CARLA HENRIETE BEVILACQUA PICCOLO

Michael Sandel e os limites da Justiça

São Paulo – SP

2020

CARLA HENRIETE BEVILACQUA PICCOLO

MICHAEL SANDEL E OS LIMITES DA JUSTIÇA

Tese apresentada à Faculdade de Direito da
Universidade de São Paulo para a obtenção do
título de Doutora em Ciências.

Área de Concentração: Filosofia e Teoria Geral do
Direito.

Orientador: Prof. Titular Dr. Ronaldo Porto
Macedo Jr.

São Paulo – SP

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Bevilacqua Piccolo, Carla Henriete

Michael Sandel e os limites da Justiça / Carla Henriete Bevilacqua Piccolo;
orientador Ronaldo Porto Macedo Junior. – 2020.

303f.

Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de
Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Versão original

1. Filosofia do Direito. 2. Teorias da Justiça. 3. Liberalismo igualitário.

Nome: BEVILACQUA PICCOLO, Carla Henriete

Título: Sandel e os limites da Justiça

Tese apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Ciências.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Em memória de meu pai.

AGRADECIMENTOS

Um doutorado, no melhor dos cenários, requer um período de profunda imersão. Milhares de páginas de leituras intrincadas, outras tantas escritas e jogadas fora, insegurança, preocupação, ansiedade. Prazos a cumprir, relatórios a entregar, horas, dias esperando por uma inspiração que não vem. E mais a vida que não para. No meu caso, esse período foi acrescido da gravidez e chegada do meu sexto filho, meu pequeno Carlos Heitor, bem como a irrupção da COVID-19: uma montanha-russa emocional. Chegar ao fim dessa jornada é trazer uma bagagem de gratidão e dívida maior do que sou capaz de expressar aqui. Só posso arriscar algumas palavras de reconhecimento, sempre aquém da minha intenção. Em primeiro lugar, ao meu professor Ronaldo Porto Macedo Junior, que há treze anos vem me alfabetizando e me ajudando a navegar pelos territórios da Filosofia e do Direito, e que me deu, mais uma vez, seu voto de confiança. Ao meu marido, André, por ser, na feliz imagem de John Donne, a haste fixa do nosso compasso. Sem a sua firmeza e constância, eu não teria chegado até aqui. À minha família, por me mostrar, todos os dias, o que realmente importa, quando começo a perder o senso de prioridade. Quero agradecer ao pequeno, seletivo e acolhedor grupo de coorientandos junto à Faculdade de Direito da USP e, em especial, a André Coletto Pedroso Goulart e Ana Luiza de Moraes Rodrigues, pela amizade sincera e exemplo como pesquisadores dedicados e perseverantes. Devo, ainda, um agradecimento muito especial aos Professores Álvaro de Vita e Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, da FFLCH-USP, pela leitura cuidadosa e engajada de versões anteriores da tese, e por terem sido fontes preciosas e sempre acessíveis de conhecimento ao longo desses anos.

Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, a quem presto meu sincero agradecimento.

FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA
DO ESTADO DE SÃO PAULO

RESUMO

BEVILACQUA PICCOLO, Carla Henriete. **Michael Sandel e os limites da Justiça**. 303f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

O presente trabalho tem por objetivo investigar a obra de Michael Sandel em busca de se compreender melhor o seu potencial crítico face ao liberalismo igualitário de autores como John Rawls e Ronald Dworkin, principais alvos da maior parte de sua carreira intelectual. O argumento central da tese é que o empreendimento de Sandel fracassa, e o faz por três razões distintas, embora interconectadas: em primeiro lugar, Sandel erra enquanto intérprete das teorias liberais tanto de Rawls quanto de Dworkin; em segundo lugar, Sandel confunde, em sua crítica, a filosofia política liberal e a ciência política do liberalismo; por fim, a terceira razão pela qual o projeto teórico de Sandel fracassa é que, ao lado de seu momento crítico do liberalismo, seus poucos textos mais propositivos carecem de uma teoria dos direitos ou de alguma formulação clara quanto aos limites da atuação coercitiva do Estado em um modelo político tal qual ele defende.

O estudo crítico de sua obra revela os limites de uma teoria que se utiliza o tempo todo de grandes categorias, não resistindo a um esforço de análise conceitual mais refinada. Ao sermos conduzidos por esse universo de conceitos, concepções, sistemas de pensamento e diálogos de difícil tradução entre autores diversos a que a leitura de Sandel nos obriga, chegamos ao fim com uma visão privilegiada, muito mais clara e consistente, dos verdadeiros termos dos debates e dos reais limites dos conceitos envolvidos dentro de uma extensa agenda contemporânea em filosofia moral e política.

Palavras-chave: Michael Sandel; John Rawls; Ronald Dworkin; Liberalismo igualitário; Teorias da Justiça; Filosofia do Direito; Filosofia Política.

ABSTRACT

BEVILACQUA PICCOLO, Carla Henriete. **Michael Sandel and the Limits of Justice**. 303 pages. Doctoral Thesis, Law School, University of São Paulo, São Paulo, 2020.

The aim of this study is to investigate Michael Sandel's work in order to better understand its potential as a critical project against the egalitarian liberalism of theorists such as John Rawls and Ronald Dworkin, the main targets of most of his intellectual career. The thesis' central argument is that Sandel's enterprise fails for three distinct, albeit interconnected reasons: First, Sandel fails as an interpreter of both Rawls's and Dworkin's liberal theories; Second, Sandel confuses, in his criticism, liberal political philosophy with liberal political science – that is, egalitarian liberalism as a theoretical formulation with liberalism as a political institutionalized practice, or what he calls “the dominant public philosophy”; Lastly, the third reason why Sandel's theoretical project fails is that, aside from his direct criticism of liberalism, his few texts of a more propositional character lack a theory of rights or some other clear statement as to the limits of state coercive action in a political model such as the one he defends.

A critical and analytical study of his work reveals the limits of a theory that draws on broad conceptual categories. Sandel's work compels us to navigate through a vast territory of concepts, conceptions, systems of thought and dialogues of difficult translation among different authors. Hopefully, we end up with a privileged view, much more consistent and clearer, both of the terms in which the debates are conducted and of the limits of the concepts involved in contemporary moral and political philosophy.

Keywords: Michael Sandel; John Rawls; Ronald Dworkin; Egalitarian liberalism; Theories of Justice; Philosophy of Law; Political Philosophy.

– ÍNDICE –

INTRODUÇÃO	1
1. Apresentação: quem é Sandel?	4
2. Um breve percurso pela obra de Sandel: seus principais argumentos.	7
2.1. A crítica comunitarista da década de 1980 e <i>Liberalism and the Limits of Justice</i>	7
2.2. A aproximação com o republicanismo cívico na década de 1990 e <i>Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy</i>	21
2.3. A fase atual dos bestsellers.	26
2.3.1. Os debates atuais sobre aborto e células-tronco.	31
2.3.2. O que realmente está em jogo no debate sobre casamento homossexual.	32
2.3.3. A boa vida e o bem comum.	34
3. Roteiro da discussão crítica.	37
3.1. A crítica da concepção liberal do sujeito.	41
3.2. A base do liberalismo.	44
3.3. A visão liberal de comunidade.	46
3.4. A neutralidade liberal.	47
3.5. A teoria da justiça liberal (deontologia vs. teleologia).	50
3.6. O descontentamento da democracia.	52
3.7. Conclusão	53
 CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO LIBERAL DO SUJEITO: O EU DESENRAIZADO.....	55
1.1. A teoria da justiça de John Rawls: um breve mapeamento.	56
1.1.1. A justiça e as instituições sociais.	57
1.1.2. Uma teoria da justiça social.	58
1.1.3. A posição original.	60
1.1.4. Os dois princípios de justiça.	61
1.1.5. O equilíbrio reflexivo.	62
1.2. A leitura que Sandel faz de Rawls.	64
1.2.1. Os fundamentos do liberalismo: Kant versus Mill.	64
1.2.2. O sujeito transcendental.	67
1.2.3. Rawls: deontologia com cara humeana.	69

1.2.4. O sujeito desenraizado.	74
1.2.5. O que realmente acontece atrás do véu da ignorância.	77
1.2.6. Conclusão da leitura de Sandel.	81
1.3. Discussão crítica.	82
1.3.1. Justiça como equidade: política, não metafísica.	83
1.3.2. Revisão racional.	88
1.3.3. O que é metafísica do sujeito?	90
1.3.4. O sujeito e o princípio da diferença.	93
1.3.5. Dworkin e a concepção de pessoa.	94
1.4. Conclusão.	98
CAPÍTULO 2 – AS BASES DO LIBERALISMO	101
2.1. O liberalismo para Sandel	101
2.2. Primeira estratégia: a tese célica.	105
2.3. Segunda estratégia: o liberalismo em termos negativos.	107
2.4. Terceira estratégia: as causas liberais paradigmáticas.	112
2.5. Quarta estratégia: a moralidade constitutiva do liberalismo.	114
2.5.1. Igualdade como ideal constitutivo do liberalismo.	116
2.5.1.1. Dois princípios de igualdade.	118
2.5.1.2. Duas concepções de igualdade de consideração e respeito.	119
2.6. A liberdade e a igualdade em um Estado conservador.	123
2.7. A neutralidade liberal como decorrência de sua moralidade constitutiva.	125
2.8. Principais diferenças entre as teorias de Rawls e Dworkin.	128
2.8.1. Teoria da descontinuidade e teoria da continuidade entre a ética pessoal e a moral.	133
2.9. Conclusão	136
CAPÍTULO 3 – A COMUNIDADE LIBERAL	138
3.1. A crítica do movimento comunitarista.	138
3.2. A crítica de Sandel quanto à concepção de comunidade em Rawls.	141
3.3. Uniões Sociais em Rawls: uma tese social, não política.	145
3.4. A comunidade liberal para Dworkin.	152
3.4.1. Comunidade e democracia.	153

3.4.2. Comunidade e paternalismo.	154
3.4.3. Comunidade e interesse próprio.	155
3.4.4. Comunidade e integração.	156
3.4.4.1. Em que consiste a vida comunitária da comunidade.	156
3.4.4.2. A vida comunitária da comunidade política.	158
3.4.5. A comunidade liberal.	159
3.4.5.1. Exigência de igualdade e virtudes comunitárias.	160
3.5. Para além da atividade coercitiva do Estado.	161
3.6. Conclusão.	164
CAPÍTULO 4 – A NEUTRALIDADE LIBERAL	167
4.1. A neutralidade liberal para Sandel.	169
4.1.1. O caso do aborto.	174
4.1.1.1. Analogia com os debates entre Lincoln e Douglas sobre a escravidão.	176
4.1.2. O caso do casamento homoafetivo.	178
4.1.3. Quatro críticas contra a neutralidade liberal.	181
4.1.3.1. Decorre de premissas equivocadas.	181
4.1.3.2. Não há como decidir todas as questões de justiça com neutralidade.	181
4.1.3.3. Quando é possível, não é a melhor opção fazê-lo.	182
4.1.3.4. Esvazia o discurso moral, levando ao descontentamento da democracia.	182
4.2. O que a neutralidade não é.	183
4.2.1. A neutralidade radical.	183
4.2.2. Neutralidade moral da teoria política.	186
4.3. A neutralidade em Rawls.	188
4.3.1. Possível resposta rawlsiana ao caso do aborto.....	195
4.3.2. Possível resposta rawlsiana sobre casamento homoafetivo	199
4.4. A neutralidade em Dworkin.	201
4.4.1. Dworkin e o domínio da vida.	205
4.5. Autodeterminação e antiperfeccionismo estatal.	211
4.6. Conclusão.	215

CAPÍTULO 5 – TELEOLOGIA VS. DEONTOLOGIA	218
5.1. Ética da virtude.	221
5.2. Sandel e a abordagem da virtude.	225
5.3. A defesa da deontologia em Rawls.	232
5.4. Teleologia e interpretação do <i>point</i> da prática em Dworkin.	237
5.5. Conclusão.	237
 CAPÍTULO 6 – O DESCONTENTAMENTO DA DEMOCRACIA	 239
6.1. Do comunitarismo ao republicanismo cívico.	239
6.2. O Sandel de <i>Democracy's Discontent</i>	243
6.2.1. Principais episódios.	248
6.2.2. Objeções ao republicanismo abordadas por Sandel.	252
6.3. Discussão crítica de <i>Democracy's Discontent</i>	259
6.3.1. Que comunidade? Quais virtudes?	259
6.3.2. Liberalismo igualitário e a filosofia pública dominante.	270
6.4. Conclusão.	272
 CONCLUSÃO	 275
 BIBLIOGRAFIA	 281

INTRODUÇÃO

*“Times of trouble prompt us to recall
the ideals by which we live.”¹*

O presente trabalho tem por objetivo investigar a obra de Michael Sandel em busca de se compreender melhor o seu potencial crítico face ao liberalismo igualitário de autores como John Rawls e Ronald Dworkin, principais alvos da maior parte de sua carreira intelectual. Neste texto de introdução, quero apresentar a figura pública de Michael Sandel e retratar, em linhas gerais, a trajetória de seu projeto filosófico, desde seus primeiros textos na década de 1980 até seus pronunciamentos mais recentes, que se dão muito menos em artigos propriamente acadêmicos e mais em mídias de alcance global, como em suas aulas televisionadas, palestras e entrevistas divulgadas abertamente em plataformas de vídeos online, e artigos voltados para um público leigo, além de seus livros *bestsellers*, também dirigidos a leitores sem, necessariamente, treinamento filosófico.

Embora a forma e o veículo de divulgação tenham se alterado ao longo dos anos – como também se alterou o seu público privilegiado –, é possível afirmar que sua visão crítica do liberalismo igualitário mantém suficiente consistência e permanece sua principal ferramenta de argumentação contra os cenários políticos, sociais e econômicos que, na sua descrição, são predominantes nos dias atuais e que devem suas falhas mais estruturais a uma certa filosofia pública que os informa e reforça sua existência, filosofia esta que pode ser em grande parte traduzida em termos liberais.

Quero mostrar que o empreendimento de Sandel fracassa, e o faz por três razões distintas, embora interconectadas: em primeiro lugar, Sandel erra enquanto intérprete das teorias liberais tanto de Rawls quanto de Dworkin, possivelmente ainda mais no caso do último; em segundo lugar, Sandel confunde, em sua crítica, a filosofia política liberal – isto é, o liberalismo igualitário enquanto formulação teórica – e a ciência política do liberalismo – ou seja, o liberalismo enquanto práticas institucionais realizadas (o que ele chama de “filosofia pública dominante”); como uma subtese desse segundo argumento – de menor importância, mas que ainda merece seu lugar, uma vez que os erros de Sandel, como se evidenciará, se reforçam mutuamente e, frequentemente, são

¹ Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 3.

apresentados em conjunto -, argumentarei que a tese histórica de Sandel, de que o liberalismo de tipo rawlsiano tem sido a filosofia pública dominante nos Estados Unidos desde meados do século passado, também é equivocada; por fim, a terceira razão pela qual o projeto teórico de Sandel fracassa é que, ao lado de seu momento crítico do liberalismo, seus poucos textos mais propositivos carecem de uma teoria dos direitos ou de alguma formulação clara quanto aos limites da atuação coercitiva do Estado em um modelo político tal qual ele defende. Eis, em resumo, a enunciação do argumento central da presente tese, o qual ficará mais claro nas próximas páginas.

Mas, apesar do fracasso do seu empreendimento, ou em razão mesmo dele, quero, ainda, mostrar por que vale a pena ler Sandel. Quando lemos seus livros, parece estarmos diante de estudos cuidadosos das ideias de seus oponentes teóricos, as quais ele vai destrinchando e revelando em equívocos e impropriedades. Mostrados nos termos em que os apresenta – como veremos, sempre utilizando grandes categorias e conceitos muito amplos – e seguindo a interpretação que ele faz de seus adversários, seus argumentos são poderosos e bastante persuasivos. Refutá-los exige compreender i) até que ponto sua leitura dos demais autores está errada – o que, por sua vez, impõe ao leitor o ônus de conhecer profundamente o pensamento deles -, ii) como os problemas que ele diagnostica nas instituições sociais não decorrem da teoria criticada – o que, também, exige uma visão clara da distinção entre um empreendimento teórico normativo e outro descritivo; e iii) como seus argumentos propositivos são formulados em termos vagos e insuficientes para uma teoria política alternativa ao liberalismo. Refutá-los, ainda, demanda navegar por um extenso mapa de debates da filosofia política e das teorias da justiça contemporâneas, uma vez que suas críticas, como disse, são apresentadas em termos de grandes categorias, como “o liberalismo procedimental ou kantiano”, “o republicanismo cívico”, “o perfeccionismo aristotélico”, “a neutralidade liberal”, e assim por diante, que tornam o seu alvo tão amplo que qualquer ataque é capaz de o atingir. É dizer que a leitura de Sandel é tanto mais perigosa quanto ela é sedutora. Seu perigo reside precisamente nos erros, de nem sempre fácil detecção e refutação, e que serão explorados neste trabalho. Temos muito a aprender sobre o debate contemporâneo lendo Sandel com as lentes aguçadas, através de um esforço consciente de esclarecimento das ideias e de análise e distinção precisa dos conceitos e concepções envolvidos. O que se ganha é uma certa imunidade, por assim dizer, contra um “modo de fazer” filosofia, modo esse que se articula através de rótulos genéricos e que apresenta poucas alternativas concretas para

além de uma elegia saudosista de tempos em que alegadamente os debates políticos e morais em geral eram conduzidos de forma engajada e eticamente significativa, em forte contraste com a atual nudez da esfera pública, contaminada pelo pensamento e prática liberais. Em outras palavras, devemos ler Sandel porque ele é um excelente modelo – atual, engajado publicamente e inserido nos grandes debates político-filosóficos – de como um empreendimento filosófico que lança mão de grandes generalizações só pode oferecer resultados muito precários e duvidosos, embora à primeira vista atraentes e persuasivos. Essa é a razão tanto de seu sucesso, em termos de popularidade, quanto de seu fracasso, filosoficamente analisado.

Esta introdução se dividirá em três partes: i) a primeira será uma breve apresentação de Sandel, visando delinear um perfil de sua figura pública e do potencial de influência de suas comunicações em escala global. Nada será dito sobre seus dados biográficos e muito pouco ou quase nada sobre sua carreira profissional, até porque Sandel ainda é um autor relativamente jovem, não lhe tendo sido dedicado nenhum trabalho sobre sua “vida e obra”; ii) em seguida, esboçarei uma breve análise de sua produção teórica, buscando apresentar a obra de Sandel em sua melhor luz. Percorrerei resumidamente sua crítica “comunitarista” na década de 1980, sua aproximação com os estudos do republicanismo cívico na década de 1990, até chegar aos seus livros mais recentes, campeões de venda nos quase trinta idiomas em que foram traduzidos, menos acadêmicos, é verdade, mas que ainda preservam a mesma linha argumentativa de crítica ao liberalismo. Não se trata de uma resenha global da obra de Sandel: essas fases se complementam e se reforçam mutuamente, num crescendo argumentativo. Não seria possível, portanto, a meu ver, selecionar apenas uma dessas fases, digamos, a “mais representativa” ou a “mais frutífera”, e verticalizar a análise dos argumentos; iii) por fim, a terceira parte trará um roteiro da discussão crítica da obra de Sandel. Não será um resumo, propriamente, dessa discussão, mas antecipará, em grossas pinceladas, os principais movimentos argumentativos que buscarão revelar os limites que um projeto teórico nos moldes privilegiados por Sandel encontraria nos ideais de justiça que se acham não só consolidados no liberalismo procedimental ou igualitário, mas que também subjazem a nossa compreensão mais profunda de direitos individuais em uma sociedade plural e democrática. A falta de uma teoria dos direitos em Sandel será, ao fim, a maior deficiência de seu pensamento, que o torna vulnerável quando saímos do campo da ciência política – da observação e descrição dos “descontentamentos” da vida em

sociedade hoje, que é um dos pontos fortes de Sandel – e partimos para a teoria política, para a construção de modos ou sistemas alternativos às propostas pelos filósofos e pensadores de todas as épocas.

Se, por um lado, perde-se a atratividade de uma introdução curta, como um convite breve e amigável à leitura, por outro – é o que se espera - ganha-se um roteiro claro do que se pretende no texto principal. O esforço de síntese obriga a se extrair o que há de mais sólido nos argumentos, a encurtar raciocínios eventualmente prolixos e a revelar, de pronto, os méritos e deméritos da estrutura do trabalho que apenas se amplificarão na leitura de maior fôlego.

No mais, o movimento geral dos argumentos, o percurso a ser traçado e as principais conclusões alcançadas estarão, no mínimo, sinalizadas nesta introdução. Passemos, então, a uma breve apresentação deste filósofo que será o objeto do presente estudo.

