro do debate distributivo contemporâneo.

REFERÊNCIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1984

BARBOSA, Livia. **Igualdade e Meritocracia: a ética do desempenho nas sociedades modernas**. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.

BARBON, Beatriz Ribeiro Lopes. **A concepção de justiça distributiva para Aristóteles**. 2022. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. A importância de Hugo Grócio para o Direito. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD/UFRGS**, Porto Alegre, p. 386-406, 2016.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

CHAPLIN, Charles (Direção). **Tempos Modernos**. Estados Unidos: Charles Chaplin Productions, 1936. Filme.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1984.

CUNHA, Luiz Antônio; OLIVA, Carlos Eduardo. Sete Teses Equivocadas sobre o Estado Laico. **Revista do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Em defesa do Estado Laico**, p. 207–257, 2014.

FALCON, Francisco José Calazans. **Mercantilismo e transição**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Tudo é história, v. 7).

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma Breve História da Justiça Distributiva**. Tradução de Renato Aguiar. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

GARGARELLA, Roberto. **Teoria da Justiça de John Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOMES, Marcelo. **Justiça e Democracia em John Rawls**. Curitiba: Juruá, 2016.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução de Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos**. Lisboa: Presença, 1990

LOPES, Tiago de Oliveira. **Justiça como Equidade: Rawls e a Crítica à Meritocracia**. São Paulo: Ed. Acadêmica, 2024.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, Francisco de; ALVES, Giovanni. **O Que é Justiça?** São Paulo: Cortez, 2010.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SANDEL, Michael J. **Justiça: O que é fazer a coisa certa**. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SANDEL, Michael J. **A Tirania do Mérito: O que aconteceu com o bem comum?** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANTOS, Nathalia Carolini Mendes dos. A justiça como equidade pela perspectiva filosófica de John Rawls, através do livro Uma Teoria da Justiça. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS INTEGRADAS DA UNAERP CAMPUS GUARUJÁ, 14., 2023, Guarujá. Ribeirão Preto: UNAERP, 2023. p. 1-15. Disponível em: <https://www.unaerp.br/documentos/2998-a-justica-como-equidade-pela-perspectiva-filosofica-de-john-rawls-atraves-do-livro-uma-teoria-da-justica/file>. Acesso em: 10 out. 2023.

SILVEIRA, Mauro Cardoso da. **Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls.**

Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.

SIMMEL, Georg. **Questões Fundamentais da Sociologia.** Tradução de Marco Casanova.

Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOUZA, Simone de Oliveira. As ideias fundamentais de John Rawls na reformulação da teoria da justiça como equidade. In: **CADERNOS da EMARF: Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 1-198, out. 2017/mar. 2018.

STACCIARINI, Samantha. Teoria da justiça em Aristóteles. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Itajaí, v. 2, n. 1, 1º quadrimestre de 2007. Disponível em:

<www.univali.br/direitoepolitica>. ISSN 1980-7791.

TABOSA, Jailson. Justiça, Virtude e Política em Aristóteles. **Argumentos**, v. 13, n. 2, p. 1–15, 2016.

WEBER, Thadeu. A ideia de um “mínimo existencial” de J. Rawls. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, p. 197-210, jun. 2013.

WEBER, Thadeu. **Justiça e Democracia em John Rawls.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

YOUNG, Michael. **The Rise of the Meritocracy, 1870-2033: an essay on education and equality.** London: Thames and Hudson, 1958