1. Apresentação: quem é Sandel?

Michael J. Sandel possui um perfil de *rockstar*. O jornal *The Republic* o considera “o mais famoso professor de filosofia do mundo” e, a julgar pelo número de visualizações de seus cursos e palestras no YouTube, é bem provável que o seja. Sandel é usualmente introduzido, onde quer que vá palestrar, não com a esperada leitura dos pontos fortes de seu currículo profissional, mas com a exibição de um videoclipe, em que se dirige a multidões em estádios, auditórios imensos lotados de jovens e programas de televisão disponibilizados online para o mundo todo. Uma breve pesquisa na referida plataforma de vídeos e encontraremos Sandel palestrando na Saint Paul’s Cathedral, em Londres, em Parlamentos de vários países e, inclusive, em nosso Supremo Tribunal Federal.

Seu curso principal na Harvard, *Justice: What’s The Right Thing To Do?*, ministrado no maior auditório da faculdade, o Sanders Theater, nunca antes utilizado para classes, foi o primeiro curso da universidade a ser disponibilizado online e gratuitamente, muito antes da era dos MOOC e EdEx. Divulgado em “episódios”, no estilo de seriado de TV, o curso possui dezenas de milhões de visualizações, com legendas ou dublagem em dezenas de idiomas. O livro de mesmo nome (2009) pode ser encontrado nas prateleiras de qualquer livraria mundo afora, e é um *bestseller* também em países como Japão, China e Coreia do Sul. Num estilo simples, despretensioso, quase que de um

contador de histórias, Sandel vai trazendo casos controversos dos noticiários, da história e da literatura filosófica para expor as três “abordagens” mais célebres dos problemas da Justiça: uma abordagem centrada no bem-estar, que ele associa ao pensamento consequencialista de utilitaristas como Bentham e Stuart Mill; uma abordagem centrada na liberdade individual, que engloba o libertarianismo² e o liberalismo igualitário, ambos, segundo ele, formas de pensamento deontológico, de matriz kantiana; e, por fim, uma abordagem centrada na virtude, com origens em Aristóteles. Não é por menos que *Justice* se tornou um livro de introdução ao estudo do direito em inúmeras faculdades pelo Brasil.

Atualmente, Sandel continua experimentando novas tecnologias para unir alunos de diversos países, em tempo real, num mesmo debate. É o caso da série na BBC, *The Global Philosopher*, em que reúne cerca de 60 pessoas por videoconferência em um mesmo estúdio de gravação para discutir questões como aquecimento global, imigração, desigualdade econômica e liberdade de expressão.

Sandel enfatiza, em todos os seus pronunciamentos, que desaprendemos a habilidade de raciocinarmos juntos, com civilidade, sobre “as grandes questões que realmente importam”, incluindo questões sobre ética e valores em geral, mas, em especial, sobre questões de justiça, igualdade e desigualdade, e o que devemos uns aos outros enquanto cidadãos. Esse é um *leitmotiv* que percorre toda a obra de Sandel, desde, pelo menos, a década de 1990, quando se aproxima dos estudos sobre o republicanismo cívico.

Há uma frustração geral, afirma ele, com os “termos vazios” em que o discurso político é conduzido hoje em dia: ou ele se esconde atrás de um vocabulário “tecnocrático administrativo”, que não inspira ninguém, ou resvala para guerras ideológicas, “*shouting badges*” e epítetos apaixonados. Sandel associa esse esvaziamento do discurso político ao crescente prestígio dos valores de mercado e do raciocínio mercadológico. Sua percepção é de que temos pensado em nós mesmos mais como consumidores do que como cidadãos, e esse tipo de autopercepção estaria em ascensão, não em declínio, especialmente em países de economia recém capitalista, como a China.

² Essa tradução soa como um anglicismo e melhor seria falar em “liberalismo libertário”. Todavia, já se consolidou a opção, no Brasil, pelo uso do substantivo “libertarianismo”, disseminando essa tradução (embora o adjetivo continue sendo “libertário”, e não “libertariano” ou “libertarista”). Ver, por exemplo, na Internet, o *Portal Libertarianismo* (portallibertarianismo.com) e o site do Instituto Rothbard Brasil, que se afirma “o epicentro de disseminação da Escola Austríaca de economia e do libertarianismo” (rothbardbrasil.com/sobre-nos), último acesso em 18/04/2020. Esta é também a opção corrente nas disciplinas de Ciências Políticas da FFLCH-USP, como ilustra o trabalho da Doutora Flávia Maria Ré, *Um paralelo entre duas concepções liberais de justiça: o libertarianismo de Robert Nozick e o liberalismo-igualitário de John Rawls*, <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i27p6-33>.

Soma-se a isso o fato de que os próprios políticos preferem evitar o posicionamento em questões controversas. O discurso de mercado serve-lhes bem o propósito, oferecendo uma máscara de “neutralidade” moral.

Até aqui, vemos que o mérito de Sandel é inquestionável. Levar estádios inteiros a refletir sobre temas altamente controversos, como os limites morais do mercado; devolver à filosofia seus status de disciplina concorrida nos bancos acadêmicos, e não mais mera “perfumaria” intelectual sem valor prático na formação escolar; e recuperar o interesse, não só acadêmico, pelas “*big questions*”, merece aplausos. Suas exortações para que as pessoas reaprendam a arte do diálogo respeitoso e de mente aberta; que se interessem pelo bem comum; que reflitam sobre os valores que subjazem as práticas e escolhas éticas, tudo isso desperta nossa admiração e é difícil imaginar quem poderia se opor.

A questão é que Sandel não é apenas um professor de introdução ao estudo da justiça, nem somente um entusiasta da filosofia que convida seus alunos e audiência a pensar mais e mais profundamente. Ele é um filósofo político por direito próprio que apresenta uma crítica clara e contundente ao que ele entende ser a filosofia política dominante hoje: o liberalismo “procedimental” de autores como Rawls e Dworkin. E associa mesmo todo esse “descontentamento da democracia”, essa inabilidade para o diálogo e o esvaziamento da esfera pública de questões que “realmente importam”, à ascensão e predomínio do liberalismo como filosofia pública a partir da segunda metade do século XX. Isto porque o liberalismo, como será discutido exaustivamente ao longo deste trabalho, seria uma teoria que erige a “neutralidade” a um valor político fundamental. Nesse sentido, trazer questões morais e éticas controversas para a esfera pública, conforme uma possível leitura do que a neutralidade exige, seria uma falta de tolerância, um desrespeito à autonomia de cada indivíduo. Assim, todo o discurso moral acaba sendo privatizado, deixado nas mãos de religiosos e moralistas, por exemplo, e perdendo o prestígio da arena política.

Todavia, para além de seu perfil de *rockstar*, isto é, de sua enorme popularidade mundo afora, é a produção bibliográfica de Sandel enquanto teórico político e o seu papel em importantes debates da filosofia do final do século passado até o presente que justifica um estudo analítico aprofundado de seu potencial como crítica ao liberalismo igualitário. Eis a importância de se estudar a filosofia divulgada por Sandel para além de seu apelo como professor e figura pública influente.

2. Um breve percurso pela obra de Sandel: seus principais argumentos.

O trabalho deverá analisar, portanto, a obra de Sandel, procurando nela a leitura que lhe confira o máximo de coerência, integridade e poder crítico. Isso implica percorrer a sua evolução teórica ao longo do que poderíamos chamar, apenas para efeitos expositivos, de três períodos de sua carreira intelectual: uma **fase comunitarista**, na década de 1980; uma **fase republicana**, na década de 1990; e uma fase caracterizada pela total rejeição de rótulos e afiliações teóricas, que por falta de outro nome chamarei de **fase atual**. Ficará claro pela exposição a seguir que nenhum desses nomes é adequado e possivelmente seria objetado pelo próprio autor: em primeiro lugar, porque Sandel não se considera um “comunitarista”, pelas muitas imprecisões e confusões a que o termo pode dar ensejo; em segundo lugar, porque o republicanismo também é uma escola com compromissos teóricos próprios, muitos dos quais não são compartilhados por Sandel, e nenhum autor republicano contemporâneo elenca Sandel entre os seus; e, por fim, chamar a última fase de fase atual parece querer sugerir uma certa descontinuidade no seu projeto teórico, como se seus livros, artigos e aulas de hoje não guardassem mais relação com suas publicações anteriores, o que não é verdade. A própria divisão em fases, no caso de Sandel, não faz o mesmo sentido que pode haver em outros autores, com claras mudanças de filiações teóricas, objetos de estudo, estilos expositivos etc., como se costuma dizer, por exemplo, de um “segundo Wittgenstein”. Ela apenas se justifica, no presente trabalho, para facilitar a exposição de sua obra em momentos nos quais se pode notar uma ênfase em certos tipos de argumentos mais do que em outros. Também procura refletir um pouco dos enquadramentos dados à sua obra pela literatura acadêmica, seus críticos, interlocutores e comentadores. Além disso, essa divisão nos ajudará a traçar uma linha mais ou menos coerente de seu empreendimento teórico e a formar algumas semelhanças de família entre os argumentos de Sandel e outras propostas críticas ao liberalismo que possam facilitar sua compreensão.

2.1. *A crítica comunitarista da década de 1980 e Liberalism and the Limits of Justice.*

Em 1971, John Rawls publica *A Theory of Justice*, considerado por muitos como um marco da filosofia política do século XX, retomando o interesse da filosofia pelo tema da justiça e apresentando o primeiro ataque sistematizado às teorias de justiça de matriz utilitarista. Se é certo que o livro de Rawls foi um divisor de águas, também é

certo que deu origem a uma vastíssima biblioteca de literatura secundária, comentários, *reviews* e enfrentamentos críticos. É nessa onda de respostas à teoria da justiça de Rawls que Sandel publica, em 1982, o seu *Liberalism and the Limits of Justice*, quase que simultaneamente ao *After Virtue*, de Alasdair MacIntyre, publicado no fim do ano anterior. Ambos darão força a um debate que ficará conhecido como “comunitarismo-liberalismo” e que contará ainda com outros autores de peso no lado comunitarista, como Michael Walzer (*Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, de 1983) e Charles Taylor (entre outros, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, de 1985).

Esses autores quase sempre partiam de pressupostos distintos e possuíam agendas diferentes, mas estavam de acordo em que o liberalismo se apoiava em uma visão equivocada de indivíduo (“*self*”) e desconsiderava o papel constitutivo da comunidade na formação da pessoa, levando a uma teoria política desenraizada. Ecoando muitos dos argumentos de Hegel contra Kant – daí também serem conhecidos como “neohegelianos” –, os modernos críticos comunitaristas do liberalismo questionavam a alegada prioridade lexical dos princípios de justiça sobre concepções particulares do bem e a imagem de um indivíduo livre, autônomo e voluntarista que essa visão endossaria. Quase sempre citando nominalmente Aristóteles³, os comunitaristas afirmavam que não é possível justificar os arranjos políticos sem referência aos propósitos e fins comuns – a um *telos* político – e que não podemos fazer sentido de nós mesmos como pessoas sem referência aos nossos papéis enquanto cidadãos e participantes de uma vida comunal mais larga.

Quando Rawls escreve, em uma célebre passagem: “O eu é anterior aos fins por ele afirmados; mesmo um fim dominante deve ser escolhido entre numerosas possibilidades”⁴ (1971, p. 560), está dizendo, segundo interpretam os comunitaristas, que a prioridade do “eu” significa que nunca somos definidos pelos nossos fins ou vínculos. Sempre somos capazes de dar um passo atrás para avaliá-los e, possivelmente, revisá-los ou abandoná-los. Os comunitaristas, porém, por linhas argumentativas diferentes, irão defender que não podemos nos conceber como seres independentes dessa maneira. Certos papéis que desempenhamos são parcialmente *constitutivos* da pessoa que somos, papéis esses que nos são dados ou configurados pelas comunidades em que habitamos. Mas, se

³ Ver, por exemplo, MacIntyre, *After Virtue*, especialmente capítulos 9, 10 e 18; Taylor, *Sources of the Self*, e.g., pp. 66ss, além do próprio Sandel, como veremos adiante.

⁴ Traduzi livremente todos os textos em idioma estrangeiro para preservar a fluência do trabalho no vernáculo. Quando oportuno, utilizo traduções específicas já publicadas em língua portuguesa, sempre citando o tradutor. E, quando necessário, apresento o texto original em nota de rodapé.

isso é assim, então quem somos também é, de alguma forma, um reflexo dos fins e propósitos dessas comunidades. Como afirma Alasdair MacIntyre: “o que é bom para mim deve ser o que é bom para alguém que habita esses papéis” (2007, p. 220)⁵.

A teoria liberal apresentada por John Rawls, continuam esses autores, não é um mero sistema filosófico inventado pelo autor, uma teoria contida apenas nos livros, mas uma sistematização coerente de uma filosofia que, pelo menos desde a segunda metade do século XX, tem sido a filosofia pública dominante, isto é, a filosofia que informa e justifica as práticas institucionais de nossa sociedade, reforçando-as. Se queremos compreender os males que afligem a nossa vida política hoje – ou o caos moral em que vivemos, como sugere MacIntyre (2007, pp. 1-6) -, então não podemos nos furtar a entender de forma crítica a filosofia que serve de pano de fundo silencioso a esse cenário. É dizer que os defeitos da teoria se revelam na prática, ora como um simples reflexo desta, ora como sua causa e origem.

Esses são, em breves linhas, os principais pontos em comum que permitem agregar autores tão diversos em uma única rubrica: o comunitarismo. Embora exista essa semelhança de projetos críticos ao liberalismo, Sandel guarda muitas reservas em ser considerado um “comunitarista”⁶. Isto porque muito desse debate foi colocado, em primeiro lugar, em termos de uma oposição entre aqueles que defendem a liberdade individual e aqueles que acreditam que os valores da comunidade ou a vontade da maioria deva se sobrepor e, em segundo lugar, em termos de uma oposição entre os defensores de direitos humanos universalizáveis e os que sustentam algum tipo de relativismo moral, ou seja, que acreditam não ser possível julgar comunidades diferentes por critérios que foram construídos em culturas e tradições distintas (especialmente, WALZER, 1983). Sempre que o debate é colocado nesses termos, afirma Sandel, ele não se inclui no lado comunitarista: “Na medida em que ‘comunitarismo’ seja um outro nome para majoritarismo ou para a ideia de que os direitos devam repousar nos valores que predominam em uma dada comunidade em um dado tempo, esta não é uma visão que eu defenderia” (1998, p. x).

⁵ A passagem inteira é bastante ilustrativa do tipo de argumento que se costuma identificar com o movimento comunitarista: “Como tal, sou um herdeiro do passado de minha família, minha cidade, minha tribo, minha nação, uma variedade de dívidas, heranças, expectativas e obrigações legítimas. Tudo isso constitui aquilo que é dado em minha vida, o meu ponto de partida moral. Isto é, em parte, o que confere à minha vida a sua própria particularidade moral.” (*ibidem*).

⁶ Esse termo não aparece no índice de nenhuma de suas obras posteriores a *Liberalism and the Limits of Justice*, o que certamente não foi acidental.

O ponto central de sua crítica ao liberalismo esposado por John Rawls, continua Sandel, não é se os direitos são ou não importantes, mas se é possível especificar o conteúdo dos princípios de justiça – que definirão quais direitos temos –, e justificá-los, sem pressupor uma concepção de bem, ou de boa vida.

“A questão não é se as reivindicações individuais ou comunitárias devam possuir maior peso, mas se os princípios de justiça que governam a estrutura básica da sociedade podem ser neutros com relação a convicções morais e religiosas concorrentes esposadas pelos seus cidadãos. **A questão fundamental, em outras palavras, é se o justo [*the right*] tem primazia sobre o bem [*the good*]**” (1998, p. x, ênfase adicionada)⁷.

Para Rawls, a prioridade ou primazia da justiça sobre as concepções de bem suporta dois sentidos distintos. O primeiro é que alguns direitos são tão importantes que mesmo o bem-estar geral não pode suplantá-los. É a ideia de direitos como trunfos, isto é, o seu momento de acerto de contas com o utilitarismo. O segundo sentido em que a justiça vem antes é que, na estrutura de pensamento de Rawls, os princípios de justiça que especificam os direitos não dependem de nenhuma doutrina abrangente (*comprehensive*). É importante ressaltar que é o segundo sentido, e não o primeiro, que Sandel pretende desafiar em *LLJ*. Ou seja, neste momento, logo no prefácio à segunda edição, Sandel já coloca o seu distanciamento em relação à percepção comum do comunitarismo como uma doutrina que rejeita a noção de direitos como trunfos contramajoritários. Sua briga, segundo afirma, não é contra a existência de direitos, mas contra a separação entre o justo e o bem, entre concepções de justiça e concepções de boa vida.

Há, para Sandel, duas formas de se conectar essas duas concepções. A primeira é afirmando que os valores da comunidade definem o que conta como justo ou injusto, ou, em outras palavras, que os princípios de justiça derivam sua força dos valores compartilhados por uma determinada comunidade ou tradição. “Por esta visão, o

⁷ Uma nota sobre a tradução dos termos “*right*” e “*good*”, que aparecerão com frequência no decorrer do trabalho. Por vezes, “justo” captura melhor a ideia de “*right*”, sendo também o termo consagrado no debate em vernáculo sobre Rawls. Em outras instâncias, porém, “right” equivale mais claramente à nossa ideia de “direito”, como em “*taking rights seriously*” (levando os direitos a sério). A utilização dessas duas traduções não importa, espero, em um descuido de minha parte ou uma imprecisão terminológica, mas em uma escolha consciente, caso a caso. O termo “*good*” também traz dificuldades para a fluência da tradução, porque se refere, quase sempre, ao que podemos chamar de uma “concepção do bem” ou, mais precisamente, “concepção de boa vida”, e não a “bom”. Sempre que viável, preferirei utilizar a tradução “concepção de boa vida”. Todavia, tal escolha retiraria a elegância, porque simples e breves, de certas formulações já consagradas, como em “*the right is prior to the good*” e, por isso, traduzi por vezes como “bem” (“o justo tem primazia sobre o bem”).

argumento pelo reconhecimento de um direito depende de mostrar que esse direito está implícito nos entendimentos compartilhados que informam a tradição ou a comunidade em questão” (1998, p. x). É claro que pode haver discordância quanto a quais valores são compartilhados ou a quais direitos eles dariam origem, mas “esses argumentos sempre assumem a forma de chamar a comunidade para si mesma, de apelar para ideais implícitos, ainda que não realizados, em um projeto ou tradição comum” (1998, p. xi). Essa é uma das proposições que, se equacionadas aos comunitaristas, fazem com que Sandel não se inclua entre eles.

A segunda forma é afirmar que a justificação dos princípios de justiça depende do valor moral dos fins a que eles servem. Trata-se de uma visão teleológica que enfrenta o primado da neutralidade liberal. “Por esta visão, o argumento pelo reconhecimento de um direito depende de mostrar que ele honra ou promove algum bem humano importante” (1998, p. xi). Esse argumento é de um tipo diferente daquele que busca apenas mostrar que certo valor é largamente adotado ou apreciado por uma determinada comunidade. Ele sequer precisa estar implícito em suas práticas e entendimentos compartilhados. E aqui Sandel cita, pela primeira vez, uma de suas fontes: “A teoria política de Aristóteles é um exemplo: antes que possamos definir os direitos das pessoas ou investigar ‘a natureza da constituição ideal’, escreve ele, ‘é necessário que primeiro determinemos a natureza do modo mais desejável de vida. Enquanto isto permanecer obscuro, a natureza da constituição ideal deverá também permanecer obscura’” (1998, p. xi, citações omitidas).

Sandel entende que um projeto teleológico ou perfeccionista é o único capaz de fundamentar e justificar adequadamente nossos princípios de justiça. A visão “comunitarista” é insuficiente porque “o mero fato de que certas práticas sejam sancionadas pelas tradições de uma comunidade em particular não é suficiente para torná-las justas” (1998, xi). Se dissermos que a justiça é um valor puramente convencional, continua o autor, estaremos retirando dela seu caráter inevitavelmente crítico, pois sempre poderemos – e é assim que procedem nossas práticas discursivas – ainda perguntar: mas é justo, isto que se convencionou chamar de justo? Usar o fato da convenção como um *conversation stopper* simplesmente não funciona em questões morais.

E tanto os liberais que defendem a primazia do justo sobre o bem quanto os comunitaristas, que relacionam o justo e o bem dessa forma convencionalista, cometem

o mesmo erro: “ambos tentam evitar formular juízos sobre o conteúdo dos fins que os direitos promovem” (1998, p. xi).

Todavia, há alguns pontos em comum entre *LLJ* e os projetos teóricos de alguns autores que também foram alistados no lado “comunitarista”, como os já citados Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer. Em primeiro lugar, todos apresentam uma crítica incisiva à concepção liberal de sujeito, que em muito retoma, como já afirmei, os argumentos de Hegel contra Kant. Em segundo lugar, todos denunciam a ausência de um reconhecimento, por parte do liberalismo, do papel da comunidade na formação da identidade moral dos indivíduos. Analisado por esses pontos, portanto, é de se compreender o sentido de se alinhar Sandel ao comunitarismo, pelo menos como um aliado, nesse debate que dominou a agenda da filosofia política na década de 1980.

Feito esse acerto de contas com o movimento comunitarista – em que medida ele pode ou não ser considerado um comunitarista –, Sandel dirige então sua atenção contra uma versão do liberalismo proeminente na filosofia moral, política e jurídica contemporânea, que ele chama de “liberalismo deontológico”, um liberalismo em que as noções de direitos individuais, justiça e *fairness* desempenham um papel central e que teria em Kant grande parte de sua fundação filosófica.

A tese central do liberalismo deontológico é assim caracterizada por Sandel:

“A sociedade, composta de uma pluralidade de pessoas, cada qual com seus próprios objetivos, interesses e concepções do bem, é mais bem arranjada quando governada por princípios que, *eles mesmos*, não pressupõem nenhuma concepção particular do bem; o que justifica acima de tudo esses princípios reguladores não é que eles maximizam o bem-estar social ou promovam de alguma outra forma o bem, mas antes que eles se conformam ao conceito de *justo*, uma categoria moral dada antes da categoria do bem e independente dele” (1998, p. 1).

Sandel dedicou todo o estudo do livro contra essa versão do liberalismo, argumentando que o ideal de justiça liberal é limitado – daí o nome do livro que marca esse momento de seu pensamento, *Liberalismo e os limites da justiça* – não porque irrealizável na prática, embora nobre em teoria. Os limites residem no conceito mesmo:

“o problema não é apenas que a justiça está sempre por ser alcançada, mas que a visão é falha, a aspiração é incompleta” (1998, p.1).

Não pretendo reconstruir todos os argumentos presentes em *LLJ*, mas quero apresentar um brevíssimo roteiro da linha de raciocínio por ele seguida, para então sumarizar o que entendo ser os quatro eixos de crítica ao liberalismo contidos em sua obra.

Sandel retoma os fundamentos do liberalismo deontológico, contrapondo Kant a Stuart Mill. Afirma que a primazia da justiça comporta dois sentidos diferentes, embora relacionados: um sentido moral, segundo o qual a justiça funciona como um trunfo contra os interesses da maioria (nesse sentido, o liberalismo de Kant se opõe ao consequencialismo de Mill); e um sentido fundacional, segundo o qual os princípios da justiça possuem primazia porque são derivados de maneira independente de outros princípios e valores, não fazendo uso de nenhuma concepção particular de bem (nesse sentido, a deontologia se opõe à teleologia). Para Kant, a origem de todo o dever tem que estar no sujeito, um ser racional acima de todas as contingências do mundo empírico e, portanto, capaz de uma vontade verdadeiramente autônoma. Dessa forma, o sujeito é anterior aos fins que ele escolhe.

Kant ofereceu dois argumentos em defesa de sua concepção de sujeito, um argumento epistemológico e outro prático. Pelo primeiro, o autoconhecimento pressupõe a existência de um sujeito que reúne, em uma única consciência, todas as percepções e experiências particulares que vivenciamos. Quando pensamos em nós mesmos, pela introspecção, tudo o que podemos conhecer são produtos dos nossos sentidos: fluxos de desejos, inclinações, sensações etc. Somos apenas objetos da observação, apenas aparências momentâneas, que se dissolvem em outras aparências. No entanto, afirma Kant, precisamos presumir a existência de algo a mais, de alguém por detrás dessas sensações, *a quem pertencem* esses desejos, inclinações, etc. Embora não possamos constatar a existência desse algo a mais empiricamente, precisamos pressupor sua validade se queremos dar algum sentido à ideia de “autoconhecimento”. Logo, somos não apenas *objetos* da experiência (pertencentes ao mundo sensível, sujeitos às determinações das leis da natureza), mas também *sujeitos* da experiência, habitantes de um mundo inteligível ou suprassensível, independentes das leis naturais e, portanto, capazes de agir autonomamente, de acordo com uma lei que damos a nós mesmos, “pois ser independente

da determinação por causas do mundo sensível (e isto é o que a razão deve sempre atribuir a si mesma) é ser livre” (KANT, [1785] 1956, p. 120). Esse é o argumento prático de Kant em defesa de sua concepção de sujeito: “na medida em que pensamos em nós mesmos como livres, não podemos pensar em nós mesmos como seres meramente empíricos” (1998, p. 9). Ambos sentidos são formas de argumentos “transcendentais”, “uma vez que buscam os pressupostos de certas características aparentemente indispensáveis de nossa experiência” (1998, p. 7).

Para Kant, o sujeito é sempre um fim em si mesmo, nunca um meio para outros fins, pois isso faria dele um objeto e o retiraria do mundo supracensível que ele, por um requisito lógico, deve habitar. Apenas quando obedecemos a leis que nos damos a nós mesmos enquanto sujeitos autônomos – independentemente, portanto, de concepções teleológicas sobre o ser humano, ou sobre a boa vida – somos verdadeiramente livres. Como consequência, a sociedade é mais bem organizada quando governada por princípios que não pressupõem nenhuma concepção particular do bem, pois qualquer outro arranjo deixaria de respeitar as pessoas como seres capazes de escolha – ele os trataria como objetos ao invés de sujeitos, como meios ao invés de fins em si mesmos.

Sandel encontra esses mesmos “temas deontológicos” em Rawls, não obstante a tentativa deste de conciliar a deontologia de Kant com o empirismo de Hume, afastando-se da “transcendentalidade” da primeira. Rawls aceita, isto é, a prioridade ou primazia do justo sobre o bem e do sujeito sobre seus fins. Mas nega que um sujeito só possa ser independente e autônomo se for concebido como um sujeito transcendental, sem qualquer base empírica.

Vale a pena retomar neste momento, em brevíssimas linhas, os principais movimentos da teoria da justiça de Rawls, para fins dessa introdução ao projeto de Sandel. Rawls adota uma concepção de justiça segundo a qual os princípios de justiça que irão regular a estrutura básica da sociedade são o objeto de um contrato ou acordo original hipotético, por meio do qual pessoas livres e racionais, visando a promover seus próprios interesses, decidem quais são os termos fundamentais de sua associação. Devemos imaginar, portanto, que as pessoas que irão se reunir em um empreendimento social de cooperação mútua decidam conjuntamente os princípios que determinarão seus direitos e deveres básicos, a divisão dos benefícios e ônus sociais, bem como toda a estrutura

institucional básica de sua sociedade (RAWLS, 1971, pp. 11-12). As escolhas que pessoas racionais tomariam nessa situação hipotética de igual liberdade são consideradas “equitativas” ou *fair*, e por isso a teoria de Rawls recebe o nome de “justiça como equidade”.

Entre as características essenciais dessa posição original hipotética está que ninguém conhece seu lugar na sociedade que irá ser fundada, isto é, sua classe e seu status social, nem sua sorte na “loteria natural”, ou seja, na distribuição de bens e habilidades naturais, como força, inteligência, beleza, saúde etc. Nem mesmo as inclinações psicológicas – os traços de caráter, por assim dizer – das partes são conhecidos. É nesse sentido que os princípios de justiça são escolhidos por detrás de um “véu de ignorância”. E aqui percebemos com muita força a semelhança entre o sujeito que participa da posição original em Rawls e o sujeito transcendental de Kant. O artifício do véu de ignorância é desenhado para garantir a igualdade entre as partes, de forma que ninguém seja beneficiado ou prejudicado em razão de fatores contingentes, que não dependem das escolhas posteriores de agentes morais que partiram de uma mesma situação inicial de igualdade e liberdade.

Todavia, Rawls procura situar esse sujeito de Kant em um “empirismo razoável”, emprestado de Hume, através do que ele chama de *circunstâncias da justiça*, que são “as condições normais sob as quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” (RAWLS, 1971, p. 126). Segundo Rawls, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo visando o benefício mútuo, ela é marcada não só por essa identidade de interesses (a sociedade torna possível uma vida melhor para todos vivendo juntos do que seria possível se cada um vivesse por sua própria conta), mas também por um conflito de interesses, uma vez que as pessoas discordam sobre como os benefícios produzidos por sua cooperação devem ser distribuídos, e cada um prefere uma parcela maior de recursos a uma parcela menor (*ibidem*). Rawls divide as circunstâncias da justiça em objetivas e subjetivas. As primeiras se referem ao fato de que as pessoas possuem capacidades físicas e mentais mais ou menos semelhantes e coexistem num mundo de escassez moderada (os recursos disponíveis nem são tão abundantes a ponto de tornarem a cooperação desnecessária, nem as condições são tão difíceis que inevitavelmente causariam a ruptura de qualquer empreendimento comum). As circunstâncias subjetivas referem-se ao fato de que pessoas mutuamente desinteressadas apresentam reivindicações conflitantes com relação à divisão das vantagens sociais, porque possuem diferentes

planos de vida que coexistem em uma diversidade de crenças religiosas e filosóficas e/ou de doutrinas políticas e sociais (RAWLS, 1971, p. 127).

Diferentemente do sistema kantiano, em que a justiça é primária em razão de uma prioridade epistemologicamente dada, no esquema de Rawls “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais não de modo absoluto, como a verdade o é para as teorias, mas apenas condicionalmente, como a coragem física o é para uma zona de guerra” (SANDEL, 1998, p. 31). Apenas porque vivemos em condições de escassez moderada de recursos e temos interesses conflitantes com relação a eles é que precisamos formular princípios de justiça. Se o mundo fosse contingentemente diferente do que é – se, por exemplo, conseguíssemos “plasmar” todos os objetos de que necessitamos ou que desejamos a partir de recursos inesgotáveis, disponíveis a todos – ou se os seres humanos fossem diferentes do que são – se fossem em geral mais virtuosos ou menos egoístas –, outras virtudes poderiam ser mais importantes para as relações políticas. É necessário ressaltar, porém, que, para Rawls, essas condições são apenas condições em que as partes se encontram na situação hipotética da posição original – ela mesma uma ferramenta heurística desenhada para auxiliar nosso raciocínio sobre questões de justiça – para levar a cabo suas deliberações, e não as reais condições em que os seres humanos comuns vivem suas vidas.

Mesmo sendo hipotéticas, contudo, essas condições devem ser submetidas a algum teste de validade. Mas, se esse teste não é a concordância com as condições empiricamente observáveis, então qual seria? Rawls defende que sua validade depende de que a concepção de justiça da qual faz parte dê origem a princípios de justiça que bem capturem nossos juízos fundamentados em um “equilíbrio reflexivo”. Ao buscar a descrição mais favorável da situação original, continua Rawls, partimos de algumas condições geralmente compartilhadas e, de preferência, fracas. Então vemos se essas condições são capazes de gerar um conjunto significativo de princípios. Se não, procuramos outras condições. Podemos imaginar, porém, que haverá discrepâncias, e nesse caso teremos duas opções: podemos modificar a descrição da situação original, ou podemos mudar nossos juízos, pois “mesmo os juízos que tomamos provisoriamente como pontos fixos são passíveis de revisão” (RAWLS, 1971, p. 20).

E assim, segundo Rawls, indo “para trás e para frente”, por vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, por vezes suspendendo nossos juízos e

conformando-os aos princípios, “presumo que eventualmente encontraremos uma descrição da situação inicial que expresse condições razoáveis e dê origem a princípios que correspondam aos nossos juízos ponderados devidamente podados e ajustados.” (*ibidem*). E o que previne a circularidade do método do equilíbrio reflexivo é que cada ponta a ser equilibrada possa ser avaliada por critérios independentes, ainda que provisórios, à luz dos quais nós ajustamos e corrigimos a outra ponta. Assim, “as condições da posição original não podem ser *tão* imunes à circunstância real humana que *quaisquer* premissas que produzam princípios de justiça atraentes bastem. A menos que as premissas de tais princípios guardem *alguma* semelhança com a condição de criaturas discernivelmente humanas, o sucesso do equilíbrio estará, nesta medida, abalado.” (SANDEL, 1998, p. 43).

Para Sandel, é neste momento em que a tentativa de Rawls de unir dois sistemas filosóficos antagônicos – a deontologia kantiana e o empirismo humeano - não poderia deixar de revelar profundas inconsistências. Para visualizá-las, ele sugere que aceitemos provisoriamente o método do equilíbrio reflexivo e olhemos para ambas as direções, a partir da posição original: “olhando em uma direção pelas lentes da posição original, nós vemos os dois princípios de justiça; olhando na outra direção, vemos um reflexo de nós mesmos”. Logo, a posição original deve produzir não apenas uma teoria moral, mas também uma *antropologia filosófica*, isto é, uma concepção sobre que tipo de seres nós somos e como nós compreendemos a nós mesmos: “assumindo que sejamos seres capazes de justiça e, mais precisamente, seres para quem a justiça é primária, nós devemos ser criaturas de um certo tipo, relacionadas às circunstâncias humanas de uma certa forma” (1998, p. 49).

Sandel afirma que Rawls dedicou todo o seu livro para explorar apenas uma das direções exigidas pelo equilíbrio reflexivo, mas que o sujeito de sua teoria, que figura na outra direção, é incapaz de acomodar duas formas de autocompreensão: uma autocompreensão intersubjetiva (uma descrição do “eu” que abarca mais de um indivíduo, como em uma comunidade) e uma compreensão intrassubjetiva (que admite existir mais de um eu dentro de cada indivíduo). Toda a argumentação de *LLJ* vai no sentido de mostrar que não podemos descrever-nos a nós mesmos, de forma coerente, como esse ser totalmente individuado (sem uma concepção intrassubjetiva de *self*) e desenraizado (sem uma concepção intersubjetiva de *self*). Esse seria o primeiro eixo da crítica de Sandel ao liberalismo, que pode ser assim resumida:

1º eixo de crítica:

Uma teoria do sujeito equivocada: a concepção de *self* adotada por Rawls é a de um indivíduo desenraizado, sem vínculos que necessariamente antecedem o ato de escolha. Descritivamente, é uma concepção antropológica ruim (não somos assim); enquanto ferramenta heurística, traz sérios problemas para a teoria.

Dando continuidade, Sandel afirma que Rawls concebe a posição original como uma posição de absoluta igualdade entre os participantes, por meio do “véu de ignorância”, que requer das pessoas total desconhecimento de suas características físicas, étnicas, posição social etc., por serem traços meramente contingentes. Uma vez que todos os participantes da posição original estão situados de forma similar e são igualmente racionais, cada um será convencido pelos mesmos argumentos. Mas, se isto é assim, conclui Sandel, então não há propriamente um “acordo” (no sentido de uma barganha de interesses), mas pura autorreflexão, autorreflexão essa que o sujeito concebido por Rawls seria incapaz de fazer. Além disso, retomando a crítica de Nozick contra Rawls, se meus atributos são apenas arbitrária e contingentemente meus, o que leva a concluir que a comunidade tenha direito a eles?

Sandel conclui que o liberalismo procedimental não consegue apresentar uma descrição de comunidade capaz de oferecer uma concepção cognitiva – em oposição a uma concepção voluntarista – não só de sujeito como da própria comunidade. Este é o segundo eixo de crítica.

2º eixo de crítica:

Identificação do liberalismo com uma teoria “atomista” da sociedade, ou o problema da comunidade: o liberalismo apresenta uma teoria muito fraca de comunidade, como um aglomerado de indivíduos autônomos, independentes e desenraizados.

Do problema identificado acima decorre o terceiro eixo de crítica que será analisado no presente trabalho. Para Sandel, saber se uma determinada sociedade é uma comunidade não é o mesmo que perguntar se os indivíduos que a compõem “escolheram” se associar para promover esses fins comunitários. A comunidade “deve ser constitutiva da autocompreensão compartilhada dos participantes e incorporada nos seus arranjos

institucionais” (1998, p. 173). Para isso, os participantes precisam ser criaturas de um certo tipo, para quem a questão primordial não é “que fins devo escolher?”, mas, antes, “quem sou eu?”. Só que essa não é a criatura da posição original. Isso traz um sério problema para a ideia de justiça e, em especial para o princípio da diferença formulado por Rawls. O princípio da diferença é a segunda parte do segundo princípio de justiça. O primeiro princípio requer que os cidadãos gozem de liberdades básicas iguais. A primeira parte do segundo princípio requer igualdade de oportunidade. Essas duas regras têm prioridade sobre o princípio da diferença (este não pode justificar políticas ou instituições que as afrontem). O princípio da diferença, a seu turno, regula a distribuição de renda e riquezas, posições, cargos e responsabilidades – em uma palavra, poder – e as bases do autorrespeito na sociedade e requer que as desigualdades na distribuição desses bens e vantagens só sejam permitidas se beneficiarem aqueles em pior condição (*worst-off*) da sociedade.

Só haveria, para Sandel, duas explicações possíveis do que ocorre com o princípio da diferença: i) ou os meus recursos são destinados a uma comunidade que possui o direito anterior de reclamá-los para perseguir seus fins – dos quais eu, indivíduo independente para escolher os meus próprios fins, posso não compartilhar; ou ii) devo me considerar como parte dessa comunidade, sendo os seus fins também os meus. A concepção de comunidade em Rawls é fraca demais para dar conta da primeira explicação; e a concepção de sujeito em Rawls, aliado ao seu projeto deontológico, não pode adotar a segunda explicação. Em qualquer caso, o princípio da diferença contradiz a aspiração libertadora do projeto deontológico: “Não podemos ser pessoas para quem a justiça é primária e ao mesmo tempo sermos pessoas para quem o princípio da diferença é um princípio de justiça” (1998, p. 178). Isso forma o seu terceiro eixo de crítica ao liberalismo.

3º eixo de crítica:

A teoria da justiça decorrente é equivocada: a justiça não deveria ser a virtude soberana, a primeira virtude, pois ela é uma virtude corretiva, que só tem lugar onde virtudes mais nobres não encontraram espaço para florescer (porque a teoria falhou nos dois eixos acima, isto é, na sua teoria do sujeito e na sua teoria da comunidade).

Em textos mais recentes, Sandel desvincula a crítica de que a teoria da justiça deontológica é equivocada da crítica de que a concepção de sujeito e comunidade do liberalismo é equivocada. Se em *LLJ*, essas críticas estão logicamente ligadas, uma como decorrência da outra, nas obras posteriores Sandel enfatiza – mas sem se pronunciar abertamente sobre um possível abandono do entendimento anterior – mais a impossibilidade de se resolverem questões de justiça e moral – “*the big questions*” – sem uma concepção dos valores e virtudes a que essas questões se referem, sem uma investigação, isto é, do propósito ou *telos* da prática social em questão. É dizer que o foco de Sandel passa a ser a impossibilidade de uma teoria deontológica da justiça e a necessidade de retomarmos uma visão teleológica – embora não consequencialista – à maneira de Aristóteles, para pensarmos “as questões que realmente importam”. Ainda que pudéssemos ser sujeitos desenraizados, não conseguiríamos decidir casos como a legalidade do aborto com o auxílio de uma teoria deontológica. Ou, ainda, como no caso do casamento homoafetivo, uma teoria deontológica seria capaz de oferecer apenas uma justificativa superficial e insatisfatória (não daria mais do que uma fina camada de tolerância aos homossexuais), diferentemente de uma justificativa baseada em virtudes e concepções de boa vida. Isso será tratado ainda nesta introdução um pouco mais adiante.

De todo modo, *LLJ* apresenta também como uma decorrência lógica das etapas anteriores, resumidas nos três eixos de crítica já enunciados, a visão do Estado neutro liberal, ou do antiperfeccionismo liberal: porque o indivíduo é concebido como um ser desenraizado, sem vínculos que antecedem seus atos de escolha, e porque a justiça é a virtude primeira, o Estado deve respeitar esse agente de escolhas, apenas garantindo a mesma liberdade para os demais indivíduos. O Estado deve, então, ser responsável apenas por uma moldura de direitos e garantias, dentro das quais cada indivíduo é livre para escolher sua própria concepção de bem ou de boa vida. As clássicas liberdades constitucionais (liberdade religiosa, por exemplo) são protegidas não em virtude do valor intrínseco das práticas expressadas (no caso, o valor da religiosidade), mas porque são objetos de escolha. Esse, então, o quarto eixo de crítica:

4º eixo de crítica:

A visão do Estado neutro (antiperfeccionismo): a neutralidade liberal é falha como teoria (porque decorrente de premissas já equivocadas) e perniciosa na prática, porque esvazia a esfera pública do debate e discussão

das questões que “realmente importam”, conferindo o monopólio do discurso moral a minorias intolerantes e retrógradas.

Os problemas do liberalismo como filosofia pública dominante – suas consequências para o *ethos* social em que vivemos, será o fio condutor da próxima obra de Sandel que analisaremos, *Democracy's Discontent*, de 1996.

2.2. A aproximação com o republicanismo cívico na década de 1990 e *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*.

O movimento comunitarista de crítica ao liberalismo, ocorrido no âmbito da filosofia política, encontrou um impressionante paralelo no campo da história das ideias, sobretudo nos estudos da Europa moderna e dos Estados Unidos do período revolucionário e pós-revolucionário (o que J.G.A. Pocock, um dos grandes historiadores desse período, chamou de “tradição atlântica”). A tese mais corrente até então, influenciada enormemente pelos estudos de Louis Hartz, era a de que esse período da história ocidental e, em especial, o momento de fundação dos Estados Unidos, tinha sido profundamente marcado pela ideologia liberal de matriz lockeana: “Locke domina o pensamento político americano como nenhum outro pensador domina o pensamento político de uma nação. Ele é um cliché nacional massivo” (HARTZ, [1955] 1991, p. 140). Isso explicava a ênfase dos constituintes americanos em temas como direitos individuais, propriedade privada e garantias do cidadão contra as incursões do Estado.

A aceitação praticamente unânime dessa tese, porém, teria obscurecido a percepção de uma grande riqueza ideológica e nossa compreensão de que outras influências, partindo de tradições de pensamento bastante diversas e, por vezes, rivais ao liberalismo, conviveram nesse mesmo período e, talvez, até teriam sido predominantes. É assim que o final do século XX irá conhecer um ressurgimento do interesse pela tradição do republicanismo cívico através de um revisionismo historiográfico cuja principal figura foi, sem dúvida, J.G.A Pocock. Fica claro, pela leitura de seu monumental *The Machiavellian Moment*, que Pocock estava reagindo à visão hartziana da história americana, bem como a certas leituras da história europeia tornadas célebres por autores como Leo Strauss e C.B. Macpherson. No entanto, essa redescoberta do republicanismo cívico serviu também aos propósitos da filosofia política, que buscava alternativas ao liberalismo. Não por acaso, portanto, muitos filósofos políticos beberam da fonte dos estudos historiográficos para encontrar nessa tradição elementos de crítica ao liberalismo

e possibilidades de formulação de uma alternativa teórica. O republicanismo cívico parecia ser a melhor visão “comunitarista” disponível, uma vez que se contrapunha fortemente ao projeto deontológico liberal ao enfatizar a necessidade do cultivo de bons cidadãos, de revigorar a vida política e retomar a discussão robusta sobre o bem comum, temas que haviam se perdido em razão do antiperfeccionismo liberal⁸. Não só isso. O republicanismo cívico não teria sido apenas uma escola de pensamento, mas uma tradição viva, que inspirou e informou a vida política de muitas gerações – inclusive na formação mesma dos Estados Unidos – tendo prevalecido como filosofia pública até a metade do século passado, quando – então, sim – teria dado lugar a um crescente liberalismo procedimental de matriz kantiana.

Sandel também bebe dessa fonte historiográfica e escreve *Democracy's Discontent* como uma espécie de continuação à sua crítica ao liberalismo já apresentada no livro anterior. Ele define seu objetivo com as seguintes palavras:

“Meu objetivo é identificar a filosofia pública implícita em nossas práticas e instituições e mostrar como as tensões na filosofia aparecem na prática. Se a teoria nunca mantém sua distância, habitando o mundo desde o início, nós podemos encontrar uma pista sobre a nossa condição na teoria que vivemos. Atentar para

⁸ Para os fins deste trabalho, chamarei de republicanismo cívico uma tradição do pensamento político que se interessou especialmente pelos temas da liberdade, da afirmação da vida ativa – seja ela entendida como instrumental ou essencial ao bem humano – e pela defesa do bem comum (sigo, aqui, Newton Bignotto, 2013, pp. 7ss). Segundo Will Kymlicka, utiliza-se, na literatura, o termo “republicano cívico” para designar qualquer pessoa que leve a sério a necessidade da virtude cívica. A ideia é a de que a saúde e estabilidade de uma entidade política – desde a *polis* antiga até as democracias modernas – “depende não apenas da justiça de suas instituições básicas, mas também das qualidades e atitudes de seus cidadãos: e.g. seu senso de identidade e como eles enxergam formas potencialmente conflitantes de identidades nacionais, regionais, étnicas ou religiosas; sua habilidade de tolerar e trabalhar conjuntamente com outros, que são diferentes deles mesmos; seu desejo de participar do processo político e responsabilizar autoridades políticas; sua disposição para mostrar comedimento e exercer a responsabilidade pessoal em suas demandas econômicas e em escolhas pessoais que afetem sua saúde e o meio-ambiente” (2002, p. 285). Essa ideia contrasta fortemente com algumas visões políticas, como a que encontramos em Kant, por exemplo, para quem o problema do bom governo “pode ser resolvido mesmo para uma raça de demônios” (*Primeiro Suplemento à Paz Perpétua*, 1795). Daí o fortalecimento da convicção de que, para a teoria liberal, a justiça das instituições básicas, por si só, era capaz de garantir a estabilidade política, independentemente de um projeto formativo, isto é, de uma atenção política para com as virtudes cívicas dos indivíduos. Para Kymlicka, no entanto, essas preocupações simplesmente informam uma teoria da cidadania, que deveria *fazer parte* de qualquer teoria da justiça, e não a suplantá-la: “Por um lado... precisamos apelar para princípios de justiça para ajudar a resolver desacordos sobre como promover a virtude cívica e a participação política. Isso quer dizer que desacordos sobre justiça irão repercutir em desacordos sobre cidadania. De fato, os “novos” debates sobre cidadania são muitas vezes “velhos” debates sobre justiça vestidos em nova roupagem.” (2002, p. 287). Assim, para ele, muito do “republicanismo cívico” atual pode ser compreendido como uma teoria liberal da cidadania. Obviamente, este não é o sentido adotado por Sandel, para quem o republicanismo cívico é uma tradição de pensamento distinta e fortemente antagônica à tradição liberal. De todo modo, a conceituação emprestada de Newton Bignotto, acima, serve bem aos propósitos deste estudo e será utilizada, sem muita problematização, para se referir ao republicanismo cívico defendido por Sandel.

a teoria implícita em nossa vida pública pode nos ajudar a diagnosticar a nossa condição política” (1996, p. ix-x).

A nossa condição política, segundo Sandel, é de uma ansiedade geral: um sentimento profundo de que não exercemos nenhum controle sobre as forças que governam nossos destinos (perda do autogoverno) e uma total desconexão entre o indivíduo e a sociedade, cada vez mais plural e multicultural (erosão da comunidade). E a teoria que serve de pano de fundo a esse cenário, como já vimos em *LLJ*, é o liberalismo procedimental. O que Sandel está dizendo, portanto, é que a relação entre o atual “descontentamento da democracia” e o liberalismo *à la* Rawls é de interdependência: a teoria é um espelho da realidade, ao passo que procura descrever e sistematizar nossas melhores práticas e intuições políticas, mas também age sobre a realidade, reforçando essas práticas e intuições. Não é que Rawls e outros liberais tenham “criado” a realidade da qual Sandel é um crítico – mesmo porque essa realidade já existia muito antes da publicação de *A Theory of Justice* -, mas que suas teorias, seu prestígio e predominância atuais refletem um estado de coisas generalizado e, num mecanismo de feedback, reafirmam-no.

Democracy's Discontent procede numa espécie de crônica dos Estados Unidos, desde a véspera de sua independência até meados do século XX, passando pelos momentos mais cruciais de sua história institucional, como os debates acerca da forma constitucional que deveria ser adotada, sua expansão para o oeste, a Guerra de Secessão, seu crescimento comercial e manufatureiro – que ameaçava o tradicional modo de vida dos *yeomen* -, até chegar no século XX e suas discussões sobre imperialismo industrial, welfarismo e democracia de massa. Em cada capítulo, Sandel enfatiza como os debates eram então conduzidos com argumentos e ideologias muito distintos de como são feitos hoje, sob o domínio da neutralidade liberal.

Em linhas gerais, Sandel desenvolve basicamente duas grandes narrativas históricas. Num plano maior, ele descreve as transformações sociais e econômicas que tiveram lugar na vida americana e de como se lidou com elas no debate político durante toda a história da república, qual era a linguagem utilizada e quais as preocupações centrais que elas determinavam. Num plano mais específico, mas intimamente relacionado com o anterior, Sandel procura mostrar a grande alteração, ocorrida no seio dos tribunais responsáveis pela interpretação de normas constitucionais por volta da metade do século passado, na jurisprudência dos tribunais referente à vida familiar, à

liberdade religiosa, à identidade sexual, ao conceito de patriotismo, etc., sempre no sentido de uma concepção cada vez mais liberal de autonomia moral, de liberdade negativa e de neutralidade estatal. A história é de um enfraquecimento paulatino – e, ao que parece, inexorável – de uma visão republicana cívica até chegar, nos dias de hoje, em um total desaparecimento das aspirações republicanas no debate político e nas fundamentações jurisprudenciais em favor de uma visão que dá lugar de honra ao indivíduo autônomo, que escolhe seus próprios fins sem a interferência do Estado, e que pode ou não ter entre esses fins a participação política visando ao bem comum.

Uma forma de ler a relação entre *Liberalism and the Limits of Justice* e *Democracy's Discontent* é que o primeiro livro revelava um momento negativo, de crítica, em relação ao liberalismo procedimental, ao passo que o segundo livro representa um esforço positivo, de oferecer uma alternativa política. Outra forma de ler essa mesma relação é dizendo que *LLJ* ofereceu um estudo sobre as deficiências do liberalismo no nível geral e abstrato da epistemologia e dos princípios morais sobre os quais foi construído, ao passo que *DD* analisa como essas deficiências se revelam na prática, na experiência política liberal de uma sociedade em particular, no caso, a americana. Se no primeiro livro encontramos o argumento de que a concepção liberal do sujeito moral é falha, porque não podemos coerentemente conceber a nós mesmos como sujeitos desenraizados, antecedentes aos fins que escolhemos, no segundo encontramos a descrição do que ocorre na prática quando a política, conduzida com base na corporificação institucional dessa teoria, nos leva a um senso de total deslocamento em relação a noções de comunidade e a um total desempoderamento no tocante às condições de autogoverno.

A proposta de Sandel é que deveríamos buscar na tradição do republicanismo cívico elementos para reavivar a democracia atual, já que o liberalismo teria fracassado em criar uma noção de comunidade e inspirar o engajamento cívico dos cidadãos. Essa proposta pode nos levar a crer, num primeiro momento, que Sandel teria abertamente se afastado do “comunitarismo” e ingressado nas fileiras daqueles que são conhecidos hoje como “neorrepublicanos” – estudiosos que retomaram as pesquisas historiográficas sobre o republicanismo cívico e buscam reformulações adaptadas às exigências epistemológicas atuais.

É possível identificar duas vertentes distintas nesse *revival* do republicanismo cívico, as quais ficaram conhecidas como “neorromana” e “neo-

ateniense”. A primeira, associada a autores como Quentin Skinner, Philip Pettit, John Maynor e Maurizio Viroli⁹, busca na antiga república romana o arcabouço conceitual para repensar a liberdade em termos de não-dominação e adota uma visão instrumental de republicanismo. Para eles, a participação ativa do cidadão na vida pública é uma pré-condição para a liberdade (esta sim o fim último da organização política), isto é, o autogoverno não é um fim em si mesmo, mas um meio para se obter a não-dominação.

A vertente neo-ateniense, por sua vez, procura recuperar insights de uma tradição alegadamente mais robusta de republicanismo cívico, baseado em Aristóteles, para quem o homem é um animal político e apenas encontra sua realização plena, seu florescimento enquanto ser humano, na medida em que participa ativamente nos destinos da *polis*. Além disso, os fins mais importantes da comunidade política deveriam ser a promoção da virtude entre os cidadãos e a realização do bem comum. A esta linha de estudos se ligam autores como J. G. A. Pocock e Hans Baron¹⁰.

Uma vez que Sandel dedica toda uma obra ao estudo da tradição republicana nos Estados Unidos e abertamente defende a vertente aristotélica dessa linha de pensamento, inclusive propondo que a filosofia política hoje deveria recuperar essa tradição, seria de se esperar que Sandel fosse incluído entre os neo-atenienses e que traria algum proveito estudar o movimento neorrepublicano para compreender melhor o próprio Sandel. Mas não é isso o que ocorre, por uma série de razões. Sandel não é considerado como um republicano por virtualmente nenhum teórico trabalhando hoje nessa tradição. Ele sempre é associado ao comunitarismo e a um neohegelianismo em geral. Além disso, apesar do reconhecimento da existência de uma vertente neo-ateniense na historiografia, nenhum filósofo político está trabalhando nessa linha hoje e algumas poucas sugestões como Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor (de que seriam republicanos neo-atenienses) são sempre descartadas, porque, tal como Sandel, prefere-se enquadrá-los entre os neohegelianos, comunitaristas ou outros rótulos, mas não neorrepublicanos. É dizer que o neorrepublicanismo hoje é eminentemente neorromano. Mas a razão

⁹ Ver, entre outros: Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (1998); Philip Pettit, *Republicanism*, (1997); John Maynor, *Republicanism in the Modern World* (2003); Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo* (1999, com tradução para o inglês em 2002). Importante destacar o esforço de teóricos brasileiros para a recuperação analítica dessa tradição de pensamento. Em especial, conferir Sérgio Cardoso (org.), *Retorno ao Republicanismo* (2004) e Newton Bignotto (org.), *Matrizes do Republicanismo* (2013).

¹⁰ Há controvérsias, na historiografia das ideias, quanto à classificação desses autores como republicanos. Embora todos esses reivindicuem os valores da virtude cívica e da participação ativa na vida política como constitutivos do florescimento humano (entendido como *zoon politikon*), nem todos costumam ser entendidos, sem problematizações, como republicanos.

principal, a meu ver, para não insistir em que Sandel seja um republicano e buscar associações entre sua obra e os estudos sendo publicados nessa área é que o próprio Sandel abandona todas essas categorias. Ele fala do republicanismo como uma tradição de pensamento que influenciou enormemente a formação política dos Estados Unidos, mas que morreu, por assim dizer. Ele também não faz nenhuma referência a autores contemporâneos como de alguma forma continuadores dessa tradição e ele mesmo não se diz um neorpublicano. Então, parece-me infrutífero associá-lo a esses rótulos, ainda mais quando estudamos aquilo que chamei de sua “fase atual”.

De todo modo, penso que o tipo de estudo realizado em *Democracy's Discontent* – seu diagnóstico quanto ao atual estado político das democracias de massa, seus argumentos a favor do retorno a uma linguagem permeada pelos valores e ideários do republicanismo cívico e sua crítica aos efeitos práticos do liberalismo procedimental – acompanhará a carreira pública de Sandel muito mais do que sua análise mais pormenorizada dos problemas teóricos do liberalismo realizada em *LLJ*. Quando assistimos às suas palestras, entrevistas e aulas hoje, recebemos muito mais um eco desse trabalho publicado na década de 1990, ainda que não tenha havido um abandono explícito dos argumentos defendidos na década anterior.

Podemos identificar, nessa obra como um todo, um quinto eixo de crítica de Sandel ao liberalismo, que pode ser assim resumido:

5º eixo de crítica:

O liberalismo é responsável pelo “descontentamento da democracia”:

o liberalismo procedimental, consubstanciado nas teorias de autores como Rawls e Dworkin, é a filosofia pública dominante nos Estados Unidos desde a segunda metade do século XX e, graças às suas exigências de neutralidade, afastou da esfera pública os debates sobre questões morais e religiosas – as questões “que realmente importam” –, esvaziando a política de qualquer significado mais nobre e motivador, empobrecendo a vida cívica democrática.

2.3. A fase atual dos bestsellers.

O último capítulo do livro *Justice: What's The Right Thing To Do* (2009), intitulado “*Justice and the common good*” é um excelente exemplar do pensamento de

Sandel, dos termos nos quais ele o tem exposto na última década e, especialmente, de como ele aborda seus temas preferidos visando a um público cada vez menos especializado, através de uma linguagem cada vez menos acadêmica ou técnica. Retomar o roteiro desse capítulo, portanto, poderá nos dizer muito sobre as simpatias teóricas de Sandel e em que medida ele mantém ou se afasta de seus argumentos de livros anteriores. Além disso, pode-se afirmar que os demais livros de sua produção mais recente, outros *bestsellers* como *What Money Can't Buy* (2012) e *The Case Against Perfection* (2007) são basicamente explorações de casos em temas já trabalhados em *Justice*, sem desenvolvimento significativo de seu pensamento teórico¹¹.

Sandel inicia o capítulo recordando um discurso de John F. Kennedy sobre o papel que sua religião católica desempenharia em seu mandato caso ele fosse eleito presidente. A resposta: nenhum. Sandel vê nesse discurso um sinal dos tempos: as convicções religiosas foram relegadas à vida privada, e não deveriam ter nenhuma influência sobre a conduta pública de um cidadão, a qual deveria ser pautada pelos termos neutros da razão pública liberal. Quase cinquenta anos depois, em 2006, Barack Obama viria a proferir um discurso bem diferente de seu antecessor, em quem muitos viram diversas semelhanças – ambos jovens, eloquentes, grandes motivadores e cuja eleição parecia assinalar uma mudança para uma nova geração de líderes políticos. Vale a pena citar *ipsis litteris* o trecho do discurso que Sandel elege como representativo de um modo alternativo e não neutro de se lidar com o papel da religião na esfera pública, modo esse que, embora correto, ao seu ver, ainda é absolutamente minoritário em uma cultura dominada pela filosofia pública do liberalismo procedimental:

“Os secularistas se equivocam quando pedem aos crentes que deixem sua religião à porta antes de adentrarem a esfera pública. Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King – de fato, a maioria dos grandes reformadores na história americana – não apenas eram motivados pela fé, mas repetidamente usavam a linguagem religiosa para argumentar em suas causas. Portanto, dizer que homens e mulheres não deveriam injetar sua “moral pessoal” nos debates sobre políticas públicas é um absurdo prático. Nossa lei é, por definição, uma codificação da moralidade, muito dela fundada na

¹¹ A cronologia exposta pode parecer errada: como um livro de 2007 pode explorar casos de temas trabalhados em um livro publicado apenas em 2009? Explico a afirmação pelo fato de que *Justice* é, na verdade, a compilação de suas aulas do curso de mesmo nome ministrado em Harvard, compilação que só se tornou livro em 2009. Quem acompanha a carreira de Sandel, no entanto, e, em especial, quem assistiu às suas aulas, enxerga bem essa natureza de “estudo de casos” dos livros mencionados.

tradição judaico-cristã.” (OBAMA, citado por SANDEL, 2009, p. 246).

A “aspiração pela neutralidade” de Kennedy refletia “uma filosofia pública que tomaria plena expressão nas décadas de 1960 e 1970 [seguindo, aqui, os estudos historiográficos dos quais Sandel se serviu em *Democracy’s Discontent*] – uma filosofia que sustentava que o governo deveria ser neutro em questões morais e religiosas, de modo que cada indivíduo pudesse ser livre para escolher sua própria concepção da boa vida” (2009, p. 246). Essa ideia de neutralidade era compartilhada por ambos os polos do espectro político de então, embora com ênfases diferentes: os republicanos a invocavam em matéria de política econômica – os cidadãos deveriam ser livres para fazer suas próprias escolhas econômicas e gastar seu dinheiro como desejassem, o que impunha a não-regulação governamental dos mercados -, ao passo que os democratas a aplicavam em questões sociais e culturais – eles rejeitavam a ideia de que os mercados eram “neutros” e defendiam sua regulação mas, em matérias de comportamento sexual, reprodução, entre outras, eles também sustentavam que o governo não deveria “legislar a moral”, deixando os indivíduos livres para escolherem por si próprios como conduzir suas vidas privadas.

É importante notar que o discurso de Kennedy antecede *A Theory of Justice* de Rawls – isso para dizer que Sandel não está defendendo que Rawls seja responsável pelo descontentamento da democracia. Ele teria apenas oferecido uma defesa filosófica de uma concepção liberal de neutralidade que já se encontrava disseminada na cultura política dos Estados Unidos, refletindo-se nas preocupações de Kennedy em abordar o tema de sua religiosidade em um discurso pré-eleição.

Sandel, então, comenta sobre a crítica comunitarista da década de 1980 e da publicação, em 1993, de *Political Liberalism*, em que Rawls reconhecia que certas pessoas podem não ser capazes de pensar em si mesmas desconsiderando suas convicções religiosas, políticas ou morais, ou mesmo certos vínculos e lealdades de longo prazo. Nesta medida, Rawls teria aceitado a possibilidade de indivíduos “enraizados”, “*thickly constituted*”. Mas ele insistia em que, em questões de justiça e direitos – questões constitucionais básicas -, nós deveríamos deixar de lado tais convicções e vínculos e argumentar do ponto de vista de uma “concepção política da pessoa”, independente de concepções de boa vida e outras doutrinas abrangentes (e.g., 1996 [2ªed.], pp. 29ss).

Mas por que não deveríamos levar em conta nossas convicções morais e religiosas nos discursos públicos acerca da justiça e dos direitos? Por que deveríamos separar nossa personalidade pública de nossa identidade como pessoas morais concebidas de forma mais ampla? Essas são perguntas que Sandel utiliza não só neste capítulo, mas em praticamente todos os seus pronunciamentos, e a diferença de respostas entre a visão liberal e a visão que ele próprio favorece é o tema repetitivo de toda sua obra.

A resposta de Rawls, segundo Sandel, é que devemos respeitar o “fato do pluralismo razoável”, isto é, o fato de que, nas democracias modernas, pessoas igualmente razoáveis, após devida reflexão, chegam a conclusões diferentes, também razoáveis, sobre questões morais e religiosas: “Não se deve esperar que pessoas conscienciosas, no uso pleno de suas faculdades da razão, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão” (RAWLS, [1993], 2016, p. 69¹²). A neutralidade liberal, para o Rawls de *Liberalismo Político*, decorreria desse fato e da necessidade de se construir uma atmosfera de tolerância que possibilite a continuidade do empreendimento democrático. Por isso, Rawls afirma que “quais juízos morais são verdadeiros, levando-se tudo em consideração, não é uma questão do liberalismo político” e que este não “discute especificamente as questões que dividem essas doutrinas” (2016, pp. xxi, xxxi). Assim, não só o governo não deve endossar uma concepção particular de boa vida, mas os cidadãos também, enquanto discutindo questões de justiça e direitos, devem se utilizar do ideal da razão pública, de modo a não imporem suas próprias convicções a outros cidadãos. Rawls ainda propõe um teste para verificarmos se nossos argumentos atendem os requisitos da razão pública, nos perguntando como eles soariam se fossem apresentados na forma de uma opinião ou voto de um ministro da Suprema Corte (2016, p. 301). “É claro que os juízes não podem invocar a própria moralidade pessoal, nem os ideais e virtudes da moralidade em geral. Isso eles devem considerar irrelevante. Da mesma maneira, não podem invocar suas doutrinas religiosas ou filosóficas, nem as de outros” (2016, p. 279). Os cidadãos em geral, ao menos quando participando de discussões públicas acerca de questões constitucionais essenciais, deveriam observar as mesmas restrições, utilizando apenas argumentos que se pode razoavelmente esperar que todos os demais cidadãos aceitem.

¹² No que segue, utilizarei, por vezes, a excelente tradução para o português de *O Liberalismo Político* feita pelo Prof. Álvaro de Vita. Quando isso ocorrer, deixarei de colocar entre colchetes a data da publicação original (1993), ou da segunda edição de 1996, para me referir unicamente à edição brasileira de 2016.

Segundo Sandel, esse ideal de neutralidade expresso na teoria de Rawls predomina na vida política dos Estados Unidos desde a segunda metade do século passado, com raríssimas exceções. Isso fez com que o discurso moral e os apelos a convicções religiosas ou doutrinas abrangentes em geral fosse monopolizado pelo lado mais conservador do espectro político, representado, nos Estados Unidos, pela *Moral Majority* de Jerry Falwell e a coalisão cristã de Pat Robertson, que advogavam pela obrigatoriedade da oração nas escolas públicas, restrições à pornografia, proibição do aborto, da homossexualidade, entre outros. É como se os cidadãos tivessem que escolher entre um catálogo de valores associados ao que há de mais conservador em termos de moralidade pública ou ficar com os “valores” liberais da tolerância, liberdade de escolha e equidade, valores que, segundo Sandel, têm pouca ressonância com as aspirações morais e espirituais das pessoas em geral, que buscam dotar suas vidas de um sentido mais amplo. Barack Obama teria captado essa pobreza de opções quando disse:

“Todos os dias, milhares de americanos vivem suas rotinas diárias – deixando os filhos na escola, dirigindo para o escritório, voando para uma reunião de negócios, fazendo compras no *shopping*, tentando se manter na dieta – e eles estão começando a compreender que algo está faltando. Estão chegando à conclusão de que seu trabalho, suas posses, suas diversões, suas meras ocupações, não são o suficiente. Eles querem um sentido de propósito, um arco narrativo para suas vidas... Se nós realmente desejamos falar com as pessoas onde elas estão – e comunicar nossas expectativas e valores de um modo que seja relevante para elas – então, como progressistas, nós não podemos abandonar o campo do discurso religioso” (citado por SANDEL, 2009, p. 250).

Falar “a língua do povo” pode, de fato, ser uma boa estratégia política para conquistar eleitores, mas ainda assim ser errado em termos de filosofia política e, em especial, de teoria da justiça. Em outras palavras, o ideal de neutralidade liberal pode estar correto, embora tenha um preço a ser pago em termos de esvaziamento da esfera pública de discursos moralistas ou religiosos. Para Sandel, no entanto, “a tentativa de destacar argumentos sobre justiça e direitos de argumentos sobre a boa vida é equivocada por duas razões: primeiro, nem sempre é possível decidir questões de justiça e direitos sem resolver questões morais substantivas; e, segundo, mesmo onde isto é possível, pode não ser desejável” (2009, p. 251).

Aqui, então, Sandel irá trazer alguns casos controversos em que, segundo ele, é impossível decidir a questão jurídica – que direitos temos? – sem decidir antes a

questão moral, e outros casos em que a opção liberal neutra é insuficiente para endereçar as verdadeiras questões em jogo. Ou seja, o liberalismo político de Rawls e o liberalismo procedimental em geral são incapazes de dar conta dessas questões prementes. Vale a pena tomar algum tempo ainda nesta introdução para apresentar de forma breve os argumentos de Sandel acerca desses casos, porque eles revelam muito de suas posições filosóficas e ajudarão mais tarde a analisar seu projeto crítico ao liberalismo.

2.3.1. *Os debates sobre aborto e células-tronco.*

O debate em torno do aborto divide as opiniões em dois grupos: aqueles que defendem a sua proibição, porque implica retirar uma vida humana inocente; e aqueles que defendem que a lei não deveria tomar partido numa questão que depende de convicções religiosas e morais sobre quando a vida humana começa, deixando para a mãe a liberdade de escolha segundo suas próprias convicções abrangentes.

A segunda posição, afirma Sandel, reflete o típico argumento liberal em prol da neutralidade, resolvendo a questão do aborto sem se imiscuir na controvérsia moral e religiosa. Mas o argumento é falho: pois se a doutrina católica estiver correta, e um feto for moralmente equivalente a uma criança, então o aborto é moralmente equivalente ao infanticídio. E poucas pessoas defenderiam o direito dos pais de escolherem se devem ou não matar seus bebês. A posição “pró-escolha”, portanto, não tem como ser verdadeiramente neutra com relação à questão moral subjacente: “quando começa a vida humana?”. Ela implicitamente rejeita como falsa a doutrina católica acerca do status moral do feto.

O mesmo se dá com relação ao debate em torno da utilização de células-tronco para a realização de pesquisas científicas. Aqueles que defendem que a lei não pode impor uma visão religiosa – a de que os embriões já são seres humanos e que, portanto, é moralmente errado desmembrá-los, ainda que para avançar as possibilidades de cura de outros seres humanos – sobre os demais cidadãos, impedindo a experimentação científica com esse material biológico, estão tomando como certo que os embriões não possuem o mesmo status moral da vida extrauterina.

O fato é que, para Sandel, o debate em torno do aborto e da utilização de células-tronco não pode ser decidido sem antes responder à questão sobre quando começa a vida humana moralmente relevante. Não existe posição neutra.

Sandel reconhece que esse é um caso limite, pois lida com a questão última do que nos define como pessoas, e que pode parecer pouco caridoso analisar os méritos de uma doutrina filosófica que defende a neutralidade com base em um problema tão limítrofe. Mas ele entende que os problemas da neutralidade liberal se revelam mesmo em outros casos, como no debate sobre o casamento homossexual.

2.3.2. *O que realmente está em jogo no debate sobre casamento homossexual.*

Sandel pergunta se seria possível decidir se o Estado deveria ou não reconhecer o casamento homossexual sem entrar nas controvérsias morais e religiosas sobre o propósito do casamento e o status moral da homossexualidade. Alguns defendem que sim, que permitir que heterossexuais se casem, mas não homossexuais, é tratá-los de forma desigual com base em uma convicção moral ou religiosa altamente controversa, ou seja, é impor uma concepção de bem a outros indivíduos. Sandel sustenta que, se esse argumento da igualdade perante a lei fosse suficiente para conceder o reconhecimento estatal ao casamento homossexual, então sim, a questão poderia ser resolvida com base puramente na razão pública, sem fazer uso de “concepções controversas acerca do propósito do casamento e dos bens que ele honra” (2009, p. 253). O autor, no entanto, procura demonstrar que toda a discussão em torno do casamento homossexual – seja para quem o defende quanto para quem o opõe – gira em torno do *telos*, da finalidade do casamento, o que torna a questão moral subjacente inevitável: “Como nos lembra Aristóteles, argumentar sobre o propósito de uma instituição social é argumentar sobre as virtudes que ela honra e recompensa.” Logo, o debate em torno do casamento homossexual é fundamentalmente um debate sobre se esse tipo de união “merece a honra e o reconhecimento que, em nossa sociedade, o casamento sancionado pelo Estado confere” (2009, pp. 253-54).

Para compreender melhor esse argumento, Sandel sugere que tenhamos em mente que a questão comporta três soluções, e não apenas duas: 1) o Estado pode reconhecer apenas casamentos entre um homem e uma mulher; 2) o Estado pode reconhecer tanto casamentos heterossexuais quanto homossexuais; 3) o Estado não reconhece qualquer tipo de casamento, deixando esse papel para associações privadas.

A opção 3 é meramente hipotética, já que nenhum Estado americano até agora renunciou à instituição do casamento como uma função pública, mas, para Sandel,

vale a pena examinar o que está em jogo nessa opção, uma vez que ela revelaria os limites do ideal de neutralidade liberal. Trata-se de um *disestablishment* do casamento, assim como houve o *disestablishment* da religião na maior parte das democracias modernas, o que vale dizer que o casamento, assim como a religião, não seria mais um assunto do Estado. Do ponto de vista da neutralidade liberal, afirma Sandel, essa seria a alternativa mais consistente: relegaria o casamento à esfera privada e evitaria que o Estado tivesse que tomar partido em uma questão moral tão controversa. Todavia, pouquíssimas pessoas em ambos os lados do debate desejam essa solução. Defende-se a elevação da união homossexual ao status do casamento heterossexual – ou se opõe a essa proposta -, mas não a abolição do instituto público do casamento.

É comum se pensar que é possível defender a possibilidade do casamento homossexual com base na isonomia – igualdade perante a lei – e na liberdade de escolha, mas, afirma Sandel, o voto da ministra Marshall no caso de 2003 que permitiu o casamento gay nos Estados Unidos pela primeira vez na história (*Goodridge v. Dept. of Public Health*) revela o engano desse pensamento. Ela descreve o problema moral que tem diante de si em “termos liberais”: como uma questão de autonomia e respeito à liberdade individual de escolher “se e com quem se casar”. A questão não é o valor moral do que foi escolhido, mas o direito do indivíduo de escolher: “Nossa obrigação é a de definir a liberdade de todos, e não de impor nosso próprio código moral” (citado por SANDEL, 2009, p. 257).

O problema é que se o Estado desejasse ser realmente neutro com relação ao valor moral de todos os relacionamentos íntimos voluntários – entre adultos que consentem – então não haveria nenhuma razão para limitar o casamento a apenas duas pessoas. Como proibir, com base na autonomia e liberdade de escolha, a união poligâmica, por exemplo? Para Sandel, esse raciocínio revela que a verdadeira questão subjacente não é liberdade de escolha, mas em que medida as uniões homoafetivas “são dignas da honra e reconhecimento pela comunidade – se elas preenchem o propósito da instituição social do casamento” (2009, pp. 257-58).

O que a ministra Marshall fez, no entanto, foi expandir a definição tradicional de casamento para incluir parceiros do mesmo sexo. “Ao fazê-lo, ela exorbita os limites da neutralidade liberal para afirmar o valor moral das uniões homossexuais, e desta forma oferecer uma visão sobre o propósito do casamento, propriamente concebido”

(2009, p. 258). Ela própria reconhece que há “três parceiros em todo casamento civil: dois esposos interessados e um Estado que aprova” (citado por SANDEL, 2009, p. 258).

Sandel conclui a exposição desse debate da seguinte maneira:

“Portanto, quando olhamos de perto para o caso do casamento homossexual, descobrimos que não podemos nos basear em ideias de não-discriminação e liberdade de escolha. Para decidir quem pode se qualificar para o casamento, devemos pensar sobre o propósito do casamento e as virtudes que ele honra. E isso nos leva para um terreno moral contestado, onde não podemos permanecer neutros com relação a concepções rivais de boa vida”. (2009, p. 260)

Podemos perceber que a questão da neutralidade liberal permeia praticamente todos os debates nos quais Sandel se pronuncia. É um ponto nevrálgico de sua crítica ao liberalismo e precisará ser examinado com muito cuidado ao longo do presente trabalho. Afinal, ser liberal significa separar tudo o que é moral do que é puramente jurídico? Está o liberal proibido de realizar qualquer raciocínio interpretativo acerca dos propósitos de uma prática social ou de uma instituição pública sem que isso signifique resvalar para uma teleologia aristotélica? Para qualquer leitor de Sandel minimamente familiarizado com as obras de Ronald Dworkin, por exemplo, suas conclusões de que olhar para o propósito de uma instituição como o casamento *significa* olhar para as virtudes que ela honra e para a concepção de boa vida que ela consubstancia, parece bastante apressado.

2.3.3. *A boa vida e o bem comum.*

Sandel conclui o livro recapitulando as três abordagens da justiça que ele estudou ao longo do curso: a utilitarista, segundo a qual a justiça significa maximizar a utilidade ou o bem-estar; uma segunda abordagem que afirma que a justiça significa respeitar a liberdade de escolha (quer as escolhas reais que as pessoas fazem em uma situação de livre mercado – a visão libertária – quer as escolhas hipotéticas que as pessoas fariam em uma posição original de igualdade – a visão liberal igualitária); e uma terceira, segundo a qual a justiça envolve o cultivo da virtude e a reflexão sobre o bem comum. A abordagem utilitarista apresenta duas grandes falhas: faz da justiça uma questão de cálculo, não de princípio e busca traduzir todos os bens humanos em uma única escala de valor, desconsiderando as diferenças qualitativas que existem entre eles. Segundo Sandel,

as teorias baseadas na liberdade resolvem o primeiro problema – levam os direitos à sério – mas não o segundo: elas continuam tomando as preferências das pessoas sem questionamento: “de acordo com essas teorias, o valor moral dos fins que perseguimos, o significado e importância das vidas que vivemos e a qualidade e caráter da vida comum que compartilhamos, tudo isso reside além dos domínios da justiça” (2009, p. 261).

E, conforme ele buscou demonstrar pelos muitos casos que discutiu ao longo do livro – a questão do aborto e do casamento homossexual seriam exemplares -, não é possível determinar o que é justo sem antes refletir sobre o propósito de determinada prática ou instituição, os valores envolvidos e os bens que ela honra ou recompensa: “... questões de justiça são intrinsecamente ligadas a noções rivais de honra e virtude, brio e reconhecimento. A justiça não é apenas uma questão da forma correta de se distribuírem coisas. É também sobre a forma correta de se valorizarem coisas” (2009, p. 261).

Aqui temos novamente o terceiro eixo de crítica identificado acima, segundo o qual a teoria da justiça liberal é equivocada. Num primeiro momento, porém, essa conclusão decorria das discussões desenvolvidas em *LLJ* acerca dos pressupostos epistemológicos da deontologia kantiana, como a ideia de um sujeito transcendental desenraizado. Já nesta fase dos *bestsellers* iremos encontrar Sandel criticando a deontologia, não mais fazendo uso desses argumentos de antropologia filosófica, mas buscando mostrar como é impossível pensar e resolver questões de justiça sem antes refletir sobre o *telos* da prática em questão. Ou seja, Sandel reformula – ou suplementa, talvez – o terceiro eixo de crítica com uma oposição entre uma teoria deontológica da justiça e uma teoria teleológica da justiça, à maneira de Aristóteles. Para fins de esquematização, irei reformular a síntese do terceiro eixo de crítica da seguinte forma:

3º eixo de crítica (reformulado):

A teoria de justiça liberal é equivocada: uma teoria deontológica da justiça é impossível em alguns casos (como no caso do aborto), e insuficiente em outros (como no caso do casamento homoafetivo). Pensar o justo é pensar no propósito de determinada prática, quais virtudes ela promove, honra, recompensa ou cultiva. Por isso, é impossível – ou, no melhor dos casos, indesejável - uma teoria da justiça que tenha a neutralidade entre concepções de bem como um dos seus valores fundantes.

Isso conecta a teoria de justiça que ele favorece com sua visão de comunidade, pois Sandel afirma que uma sociedade justa não pode ser conseguida simplesmente maximizando-se a utilidade, nem mesmo garantindo-se a liberdade de escolha. “Para atingir uma sociedade justa nós devemos raciocinar juntos sobre o significado da boa vida e criar uma cultura pública hospitaleira para os desacordos que inevitavelmente irão surgir” (2009, p. 261).

Que forma teria essa cultura pública? Aqui entram as muitas e repetitivas considerações de Sandel acerca de uma “política do bem comum”.

Os argumentos políticos ainda se dão em termos das duas abordagens que ele critica, isto é, em termos de bem-estar e liberdade (acelerar o crescimento econômico e respeitar os direitos individuais). Falar em “virtude” e “honra” hoje pode soar moralista e extremamente conservador, algo que uma política progressista evitaria a todo custo. Mas, para Sandel, a forma como conduzimos nossos debates públicos revela a filosofia que subjaz toda a cultura política de uma sociedade e, se desejamos criar uma cultura pública que favoreça a reflexão conjunta sobre o que “realmente importa” nas vidas das pessoas, então esse discurso terá que de algum modo conectar-se às aspirações morais e espirituais das pessoas:

“Se uma sociedade justa requer um forte senso de comunidade, ela deve encontrar uma maneira de cultivar nos cidadãos uma preocupação com o todo, uma dedicação para com o bem comum. Ela não pode ser indiferente com relação às atitudes e disposições, os “hábitos do coração”, que os cidadãos trazem para a vida pública. Ela deve encontrar uma forma de se contrapor a noções puramente privatistas de boa vida, e cultivar a virtude cívica”. (2009, p. 264).

Aqui vemos novamente como as “fases” da carreira acadêmica de Sandel se conectam, pois ele irá citar como exemplos de uma política do bem comum as mesmas preocupações e discussões que os republicanos cívicos da história americana revelavam em seus pronunciamentos: os limites morais dos mercados, a obrigatoriedade de um serviço nacional (seja militar ou de assistência social), o desmoronamento do sentido de comunidade quando a distância entre ricos e pobres é tão grande que faz com que eles jamais frequentem os mesmos espaços, etc. A ideia é revigorar instituições públicas como escolas, parques, bibliotecas e centros comunitários, onde cidadãos de diferentes *walks of life* se encontram e dividem os mesmos interesses e objetivos. Instituições como essas são locais de “educação cívica prática”, e o seu esvaziamento torna difícil cultivar um senso

de solidariedade e de comunidade do qual depende o próprio sucesso do empreendimento democrático.

“Uma política do bem comum teria como um de seus objetivos primários a reconstrução da infraestrutura da vida cívica. Ao invés de focar na redistribuição de renda pelo bem da ampliação do acesso ao consumo privado, ela tributaria a porção mais afluyente da sociedade para reconstruir instituições e serviços públicos de modo que tanto ricos quanto pobres iriam desejar se beneficiar deles” (2009, p. 267).

Essas são as linhas gerais com que Sandel conduz seu projeto crítico ao liberalismo, desde suas primeiras publicações na década de 1980 até hoje, sempre propondo um retorno a um outro modo de discurso político e a uma outra abordagem dos problemas da justiça que rivalizaria tanto com o pensamento utilitarista quanto com o liberalismo de matriz kantiana – libertarianismo e liberalismo igualitário.

Está claro que um texto de introdução não pode fazer jus à complexidade e às nuances do pensamento de um autor, mas espera-se que, pela exposição dessas linhas gerais, seja possível apresentar um plano do exercício analítico que será desenvolvido ao longo do presente trabalho: quais os pontos da obra de Sandel que merecem um enfrentamento, quais de seus argumentos principais se sustentam e quais não resistem a um exame mais aprofundado, o que se aprende com a sua obra e, por fim, qual a sua contribuição para a filosofia política contemporânea.

3. Roteiro da discussão crítica.

O primeiro esforço que precisa ser feito ao se enfrentar o pensamento de Sandel é separar, em primeiro lugar, as críticas que foram dirigidas a um liberalismo “sem rosto”, por assim dizer, e que serviriam para muitas versões ou vertentes, porque compartilham de pressupostos comuns; em segundo lugar, as críticas que foram dirigidas ao liberalismo igualitário e que, portanto, atingiriam somente autores como John Rawls e Ronald Dworkin – mas que já apresentam muitas divergências entre si; por fim, as críticas que foram formuladas especificamente contra o liberalismo igualitário de matriz contratualista de Rawls. Talvez devêssemos, ainda, acrescentar a esse rol as críticas que Sandel dirige ao “liberalismo de Rawls”, querendo com isso, na verdade, atingir outras vertentes liberais em conjunto. Essa separação é, por vezes, realizada pelo próprio Sandel, mas, em outras, o seu alvo fica obscurecido. Nem sempre está claro contra quem Sandel

está dirigindo seus argumentos. Muitas vezes, ele identifica como um mal do liberalismo – um liberalismo sem rosto - algo que não está presente em diversos autores notadamente liberais. Essa falta de clareza quanto ao objeto de suas críticas por um lado dificulta a tarefa de respondê-las – afinal, sempre haverá um teórico autoproclamado liberal cuja teoria possa não ser imune a elas -, mas também é uma de suas fraquezas. Basta mostrar que o liberalismo contém a possibilidade de refutá-las, que nada em seus compromissos teóricos seja por princípio contrário à acomodação ou enfrentamento dessas críticas, e poderíamos descartar a obra de Sandel como um adversário extremamente fraco. Aliás, não é raro encontrar na literatura secundária comentaristas que adotaram precisamente essa estratégia.

Parece-nos, no entanto, muito mais produtivo empreender esse esforço analítico e apontar, quando cabível, (i) as críticas que nominalmente foram dirigidas a um liberalismo em geral, mas que claramente só se aplicam a alguma vertente neoliberal ou libertária, como em Hayek ou Nozick, por exemplo; (ii) as críticas dirigidas ao liberalismo igualitário de Rawls e Dworkin, mas que só atinge o primeiro e não o segundo; (iii) as críticas que foram dirigidas claramente contra Rawls, mas que foram respondidas ou poderiam tê-lo sido de maneira satisfatória por autores rawlsianos; (iv) por fim, críticas que de fato atingem os autores certos – seja Nozick, Rawls, Dworkin, ou todos -, mas que se esvaziam diante da ausência de uma alternativa. De fato, a prática política do liberalismo pode trazer descontentamentos, ainda mais em uma sociedade altamente multicultural. A questão é como ir além da observação desses descontentamentos para a propositura de uma solução viável e filosoficamente coerente.

Essas distinções são importantes e serão muito recorrentes ao longo do trabalho. Uma crítica dirigida especificamente contra Rawls pode receber uma resposta muito diferente daquela crítica dirigida ao “liberalismo procedimental” como um todo ou mesmo contra o liberalismo igualitário em específico, porque os pressupostos teóricos de uns e outros, e mesmo de Dworkin e Rawls, são bastante diversos. Como ficará claro mais adiante, acredito que Sandel está muito menos preparado para atacar Dworkin, mas mesmo Rawls está bem defendido.

O trabalho será dividido em capítulos que procurarão seguir, tanto quanto possível, a ordem dos eixos de crítica identificados acima que são, para relembrar:

1º eixo de crítica:

Uma teoria do sujeito equivocada: a concepção de *self* adotada por Rawls é a de um indivíduo desenraizado, sem vínculos que necessariamente antecedem o ato de escolha. Descritivamente, é uma concepção antropológica ruim (não somos assim); enquanto ferramenta heurística, traz sérios problemas para a teoria.

2º eixo de crítica:

Identificação do liberalismo com uma teoria “atomista” da sociedade, ou o problema da comunidade: o liberalismo apresenta uma teoria muito fraca de comunidade, como um aglomerado de indivíduos autônomos, independentes e desenraizados.

3º eixo de crítica (reformulado):

A teoria de justiça liberal é equivocada: uma teoria deontológica da justiça é impossível em alguns casos (como no caso do aborto), e insuficiente em outros (como no caso do casamento homoafetivo). Pensar o justo é pensar no propósito de determinada prática, quais virtudes ela promove, honra, recompensa ou cultiva. Por isso, é impossível – ou, no melhor dos casos, indesejável - uma teoria da justiça que tenha a neutralidade entre concepções de bem como um dos seus valores fundantes.

4º eixo de crítica:

A visão do Estado neutro (antiperfeccionismo): a neutralidade liberal é falha como teoria (porque decorrente de premissas já equivocadas) e perniciosa na prática, porque esvazia a esfera pública do debate e discussão das questões que “realmente importam”, conferindo o monopólio do discurso moral a minorias intolerantes e retrógradas.

5º eixo de crítica:

O liberalismo é responsável pelo “descontentamento da democracia”: o liberalismo procedimental, consubstanciado na teorias de autores como Rawls e Dworkin, é a filosofia pública dominante nos Estados Unidos desde a segunda metade do século XX e, graças às suas exigências de neutralidade, afastou da esfera pública os debates sobre questões morais e

religiosas – as questões “que realmente importam” -, esvaziando a política de qualquer significado mais nobre e motivador, empobrecendo a vida cívica democrática.

Assim, o primeiro capítulo abordará a crítica de que o liberalismo procedimental se baseia em uma concepção do sujeito (do *self*) equivocada. Penso que essa seja uma crítica especificamente dirigida ao Rawls de *Teoria da Justiça*, embora nem sempre fique clara sua circunscrição a esse autor e obra. E, embora em *LLJ* Sandel dê a entender que do problema do sujeito liberal desenraizado decorram todos os outros problemas da teoria – esses seriam decorrências daquele -, em suas obras posteriores quase não há menção a esse tema. Não temos como saber até que ponto Sandel desiste dessa crítica ou apenas muda de foco. De todo modo, esta é certamente sua crítica mais inócua e que menos tem relevância para o desenvolvimento de seu trabalho em textos posteriores. Por isso, julguei oportuno iniciar o trabalho já com esse enfrentamento, quer porque, se ele for mesmo um pressuposto lógico para o resto do projeto crítico de Sandel, então este já restaria enfraquecido desde o início; quer porque, se ele não for essencial para a crítica de Sandel ao liberalismo, então sua superação logo no começo deste estudo permitirá prosseguir para a discussão de questões bem mais importantes e potencialmente ofensivas. Antes de avançar, porém, para essas questões, que procurei dividir de maneira sistematizada entre os capítulos 3 a 6, houve a necessidade de se oferecer um vocabulário mínimo do que será entendido por liberalismo no presente trabalho, quais seus pressupostos e compromissos teóricos e quais as diferenças mais importantes entre Rawls e Dworkin, de modo a servir de base para todas as discussões que tomarão lugar nos capítulos seguintes. Seria difícil, por exemplo, discutir a questão de uma teoria liberal da comunidade sem entrar no tema da neutralidade e do antiperfeccionismo estatal, que só seria trabalhado no capítulo seguinte. Essa interpenetração dos temas é inevitável em qualquer enfrentamento das críticas de Sandel, exigindo uma exposição breve da teoria da justiça liberal, ainda que isso leve a uma repetição de argumentos em mais de um capítulo. O segundo capítulo, portanto, trará uma sucinta noção do que chamei de “a base do liberalismo”.

Retomando a discussão dos eixos de crítica de Sandel, o terceiro capítulo cuidará do problema da comunidade e de como essa concepção equivocada do sujeito levaria a uma teoria atomista da sociedade, problema que identifiquei como sendo o segundo eixo de crítica. O quarto capítulo, de maior fôlego, cuidará do tema da

neutralidade liberal ou do antiperfeccionismo estatal, que é o quarto eixo de crítica. Percebe-se que houve uma pequena inversão da ordem de discussão dos eixos críticos, o quarto sendo discutido antes do terceiro. Isto porque, para fins expositivos, pareceu-me mais coerente enfrentar a questão da neutralidade e do antiperfeccionismo antes de discutir a oposição que Sandel realiza entre uma teoria deontológica de justiça – como o liberalismo igualitário – e uma teoria teleológica de justiça – como alguma forma de “aristotelismo” que ele privilegia. Este será o tema do quinto capítulo, que buscará revelar os problemas de qualquer alternativa que se proponha ao liberalismo igualitário e que não possua uma teoria clara dos direitos (terceiro eixo de crítica). O sexto capítulo dialogará mais de perto com as leituras republicanas de Sandel e seu diagnóstico dos “descontentamentos” da democracia atual. Trata-se de uma discussão muito mais empírica, por assim dizer, sobre os efeitos do liberalismo na prática de uma sociedade democrática, quando este é apontado, como o faz Sandel, como a filosofia pública dominante (quinto eixo de crítica). E, por fim, o sétimo e último capítulo servirá de conclusão aos estudos, identificando em que medida o projeto crítico de Sandel fracassa enquanto uma obra de filosofia política, muito embora seu apelo em termos de crítica social imanente.

É importante destacar que os eixos de crítica identificados acima estão encadeados em uma ordem lógica: porque o liberalismo possui uma visão equivocada de indivíduo – um indivíduo desenraizado -, ele acaba por construir uma teoria muito fraca da comunidade. Por entender que a justiça das instituições básicas é suficiente para garantir a continuidade dessa comunidade, ou desse ente político, sem a necessidade de um projeto formativo do cidadão, o liberalismo defende a neutralidade estatal. Todavia, essa neutralidade é impraticável por vezes, e indesejável sempre, porque ou não é possível identificar o justo sem antes identificar o *telos* ou tal identificação se baseará em argumentos insuficientes ou que não endereçam os verdadeiros problemas envolvidos. Esse conjunto de equívocos que forma a teoria liberal se revela na prática política dos Estados Unidos, num mecanismo de feedback com a filosofia política, sendo o responsável pelo descontentamento da democracia contemporânea.

3.1. A crítica da concepção liberal do sujeito.

Responder à crítica de Sandel de que a posição original de Rawls pressupõe a concepção de um sujeito desenraizado, um ser destacável de todos os seus fins, envolve argumentar que esta é uma compreensão equivocada da visão liberal. O que

importa, do ponto de vista da justiça – e a posição original é uma ferramenta heurística para se pensarem os princípios básicos de justiça que devem reger uma sociedade -, é a capacidade que as pessoas têm de refletir sobre seus vínculos, posições e papéis desempenhados e, potencialmente, revisá-los. A expressão-chave aqui é “possibilidade de revisão racional” (*rational revisability*). Isto não significa que Rawls afirme a possibilidade de se conceber um indivíduo simultaneamente dissociado de todo e qualquer vínculo, de todo e qualquer fim. Apenas sugere que somos capazes de nos imaginarmos ocupando diferentes posições, adotando diferentes alianças e de refletir sobre a adequação desses modos de ser com os requisitos de justiça.

Rawls, inclusive, reconhece muito da descrição de Sandel acerca de como as pessoas enxergam sua relação com suas convicções religiosas, morais e filosóficas, seus vínculos afetivos e comunitários, suas lealdades, enfim (RAWLS, 1996, p. 31 [2016, p. 37]), mas acredita que elas sejam apropriadas para a esfera não-estatal (igrejas, associações, escolas, famílias, etc.). Isto porque, se nossa identidade como cidadãos for dependente de alguma doutrina abrangente, então o poder coercitivo do Estado será utilizado de maneira que não é justificável de forma razoável para todos os cidadãos, tornando-se um problema de legitimidade. Veremos mais adiante como esse tema está intimamente relacionado com o tema da neutralidade ou antiperfeccionismo estatal.

Sandel defende que nós não podemos dar um passo atrás e nos enxergar como seres desprovidos dos fins que dão sentido e propósito para nossas vidas. Somos parcialmente *constituídos* por esses fins que não escolhemos, mas nos quais nos encontramos profundamente vinculados, em razão do contexto social que compartilhamos. Dessa forma, somos criaturas que buscamos, não condições de escolhas de quais fins queremos adotar, mas condições de autoconhecimento, de conscientização desses fins constitutivos. Uma política do bem comum, portanto, ao expressar esses fins constitutivos compartilhados, nos permitiria “conhecer um bem em comum que não podemos conhecer sozinhos” (1998, p. 183).

Mas o que é essencial para o liberalismo de Rawls não é que nós não tenhamos nenhum traço constitutivo, mas que possamos nos conceber como seres enraizados em diferentes contextos, adotando diferentes fins. Nenhum papel, característica ou fim compartilhado socialmente está isento de passar pelo crivo da razão e, eventualmente, ser abandonado ou revisado. Para Rawls, em outras palavras, o processo da razão prática é sempre o de comparar um ser enraizado com outro ser enraizado, ainda

que imaginativamente ou em potencial. Ao contrário do que Sandel parece argumentar em certos trechos, é precisamente essa possibilidade de revisão racional que se conforma com nossa autopercepção. De fato, nós nos percebemos como sujeitos enraizados e constituídos por fins que não escolhemos, mas não nos percebemos, em geral, como pessoas presas indefinidamente a esses fins. Nós questionamos, muitas vezes, os valores predominantes em nossa comunidade e o significado dos papéis que desempenhamos. Uma dona de casa Testemunha de Jeová pode, por mais difícil que isso seja, refletir sobre o significado de sua vida, de sua devoção religiosa e dos valores que norteiam sua conduta e, eventualmente, decidir revisá-los. Sabemos o quão raro isso pode acontecer para a maioria de nós, que vivemos irrefletidamente. Mas, se estamos lidando com o nível filosófico, de antropologia filosófica, i.e., de como é nossa autopercepção, então parece que é a visão de Sandel que vai contra ela, não a de Rawls.

Quanto ao argumento de que Rawls seria incapaz de defender suas posições quanto à distribuição de recursos e posições na sociedade em virtude de sua concepção de sujeito - argumento que Sandel extrai do debate Rawls *versus* Nozick -, também se trata de uma leitura equivocada da visão liberal. Segundo Sandel, Rawls nega que as pessoas tenham direito aos resultados que decorrem de seus talentos naturais porque ele rejeita a ideia de que esses mesmos talentos sejam uma parte constitutiva de suas identidades. A forma como o sujeito se relaciona com esses talentos é uma relação de *posse* (os talentos são “meus”, o que quer dizer que posso deixar de tê-los sem que isso interfira no meu “eu”). Mas na verdade, a razão pela qual Rawls nega que tenhamos direito aos frutos do exercício de nossos talentos naturais é que ninguém *merece* seu lugar na loteria natural – eles são arbitrários do ponto de vista moral. Esta visão não entra em conflito com a assunção de que nossos talentos são constitutivos de nossa identidade, apenas afirma que ninguém tem o direito de se beneficiar de traços, características, ou posições sociais – por mais constitutivos que sejam – que lhe foram arbitrariamente concedidos. Sua preocupação, aqui e em toda sua obra, não é com uma antropologia filosófica completa e detalhada, mas apenas com a concepção de uma teoria da justiça que se esforce, ao menos, por anular ou diminuir os efeitos muitas vezes brutais que a loteria natural impõe aos indivíduos.

Dworkin possui uma linha de argumentação parecida no que diz respeito à possibilidade de o indivíduo, por mais apegado que seja a certas convicções ou fins, de

rearranjar sua identidade de modo a conformá-la com um conjunto mais tolerante e que respeite os princípios de justiça¹³.

O trabalho deverá passar por muitas sutilezas do debate que não podem ser endereçadas neste momento, inclusive uma alegada mudança de posicionamento do Rawls de *Teoria da Justiça* para o Rawls de *Liberalismo Político* no tocante à concepção política de sujeito. De todo modo, como afirmei acima, penso que esta é a crítica com menor potencial ofensivo de Sandel frente ao liberalismo igualitário. Se ela for compreendida como uma condição lógica para os demais eixos de crítica, então todo o resto do projeto teórico de Sandel já estaria comprometido. No entanto, acredito que, embora haja, de fato, um encadeamento lógico das ideias, os outros eixos possuem peso independente e podem se sustentar sozinhos, mesmo quando este primeiro for abandonado.

3.2. *A base do liberalismo.*

O liberalismo é uma família de doutrinas filosóficas de longa história e com muitas variantes. Seria ocioso, para os fins deste trabalho, discorrer sobre os muitos significados que o termo “liberalismo” pode assumir. Aqui, liberalismo será entendido como a filosofia política contra a qual Sandel dirige suas críticas, que ele identifica como uma filosofia deontológica, de base kantiana. Já se exclui, portanto, toda a enorme linhagem do liberalismo utilitarista. Mas, mesmo dentre os “seguidores de Kant”, conforme, ainda, Sandel, é possível identificar duas grandes correntes: o libertarianismo e o liberalismo igualitário. Já sinalizei acima que, em diversas passagens, Sandel afirma que, a despeito de suas diferenças políticas, ambos dividem pressupostos suficientes para merecerem as mesmas críticas. Quando ele fala em “liberalismo procedimental”, pura e simplesmente, é possível entender que esse liberalismo deontológico como um todo está sendo atacado. Como, todavia, quando chamado a citar nomes e apresentar um rosto ao seu alvo, Sandel elege Rawls e Dworkin como os representantes maiores dessa filosofia, iremos adotar como “base do liberalismo” os entendimentos teóricos básicos desses dois autores, naquilo que podem ser assemelhados.

Dworkin resume os seguintes três princípios básicos do liberalismo (DWORKIN, 2012):

¹³ Ver interessante discussão sobre a resposta de Dworkin à crítica de Sandel em Stephen Guest, *Ronald Dworkin*, pp. 109ss, em capítulo intitulado “Quatro Concepções de Comunidade”.

- 1) O poder coercitivo do governo é ilegítimo exceto quando age com igual consideração por todos aqueles contra quem seu domínio é exercido. Igual consideração significa que, no campo da ação coercitiva, o destino de cada pessoa conta igualmente.
- 2) O poder coercitivo do governo é ilegítimo quando desrespeita o direito e a responsabilidade de cada indivíduo de decidir, por si mesmo, o que conta como uma vida bem-sucedida ou uma boa vida.

Antes de enunciar o terceiro princípio, Dworkin ressalta que os dois primeiros princípios são condições necessárias para o exercício da *coerção legítima*. Não são, portanto, princípios morais individuais: “Não é exigido de mim, por nenhum código moral, ter igual consideração por seus filhos como tenho pelos meus. E certamente não se exige de mim respeitar sua ideia sobre em que consiste uma vida boa. Em verdade, eu posso ter desprezo por tal visão e tentar dissuadi-lo dela.” (DWORKIN, 2012). Além disso, tais princípios se referem à coerção, não à *persuasão*. “Não se segue desses princípios liberais que o governo não possa endossar valores particulares – que não possa, por exemplo, construir museus e selecionar qual arte será protegida em quais museus. Isso não implica em coerção direta dos indivíduos”. (DWORKIN, 2012).

Por mais simples que pareçam, esses dois princípios terão implicações profundas na análise do presente trabalho, uma vez que grande parte das críticas de Sandel parece ignorar que os compromissos teóricos liberais possuem um escopo muito menos abrangente do que elas nos levam a crer.

O terceiro princípio, Dworkin deixa claro, não é compartilhado por Rawls. Como veremos, Rawls adota um pluralismo dos valores – ideia de que muitos valores são irreduzíveis e, por vezes, inconciliáveis entre si -, o que Dworkin rejeita. Em que medida essa diferença entre os dois autores pode ser relevante na defesa contra as críticas de Sandel, será assunto para aprofundamento posterior. De todo modo, eis o terceiro princípio esposado por Dworkin:

- 3) Ambos os princípios anteriores são imperativos. É verdade que o primeiro princípio – da igual consideração – se relacione à ideia de igualdade e que o segundo princípio – da autonomia individual – se relacione à ideia de liberdade. É verdade também que há uma longa tradição na filosofia moral que afirma que liberdade e igualdade

devam, por vezes, entrar em conflito. Para Dworkin, porém, nenhum desses princípios pode ser comprometido em benefício do outro, porque ambos declaram as condições da dignidade humana – e a dignidade não pode ser comprometida. Como se sabe, Dworkin irá defender a interpretação como método de conciliação dos dois valores.

Para fins desse breve percurso introdutório, os três princípios acima são mais do que suficientes para traçar uma ideia do potencial crítico da obra de Sandel e das possíveis linhas de defesa disponíveis para o liberalismo igualitário de Rawls e Dworkin.

3.3. *A visão liberal de comunidade.*

Vimos que Sandel identifica o liberalismo como uma teoria “atomista” da sociedade, com uma concepção muito fraca de comunidade – como um aglomerado de indivíduos autônomos, independentes e desenraizados. Já teremos superado, neste momento, a crítica de uma concepção equivocada de sujeito, que não é pressuposta na teoria liberal. Agora precisamos compreender a visão liberal de comunidade, tendo em vista os três princípios básicos enunciados acima (ou, pelo menos, os dois primeiros princípios, no caso de Rawls).

Rawls em nenhum momento nega a prioridade da matriz social em relação ao indivíduo, afirmando como um truísmo que “a vida social é uma condição para que desenvolvamos a habilidade de falar e pensar ... Sem dúvida, mesmo os conceitos que usamos para descrever nossos planos e situação, e até para expressar nossas necessidades e propósitos pessoais, frequentemente pressupõem um contexto social...” (RAWLS, 1971, p. 522). Mais do que isso, Rawls reconhece que “o sistema social dá forma às necessidades e aspirações que os seus cidadãos possuem. Ele determina, em parte, o tipo de pessoas que eles querem ser, não menos do que o tipo de pessoas que eles são” (1971, p. 259).

Todavia, afirma Rawls, “a justiça como equidade de fato abandona o ideal de uma comunidade política se por isso se entende uma sociedade política unida (total ou parcialmente) em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente”. Essa concepção “comunitarista” de unidade social é, segundo ele, excluída pelo fato do pluralismo razoável: “não é mais uma possibilidade política para aqueles que aceitam as restrições da liberdade e da tolerância nas instituições democráticas.” (RAWLS, 1996, p. 201). Se as modernas sociedades são caracterizadas pelo fato do pluralismo razoável,

então a concepção de uma comunidade construída em torno de um consenso sobre questões abrangentes só seria possível pelo uso do aparelho coercitivo do Estado em matérias que são da esfera da autonomia dos indivíduos, ferindo os dois princípios liberais que já vimos acima.

Se muito da crítica de Sandel e outros autores comunitaristas gira em torno da ideia de que o liberalismo vê a sociedade como um aglomerado de indivíduos, há uma forma de enxergar a questão que inverte os sinais da equação: seriam, na verdade, os comunitaristas que enxergam os indivíduos como totalmente dependentes do Estado para formarem suas associações. Isto porque o liberalismo, desde seus primórdios, sempre apostou na capacidade dos indivíduos de formarem livremente suas associações sem a interferência do Estado, deixando para que os valores comunais – reconhecidamente necessários – sejam realizados no nível não político:

“A justiça como equidade supõe... que os valores da comunidade não são só essenciais, como também praticáveis, em primeiro lugar, nas diferentes associações, que conduzem seus assuntos internos nos quadros da estrutura básica e, em segundo lugar, naquelas associações que se estendem para além dos limites das sociedades políticas, tais como as igrejas e as sociedades científicas.” (RAWLS, 2016, p. 172, n. 13).

Um dos grandes problemas da crítica de Sandel é a confusão entre o social ou público e o político. Dizer que o Estado não pode agir coercitivamente para impor uma visão de boa vida não significa que os indivíduos não possam se associar livremente e tentar persuadir seus concidadãos a respeito de suas convicções. Sempre quando lemos Sandel, devemos ter em mente perguntas como: “mas o Estado poderia usar da força para impor essa visão?” ou “o Estado poderia criminalizar tal conduta, se a visão prevalecente na sociedade fosse favorável a isso?”.

Veremos que o desacordo entre liberais e comunitaristas em geral, e Sandel em particular, deveria ser entendido não entre aqueles que valorizam o indivíduo e aqueles que valorizam a comunidade, mas entre visões conflitantes de comunidade e dos limites do poder coercitivo do Estado.

3.4. *A neutralidade liberal.*

O tema da comunidade liberal e os princípios básicos do liberalismo traçados acima nos levam diretamente a um ponto crucial deste trabalho que é a neutralidade liberal ou o antiperfeccionismo estatal defendido pelo liberalismo. Veremos

que esse é um dos grandes alvos de Sandel ao longo de toda a sua carreira e sua crítica à falta de cometimento do liberalismo com “as grandes questões que realmente importam” continua vigorosa até os dias de hoje. É isso que o leva a rejeitar uma teoria deontológica de justiça e a buscar em teorias teleológicas como a de Aristóteles uma alternativa para se pensar a justiça e as questões morais em geral.

Por ser o tema nevrálgico de sua obra, receberá um tratamento bem mais minucioso ao longo do trabalho, o que me permite apenas um brevíssimo esboço do argumento a ser seguido.

Como bem aponta Kymlicka, “neutralidade” não é a melhor palavra para descrever o que está em jogo nesse debate, uma vez que o liberalismo igualitário não se baseia em nenhuma ideia de neutralidade moral (2002, p. 217). Muito pelo contrário: é uma teoria profundamente moral, baseada em princípios fundamentais acerca da dignidade da pessoa e da igualdade política entre todos. O liberalismo está tão comprometido com esses valores que acredita ser possível utilizar o poder estatal para impô-los e constrói toda sua estrutura básica institucional com vistas a respeitá-los.

O verdadeiro sentido da neutralidade liberal, portanto, é que o Estado irá fornecer uma moldura de direitos e garantias – os princípios de justiça – dentro dos quais cada cidadão, de acordo com os direitos e responsabilidades que decorrem de sua dignidade enquanto ser autônomo, irá buscar viver sua vida, individual e coletivamente. O liberalismo rejeita a ideia de um *ranking* público de concepções de boa vida – se elas respeitam os princípios de justiça, então não cabe ao Estado interferir. Por isso ser melhor a expressão “antiperfeccionismo estatal”, por deixar mais explícito que o que está em jogo não é uma neutralidade de valores, mas a impossibilidade de o Estado impor uma concepção de perfeição humana através de seu aparato coercitivo.

Além disso, é importante ressaltar que o antiperfeccionismo só se aplica a 1) *ação coercitiva* do Estado, não se aplicando às políticas públicas que não envolvam violação a direitos e garantias individuais fundamentais; 2) *justificação* da ação coercitiva estatal, e não às suas consequências. É natural que, num Estado liberal, diversos modos de vida – sobretudo os claramente antiliberais – terão muito mais dificuldade de sobreviver, em virtude de seu custo social. Além disso, é de se esperar que, numa sociedade livre, certas concepções de boa vida terão mais sucesso que outras. O liberalismo reconhece essa inevitável consequência. Apenas proíbe que a ação coercitiva

do Estado tenha como justificativa a superioridade de uma concepção de boa vida em relação a outra. 3) O antiperfeccionismo se aplica a *concepções de boa vida*, e não a qualquer tipo de valor ou mesmo de virtude. Uma concepção de boa vida é o que o próprio termo afirma: uma concepção daquilo que faz uma vida boa ou significativa. Assim, se o Estado promove um valor ou virtude – digamos, da tolerância – com base na justificativa de que as pessoas tolerantes são melhores que outras, ou que uma vida construída em torno do valor da tolerância vale mais a pena ser vivida do que outra, então claramente está promovendo uma concepção de boa vida – o que é vedado pelos princípios liberais. Mas se o Estado promove esse mesmo valor ou virtude como uma forma de garantir o respeito aos princípios de justiça que formam a estrutura básica da sociedade (ainda que esse valor ou virtude seja, na verdade, um ônus para as pessoas, deixando suas vidas “piores” em certo sentido), então ele não viola a ideia de neutralidade ou antiperfeccionismo.

O próprio Rawls deixa este último ponto bastante claro em uma passagem sobre o papel das virtudes no liberalismo procedimental, distinguindo entre os “republicanos clássicos” e os “humanistas cívicos” (RAWLS, 1988, p. 272). De acordo com os primeiros, “se os cidadãos de uma sociedade democrática devem preservar seus direitos e liberdades básicos..., eles devem ter, num grau suficiente, as virtudes políticas e desejar tomar parte na vida pública”. Essa justificativa para a promoção de certas virtudes cívicas, segundo Rawls, é perfeitamente compatível com o liberalismo procedimental, uma vez que são defendidas como condições para a manutenção da justiça. Já o humanismo cívico defende que as virtudes políticas devem ser promovidas porque nossa “natureza essencial” só é realizada na vida política, considerada como “o *locus* privilegiado da boa vida”. Esta concepção está, segundo Rawls, em gritante oposição ao liberalismo procedimental, uma vez que é defendida com base em uma concepção específica de boa vida, e não com base na justiça.

Novamente, a sugestão comunitarista de que deveríamos abandonar a ideia de um Estado neutro e adotar uma “política do bem comum” é enganadora, uma vez que existe também um “bem comum” na política liberal, bem incorporado nos princípios básicos que vimos acima: uma sociedade que respeite e garanta a dignidade de seus membros, sua capacidade de decidir, sem a coação do Estado, como viver suas vidas e sua liberdade para buscar, individual e coletivamente – e não podemos confundir o coletivo com o estatal – a melhor concepção de boa vida: “Enquanto a justiça como

equidade permite que em uma sociedade bem-organizada os valores da excelência sejam reconhecidos, as perfeições humanas devem ser buscadas dentro dos limites do princípio da livre associação”. Isto porque, vale a pena insistir: “As pessoas não podem utilizar o aparato coercitivo do Estado para obter para si mesmas uma maior liberdade ou parcelas distributivas mais amplas com o fundamento de que suas atividades possuam mais valor intrínseco” (RAWLS, 1971, pp. 328-29).

3.5. *A teoria da justiça liberal (deontologia vs. teleologia).*

Tudo o que foi dito nos serve de base para enfrentar o principal núcleo da obra de Sandel, principalmente na fase atual, que é a ideia de que não é possível discutir assuntos morais sem investigarmos os valores ou virtudes que as práticas em questão promovem, honram ou recompensam (como já ilustrado nos exemplos do aborto e do casamento homoafetivo). A pretensão liberal de neutralidade seria, portanto, contraproducente, porque qualquer posição em discussões como essas irá pressupor – muitas vezes camuflada ou implicitamente – concepções de boa vida cuja utilização no raciocínio moral estaria vedada pelo princípio da neutralidade.

Por isso, Sandel defende a adoção de uma teoria teleológica de justiça, como a de Aristóteles, para quem seria impossível pensar o justo antes de se determinar o *telos*, a finalidade – e, em última análise, o *bem* –, da prática em questão. Contrapor dois sistemas de filosofia tão complexos está além do escopo desta introdução, mas é possível adiantar dois pontos principais que serão abordados nesse capítulo.

O primeiro é que Sandel, ao defender uma teoria aristotélica, não vai muito além de criticar a chamada teoria deontológica de matriz kantiana. Não esclarece quais as consequências de sua proposta para a estrutura de direitos e garantias sem as quais dificilmente conseguimos pensar a democracia hoje. Aristóteles, obviamente, não estava preocupado com isso. Não entendia que todos eram iguais em direitos e deveres na ordem civil, que todos deveriam participar da política ou ter voz nas decisões da *polis*, nem que a minoria deveria ser protegida contra o uso do poder coercitivo pela maioria. Em suma, não podemos encontrar nem uma teoria democrática, nem uma teoria de direitos em Aristóteles. Apelar para a tradição republicana também não ajuda muito. Como veremos, o espectro de virtudes enaltecidas é muito amplo, indo da virilidade, do amor ao poder e à glória, até à modéstia dos costumes e a solidariedade. Quais são os ideais republicanos perdidos na tradição Americana que Sandel deseja ver restaurados e quais suas

implicações na política estatal? O que eles exigiriam dos indivíduos enquanto cidadãos? E que tipo de pessoa essa concepção pressupõe, já que a concepção liberal é inadequada, bem como quais são as dificuldades que ela deverá enfrentar? Tudo isso permanece indeterminado na obra de Sandel, o que é preocupante. Em outras palavras, não sabemos de que maneira Sandel pretende recuperar essa tradição em uma democracia moderna, altamente plural e multicultural.

Minha hipótese é de que Sandel não quer abandonar nem a democracia, nem os direitos, mas defendê-los com argumentos mais “robustos”, menos “neutros”, que engajem os sentimentos morais dos cidadãos, que cultivem as virtudes cívicas – sejam lá quais forem – e tragam de volta ao debate público as “questões que realmente importam”. Este é o segundo ponto. Seu problema é, na verdade, com a neutralidade liberal. Mas, mesmo aqui, penso que seu verdadeiro problema não pode ser a neutralidade liberal em nível teórico que, como vimos, está longe de ser uma neutralidade em termos de relativismo moral ou desprovido de valores, mas com uma constatação em nível sociológico – como se conduzem os debates políticos atualmente – de que as pessoas cada vez mais evitam se pronunciar sobre as questões morais subjacentes aos problemas que envolvem decisões políticas. Se este for mesmo o problema, como penso que é, então resta saber qual a culpa do liberalismo igualitário nesse diagnóstico. Como será discutido à exaustão, autores como Dworkin estão longe de abordarem temas controversos em termos neutros. Muito pelo contrário, encontramos sempre defesas robustas em “questões que realmente importam”. Aqui fica clara a confusão entre uma crítica teórica – dos limites filosóficos do liberalismo, por exemplo – e uma crítica social – como debates públicos são conduzidos, quer por estratégia política ou questões de retórica, isso se puderem de fato ser identificados como “liberais” –, confusão essa que acaba enfraquecendo o potencial crítico da obra de Sandel.

Lidar com o *telos* de uma prática, com seu *point* ou propósito, se aprofundar nos significados que ela assume para os indivíduos e para a sociedade, não é um monopólio de teorias teleológicas. Para Dworkin, a interpretação, que é fundamental e imprescindível na conformação de valores, exige essa investigação, o que nada tem a ver com uma concepção abrangente do que torna uma vida boa ou que valha a pena ser vivida, muito menos com sua imposição pelo aparato coercitivo do Estado.

Feita a análise da crítica de Sandel em termos teóricos ao liberalismo igualitário, resta ainda saber se o liberalismo, a despeito de seus méritos ou

potencialidades enquanto teoria, apresenta os problemas e dificuldades na prática identificados por Sandel.

3.6. *O descontentamento da democracia.*

Como vimos, os problemas que Sandel identifica na democracia liberal – a exigência de neutralidade que “esvazia” a esfera pública de debates mais profundos sobre questões morais – ou são decorrentes de uma leitura equivocada dos reais limites da teoria liberal, ou são exigências do respeito à autonomia e responsabilidade ética – em uma palavra, aos direitos – dos indivíduos, exigências essas sobre as quais Sandel não deixa claro se pretende abandoná-las nem como, se for o caso, irá acomodá-las em uma teoria não liberal. Em termos de filosofia política, portanto, o potencial crítico da obra de Sandel é bastante limitado. Como afirma Jeremy Waldron: “Não deveríamos criticar duramente o liberalismo a menos que estejamos certos de que não há nada a aprender com os aspectos da modernidade que os liberais levaram a sério em seus argumentos. Podemos não querer suas conclusões. Mas devemos considerar como nossas conclusões – ou neste caso, as de Sandel – se saem diante de suas premissas” (WALDRON, 1998, p. 38).

Todavia, o livro *Democracy's Discontent* – e muito da crítica atual de Sandel ao liberalismo – se dá em torno da constatação, pode-se dizer empírica, de que a predominância do liberalismo igualitário como filosofia pública é a responsável pelos descontentamentos que ele aponta. É possível dizer que, para além da crítica filosófica, existe uma crítica social em relação aos efeitos da institucionalização de uma doutrina filosófica na prática democrática. Quaisquer que sejam os potenciais teóricos do liberalismo, o fato é que o “triunfo do liberalismo procedimental” nos Estados Unidos anda de mãos dadas com a crescente apatia dos cidadãos em termos de engajamento cívico e habilidade para lidar com questões morais complexas no debate público. O argumento de Sandel é que existem limites na própria filosofia – em sua concepção de indivíduo, de comunidade e de neutralidade estatal – que se revelam na prática.

Aqui devemos lembrar a constatação de Dworkin: “Se entendermos o liberalismo em termos dos dois princípios [expostos acima], dificilmente podemos dizer com seriedade que alcançamos o liberalismo” (DWORKIN, 2012). Embora fuja ao propósito do presente trabalhar realizar uma investigação aprofundada nesse campo mais sociológico, a verdade parece estar com aqueles que defendem que, se houve o triunfo de

alguma vertente do liberalismo nos Estados Unidos, certamente foi a de um liberalismo de direita – o libertarianismo, talvez – unido a uma série de outras vertentes não liberais também de direita. Trata-se de um país com um dos maiores níveis de desigualdade social entre as democracias avançadas e um dos mais baixos níveis de redistribuição de renda. Muitos autores atribuem isso a uma crença disseminada em uma espécie de “darwinismo social”, onde os mais fortes triunfam graças a sua determinação, garra e esforço, e não possuem nenhum dever de compensar pela fraqueza dos perdedores, o que está em franca oposição aos princípios do liberalismo igualitário¹⁴.

3.7. Conclusão.

De todo o exposto, conclui-se que a obra de Sandel apresenta três defeitos incontornáveis, minando-a enquanto crítica filosófica ao liberalismo igualitário: 1) a leitura equivocada dos autores que ele pretende atacar, nomeadamente, Rawls e Dworkin; 2) a confusão entre ciência política, ou crítica social imanente e filosofia política ou crítica teórica; e 3) a falta de uma teoria dos direitos, que exponha com clareza como se daria a implantação de uma teoria teleológica da justiça em termos de proteção das minorias e de participação democrática, que Sandel expressamente afirma querer fortalecer e não eliminar. Esses defeitos revelam os limites de uma filosofia que se utiliza o tempo todo de grandes categorias generalizadas, sem o refinamento teórico necessário para que haja um diálogo efetivo com seus interlocutores. É assim que, por exemplo, quando Sandel fala em “público”, coloca na mesma categoria tudo aquilo que não é privado, confundindo esferas distintas, do ponto de vista político-filosófico, como “social”, “coletivo”, “público”, “político” e “estatal”, o que traz, como será discutido oportunamente, consequências extremamente importantes.

Ao longo do trabalho, quero apresentar e analisar suficientemente os compromissos teóricos de Rawls e Dworkin para defender que o liberalismo possui as ferramentas necessárias para fomentar uma esfera política engajada, que busca a justiça e a diminuição das desigualdades sociais, ao mesmo tempo em que respeita a esfera de determinação individual de cada cidadão.

Sandel conclui seu livro *Liberalism and the Limits of Justice* dizendo que, quando a política vai bem, podemos conhecer um bem comum que não podemos conhecer

¹⁴ Ver, nesse sentido, o argumento de Will Kymlicka em *Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?* (1998), pp. 144ss.

sozinhos. Mas, dada a diversidade de nossa sociedade – premissa que o liberalismo leva a sério, como disse Waldron -, podemos dizer que a política vai bem precisamente quando não adotamos nenhuma concepção de boa vida que exclua muitos grupos. É verdade que a democracia necessita de cidadãos engajados, dispostos a cultivar virtudes cívicas capazes de criar uma identidade comum e um senso de pertencimento que inspire os potenciais de solidariedade e esforço pelo bem comum. Mas, como bem nota Dworkin, só faz sentido convidar as pessoas para participarem da política (ou só faz sentido para as pessoas aceitarem tal convite) se elas forem tratadas como iguais (DWORKIN, 1983, p. 33). Enquanto Sandel não apresentar, para além de um diagnóstico de frustração, uma teoria do certo e do errado em termos de uso da coerção estatal – uma teoria dos direitos -, ficamos com Dworkin quando diz: “Denunciar a injustiça. Isto é o que a boa cidadania requer” (DWORKIN, 2012).

CONCLUSÃO

Percorremos um extenso território de estudos e debates na filosofia moral e política contemporânea, tendo como guia aquilo que identifiquei como os cinco eixos de críticas presentes na obra de Sandel contra o liberalismo igualitário. Vale a pena retomar, em breves linhas, as conclusões a que chegamos quanto a cada um desses eixos:

1. Teoria do sujeito: Iniciamos com a análise da crítica que atribui ao liberalismo uma concepção equivocada de sujeito, que o apresenta como um indivíduo desenraizado, sem vínculos que necessariamente antecedem o ato de escolha. Vimos como a leitura de Sandel é falha, atribuindo a Rawls uma concepção metafísica, influenciada por Kant, que não corresponde à verdadeira ideia da posição original enquanto simples ferramenta heurística, desenhada de modo a testarmos nossas intuições, excluindo certas considerações e argumentos quando refletimos sobre os arranjos institucionais exigidos pela justiça, buscando as consequências de se tratar as pessoas como iguais e livres. Em suma, a concepção de sujeito que encontramos na teoria rawlsiana é uma concepção *política* de sujeito, isto é, uma concepção de sujeito enquanto *cidadão*. Ela é construída a partir de elementos extraídos da cultura política das democracias constitucionais modernas e se aplica apenas ao contexto da arena política, nada dizendo sobre os indivíduos em seus círculos pessoais e sociais.

2. Problema da comunidade: diretamente ligado ao primeiro eixo de crítica, nesta segunda etapa Sandel atribui ao liberalismo uma teoria “atomista” de comunidade, como um aglomerado de indivíduos autônomos, independentes e desenraizados. Vimos como esse eixo de crítica simplesmente erra o alvo. Em Rawls, encontramos explicitamente a ideia de que o ser humano é um ser social e que sua identidade é fortemente moldada por seus vínculos comunitários. A questão é que Sandel, como muito do debate “liberalismo-comunitarismo”, confunde o âmbito do coletivo, do social, ou seja, daquilo que vai além do individual, com o âmbito do político e, especialmente, da atuação coercitiva estatal. O liberalismo oferece não uma teoria da comunidade em geral, mas uma teoria da justiça que traça limites regulatórios para impedir desvios por parte das diversas “uniões sociais” que formam a vida dos indivíduos em sociedade, desvios esses que podem afetar a distribuição de recursos e oportunidades e infringir os princípios básicos de justiça. Vimos que Rawls parte de um pressuposto que dificilmente poderia ser ignorado por uma teoria da justiça contemporânea: o fato de que as pessoas possuem concepções de vida diferentes e razoáveis. Outro pressuposto básico

é que as pessoas são livres e iguais. Como conciliar esses pressupostos, garantindo que a atuação estatal não irá desrespeitar a dignidade e a integridade ética dos indivíduos? O liberalismo igualitário procura levar a sério as limitações que esses pressupostos acarretam, limitações que, sem dúvida, podem trazer efeitos colaterais indesejados. Mas uma crítica bem sucedida ao liberalismo deve ir além de apontar essas limitações – elas são explicitamente reconhecidas pelos liberais – e mostrar de que modo uma teoria alternativa lidaria com esses mesmos pressupostos de maneira consistente. Devemos, então, deixar de falar em termos de uma oposição entre teorias “individualistas” e teorias “comunitaristas”, e pensar em termos de visões conflitantes de comunidade e dos limites do poder coercitivo do Estado.

3. A teoria da justiça liberal como uma teoria “neutra”: esse é, sem dúvida, o tema nevrálgico da obra de Sandel e, por isso, mereceu um tratamento bem mais demorado neste estudo do que os outros eixos de crítica. Para Sandel, a neutralidade liberal significa ser possível pensar o justo sem qualquer questionamento quanto ao fim, aos valores e propósitos que as práticas em questão promovem ou honram. Em outras palavras, significa um total descolamento entre noções de justiça e noções de bem, tornando a esfera pública “desnuda”, completamente desprovida de argumentos sobre o que “realmente importa” para as pessoas (o que vai levar, na sequência do argumento, ao “descontentamento da democracia”). Vimos, em suma, que “neutralidade” não é a melhor palavra para descrever o que está em jogo na teoria liberal. O liberalismo, afinal, é uma teoria profundamente moral, baseada em princípios fundamentais acerca da dignidade da pessoa e da igualdade política entre todos. Ele está tão comprometido com esses valores que defende ser possível utilizar o poder estatal para impô-los e, assim, constrói toda sua estrutura básica institucional com vistas a respeitá-los. O verdadeiro sentido da neutralidade liberal, portanto, é que o Estado irá fornecer uma moldura de direitos e garantias dentro da qual cada cidadão irá buscar viver sua vida, individual e coletivamente, nas diversas associações – ou uniões sociais – em que sua vida ganha sentido e propósito. Vimos, ainda, que a neutralidade liberal apenas se aplica: i) à ação coercitiva do Estado, e não a toda e qualquer política pública que não envolva violação de direitos e garantias; ii) ao nível da *justificação* da ação coercitiva, e não das consequências; iii) a concepções de boa vida, e não a qualquer tipo de valor ou mesmo de virtude; e iv) a concepções de boa vida que respeitem os princípios de justiça.

4. O liberalismo como uma teoria deontológica: para Sandel, o liberalismo fracassa enquanto teoria também porque acredita ser possível definir o justo sem antes definir o *telos*. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que estudar o *telos* de uma prática, isto é, identificar o seu *point* ou propósito, não é um monopólio das teorias teleológicas. Vimos como, em Dworkin, a interpretação, que é fundamental quando lidamos com conceitos não criteriosais ou naturais – como certamente é o caso da justiça e de tantos outros conceitos morais –, exige precisamente essa investigação. Analisar o *telos* de uma prática, portanto, não deve ser confundido com a construção de uma concepção abrangente sobre o que torna uma vida boa ou que valha a pena ser vivida, muito menos com sua imposição pelo aparato coercitivo do Estado. Em segundo lugar, Sandel, ao defender uma teoria teleológica à maneira de Aristóteles, não vai muito além de criticar o liberalismo enquanto uma teoria deontológica de matriz kantiana. Nunca chega a esclarecer quais seriam as consequências da implementação de um aristotelismo em termos de estrutura de direitos e garantias, sem os quais dificilmente conseguimos pensar a democracia hoje. Quando ele apela para a tradição republicana, continuamos sem saber quais as ideias, dentre um abrangente leque citado por ele (ideais que vão da virilidade, do amor ao poder e à glória, até à modéstia dos costumes e a solidariedade), deveriam ser restaurados e quais suas implicações na política estatal. O que eles exigiriam dos indivíduos enquanto cidadãos? Que tipo de pessoa essa concepção pressupõe, uma vez que a concepção de sujeito liberal é inadequada? Todas essas questões restaram indeterminadas na obra de Sandel.

5. O liberalismo como responsável pelo “descontentamento da democracia”: para Sandel, o liberalismo igualitário constitui a filosofia pública dominante nos Estados Unidos desde a segunda metade do século XX e, graças às suas exigências de neutralidade, teria afastado da esfera pública os debates sobre questões morais e religiosas, esvaziando a política de qualquer significado mais nobre, desengajando os cidadãos e, conseqüentemente, empobrecendo a vida cívica democrática. Todos esses problemas, como vimos, ou são decorrentes de uma compreensão equivocada dos reais limites da teoria liberal, ou são exigências do respeito à autonomia e responsabilidade ética dos indivíduos, exigências essas sobre as quais Sandel não deixa claro se pretende abandoná-las nem como, se for o caso, irá acomodá-las em uma teoria não liberal. Além disso, como bem defendeu Dworkin, se entendermos o liberalismo em termos dos seus princípios básicos (igual consideração de interesses e autonomia ou

integridade ética), então dificilmente podemos dizer que ele seja a filosofia pública dominante em qualquer lugar do mundo.

De todo esse estudo analítico, podemos concluir que o empreendimento de Sandel, enquanto crítica teórica do liberalismo igualitário, fracassa por três razões distintas:

1. Sandel erra enquanto intérprete de Rawls e Dworkin: todo o percurso que percorremos até aqui foi marcado pela constante necessidade de esclarecer de que modo certos conceitos tratados por Sandel possuíam significados ou concepções completamente diversas na obra de Rawls e de Dworkin. Isso se deu com conceitos como os de “sujeito”, de “comunidade”, de “neutralidade”, de “público” – entre outros –, conceitos centrais para a crítica de Sandel. Quando lemos Sandel, sobretudo seus textos mais acadêmicos, voltados para um público especializado, temos a certeza de estarmos diante de estudos bastante cuidadosos, criteriosamente analíticos. É por isso que refutar suas críticas exige um esforço redobrado de leitura das obras que lhe servem de alvo. Todavia, essa refutação não exige nenhuma interpretação original ou inovadora dos textos de Rawls e Dworkin, nenhum alargamento ou extensão dos seus argumentos mais básicos. Tudo o que o presente estudo fez foi confrontar as críticas de Sandel, lidas no conjunto da obra – como um todo coerente, em que cada eixo sustenta e se desenvolve no eixo seguinte – com uma leitura bastante ortodoxa de Rawls e Dworkin, mostrados no sistema de pensamento que construíram partindo de pressupostos claros e de fácil interpretação.

2. Sandel não oferece um modelo alternativo: ao defender que o liberalismo fracassa diante de uma teoria teleológica aristotélica, Sandel precisaria mostrar de que maneira esse modelo alternativo se sairia melhor, enquanto filosofia pública dominante, face aos mesmos desafios e pressupostos fáticos dos quais o liberalismo parte e que leva a sério. Se a justiça é, como o nome do livro de Sandel indica, uma virtude limitada (que não deveria ser a primeira virtude), ela é também, por outro lado, um insuperável limite para a perseguição de outros valores. É dizer que Sandel precisa explicar de que maneira os indivíduos e as comunidades em que vivem poderão viver suas concepções de boa vida de forma que respeite o mesmo direito dos outros cidadãos de viverem suas concepções de boa vida, uma vez que todos são considerados iguais politicamente. Aristóteles obviamente não estava preocupado com a igual consideração dos cidadãos, com a democracia ou com a dignidade, autonomia e

integridade ética dos seres humanos, da forma abrangente como entendemos essas categorias hoje. Resgatar o aristotelismo traz o ônus de explicar como esses pressupostos básicos das democracias modernas serão conciliados, e Sandel até o momento não se desincumbiu dele.

3. Sandel confunde filosofia política e ciência política: vimos como, em diversos momentos, aquilo que é formulado como uma crítica à filosofia política liberal, isto é, ao liberalismo igualitário enquanto formulação teórica, só faz sentido se compreendido como uma crítica à ciência política do liberalismo, ou ao liberalismo enquanto práticas institucionais realizadas, a que Sandel também chama de “filosofia pública dominante”. Além disso, a tese histórica de Sandel – de que o liberalismo de tipo rawlsiano tem sido a filosofia pública dominante desde o século passado – também é equivocada, embora não tenha sido o objeto deste estudo trabalhar com os aspectos sociológicos do liberalismo. Logo, a ideia de que o liberalismo é responsável pelos “descontentamentos da democracia” decorrem não só dessa confusão entre teoria liberal e prática liberal mas, sobretudo, da confusão, em uma mesma categoria, entre o liberalismo igualitário e outras vertentes liberais possivelmente mais prestigiadas na política americana, em especial o liberalismo libertário, que Sandel equipara ao igualitário em muitos momentos, por serem ambos “procedimentais”, “deontológicos”, ou “kantianos”.

As muitas aspas utilizadas até aqui são propositais e revelam os limites de uma teoria que se utiliza o tempo todo de grandes categorias. Refutar Sandel exige um esforço considerável de análise conceitual de uma variada gama de conceitos para destrinchar os argumentos e descobrir suas inconsistências. Exige perceber a amplitude do alvo que ele desenha e como seus oponentes teóricos ocupam apenas pequena parcela dele. Exige, ainda, o mapeamento cuidadoso de uma extensa agenda de estudos na filosofia moral e política contemporânea. Esses são ônus pesados que Sandel impõe ao seu leitor. O problema é que, na leitura fluida e convidativa dos textos de Sandel, é muito fácil passarmos incautos por esses ônus. É dizer que a leitura de Sandel é tanto mais perigosa quanto ela é sedutora.

Sandel é um excelente exemplo de um “modo de fazer” filosofia que tem se tornado bastante comum e conquistado o público leigo nos últimos anos. Espero deixar claro que todo esforço de trazer a filosofia de volta a um lugar de prestígio, convidando as pessoas a pensarem mais e melhor sobre os assuntos que “realmente importam”, é

louvável e deve continuar. Todavia, é preciso tomar cuidado com uma filosofia que se articula através de grandes rótulos e que é bastante prolixa ao criticar, mas extremamente lacônica ao propor alternativas. Digo que Sandel é um excelente modelo desse tipo de “filosofar” porque ele é atual – provavelmente o filósofo vivo mais conhecido -, engajado publicamente e, sobretudo, porque está inserido em grandes debates político-filosóficos desse extenso mapa a que me referi. Assumir o ônus de ler Sandel com as lentes aguçadas, com o olhar crítico e cauteloso, é um exercício ímpar. Ao sermos conduzidos por esse universo de conceitos, concepções, sistemas de pensamento e diálogos de difícil tradução entre autores diversos a que a leitura de Sandel nos obriga, chegamos ao fim com uma visão privilegiada, muito mais clara e consistente, dos verdadeiros termos dos debates e dos reais limites dos conceitos envolvidos. Com sorte, tal exercício nos conferirá uma certa imunidade em relação a propostas teóricas que, comumente, lançam mão de largas generalizações, alvos demasiadamente amplos e interlocuções improváveis.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. 1998 (eds.). *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1958). *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy*, vol. 33, I-19.
- APPLEBY, Joyce. 1985. *Republicanism and Ideology*, in *American Quarterly*, vol. 37, n. 4.
- _____. 1986. *Republicanism in Old and New Contexts*, in *The William and Mary Quarterly*, vol. 43, n.1.
- ARENDT, Hannah. 2006. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, introdução de Jerome Kohn, Nova Iorque: Penguin.
- _____. 1972. *Crisis of the Republic*, Nova Iorque: Harcourt Brace & CO.
- _____. 1998. *The Human Condition*, 1ª edição de 1958, Chicago: University of Chicago Press.
- ARISTÓTELES. 2001. *Política*, São Paulo: Martin Claret.
- _____. 2003. *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Martin Claret.
- BANNING, Lance. 1986. *Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic*, in *William and Mary Quarterly*, vol. 31, n.1.
- BAKER, Edwin. 1989. *Republican Liberalism: Liberal Rights and Republican Politics*, in *Florida Law Review*, vol. 41.
- BAILYN, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge: Harvard University Press.
- BARROS, Alberto R. G. 2011. *10 Lições sobre Bodin*, Petrópolis: Vozes.
- BELL, Daniel. 1997. *Liberal Neutrality and Its Role in American Political Life*, in *The Responsive Community*, primavera.
- BELLAH, Robert N. et al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Nova Iorque: Harper & Row.
- BENTHAM, Jeremy. 1830. *The Rationale of Reward*, 1ª ed., Londres: Robert Heward.
- BERLIN, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1998. *The First and the Last*, in *The New York Review of Books*, vol. XLV, n. 8.
- BIGNOTTO, Newton. 2013. *Matrizes do Republicanismo*, Belo Horizonte: UFMG.
- BLOOM, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Nova Iorque: Simon & Schuster.

- BLUM, Lawrence. (1988). *Moral exemplars: reflections on Schindler, the Trocmes, and others*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, pp. 196-221.b
- BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. 2003. *The Idea of the Republic*, Cambridge: Polity Press.
- BROAD, C.D. (1930). *Five Types of Ethical Theory*, Londres: Routledge.
- BRUGGER, Bill. 1999. *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, New York: Palgrave Macmillan.
- BURTT, Shelley. 1990. *The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue*, in *Polity*, vol. 23, n. 1.
- CARDOSO, Sérgio (Org.). 2004. *Retorno ao Republicanismo*, Belo Horizonte: UFMG.
- CARTER, Ian. 1999. *A Measure of Freedom*, Oxford: OUP.
- CONSTANT, Benjamin. 1985 [1819]. *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, in *Revista Filosofia Política*.
- CHRISTIANO, Thomas; CHRISTMAN, John (eds.). 2009. *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- CHRISTMAN, John; CHRISTIANO, Thomas (eds.). 2009. *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- CROWLEY, Brian. 1987. *The Self, the Individual, and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford: Oxford University Press.
- DAGGER, Richard. 1999. *The Sandelian Republic and the Encumbered Self*, in *The Review of Politics*, 61, no. 2.
- DEVLIN, Patrick. 1987. *The Enforcement of Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- DICKSTEIN, Morris (ed.). 1998. *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke: Duke University Press.
- DIGGINS, John Patrick. 1984. *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest and the Foundations of Liberalism*, Nova Iorque: Harper Collins.
- DONOVAN, James M. 2002. *Rock-Salting the Slippery Slope: Why Same-Sex Marriage is Not a Commitment to Polygamous Marriage*, in *N.Y. L. REV.*, vol. 29.
- DWORKIN, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1985. *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1988. *In Defense of Equality*, in *Social Philosophy and Policy*, vol. I, pp. 24-40.
- _____. 1989. *Liberal Community*, in *California Law Review*, vol. 77, n. 3, pp. 479-504.

- _____. 1996. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, no. 2.
- _____. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2005. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, trad. Jussara Simões.
- _____. 2011. *Justice for Hedgehogs*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2012. *How universal is liberalism*, palestra em memória de Ralf Dahrendorf, New York University, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_G6NVP6Yn0c, último acesso em 19/04/2020.
- EPSTEIN, Richard. 1988. *Modern Republicanism or the Flight from Substance*, in *Yale L. J.*, vol. 97.
- FALLON, Richard. 1989. *What is Republicanism and Is It Worth Reviving?*, in *Harvard Law Review*, vol. 102.
- FAWCETT, Edmund. 2014. *Liberalism: The Life of an Idea*, Princeton University Press.
- FELDMAN, Stephen. 1992. *Republican Revival/Interpretive Turn*, in *Wis. L. Rev.*, 679.
- FINK, Zera S. 1945. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston: Northwestern University Press.
- FLEMING, James; MCCLAIN, Linda. 1998. *In Search of a Substantive Republic*, in *Texas Law Review*, vol. 76.
- FISCHER, George (ed.). 1971. *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*, Oxford: Oxford University Press.
- FREEDEN, Michael. (2015). *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- FREEMAN, Samuel (ed.). 1999. *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (ed.). 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GALLOIS, André. 2016. *The Metaphysics of Identity*, Londres: Routledge.
- GALSTON, William. 1982. *Defending Liberalism*, in *The American Political Science Review*, vol. 76, n. 3.

GARGARELLA, Roberto. 2008. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*, São Paulo: Martins Fontes.

GAUS, Gerald F. (2009). *The Moral Foundations of Liberal Neutrality*, in Thomas Christiano e John Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.

GEORGE, Robert P. (ed). 1996. *Natural Law, Liberalism and Morality: Contemporary Essays*, Oxford: Oxford University Press.

_____. (et al.). 2010. *What is Marriage*, in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 34.

GEY, Steven. 1993. *The Unfortunate Revival of Civic Republicanism*, in *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 141.

GOODIN, Robert. 2003. *Folie Républicaine*, in *Annu. Rev. Polit. Sci.*, vol. 6.

GREEN, T. H. 1892. *Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1874), in *Collected Works*, Londres: Macmillan.

GUEST, Stephen. 1997. *Ronald Dworkin*, 2ª edição, Edimburgo: Edinburgh University Press.

GUICCIARDINI, Francesco. 1965. *Maxims and Reflections (Ricordi)*, Nova Iorque: Harper & Row.

HANKINS, James. 2014. *Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue*, in *Italian Culture*, vol. 32, nº 2.

_____. 2011. *Modern Republicanism and the History of Republics*, in *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, *Convegno internazionale di studi, Mantova, Chiesa di Santa Maria della Vittoria*, Florence: Leo S. Olschki.

HARRIS, H (ed.). 1995. *Identity*, Nova Iorque: Oxford University Press.

HART, H.L.A. [1963] 1987. *Direito, Liberdade, moralidade*, trad. Gerson Pereira dos Santos, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris.

HARTZ, Louis. 1991. *The Liberal Tradition in America*, 2ª edição (1ª edição de 1955), Nova Iorque: Harcourt, Brace & World.

HEGEL, G. W. F. 1996. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. XII, Hamburg: Felix Meiner.

HERZOG, Don. 1986. *Civic Republicanism and Its Critics*, in *Political Theory*, vol. 14, n.3.

_____. 1986. *Some Questions for Republicans*, in *Political Theory*, vol. 14.

HONNETH, Axel. 1995. *The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion Concerning Communitarianism*, New York: State University of New York Press.

HONOHAN, Iseult. 2002. *Civic Republicanism*, London: Routledge.

HULLIUNG, Mark. 1997. *The Use and Abuse of History: Review of Michael Sandel's Democracy Discontent*, in *The Responsive Community*, vol. 7, n.2.

KALYVAS, A; KATZNELSON, Ira. 2008. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel. 1956 [1785] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Nova Iorque: Harper Torchbooks.

_____. 2003 [1787]. *Crítica da Razão Pura*, São Paulo: Martin Claret.

KHALSA, Ruth K. (2005). *Polygamy as a Red Herring in the Same-Sex Marriage Debate*, in *Duke Law Journal*, vol. 54.

KLOPPENBERG, James. 1998. *The Virtues of Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.

KRAMER, Matthew. 2003. *The Quality of Freedom*, Oxford: OUP.

KRAMNICK, Isaac. 1982. *Republican Revisionism Revisited*, 87 *Am. Hist. Rev.* 629.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford: Stanford University Press.

KUPPERMAN, J. (1988). *Character and Ethical Theory*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, pp. 115-25.

KYMLICKA, Will. 1991. *Liberalism, Community, and Culture*, in *Political Theory*, vol. 19, n.1.

_____. 1998. *Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?*, in Anita Allen e Milton Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford: Oxford University Press.

_____. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

LABORDE, Cécile; MAYNOR, John (eds.). 2008. *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell.

LANGLOIS, Anthony. 2007. *Republicanism and Liberalism*, in *Politics*, vol. 27, n.2.

- LISTER, Andrew. 2011. *Public Justification and the Limits of State Action*, in *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 9, pp. 151-175.
- LOCKE, John. [1689] 1956. *A Letter on Toleration*, in (ed.) J. W. Gough, *Second Treatise of Government*, Oxford: Blackwell.
- LOCKE, John. [1690] 1967. *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, John. 2003. *Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration*, editado por Ian Shapiro, New Haven: Yale University Press.
- LONG, A.A. 1995. *Cicero's Politics in De Officiis*, in André Laks, Malcolm Schofield, *Justice and Generosity: Studies in Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, pp. 213-40.
- MACINTYRE, Alasdair. 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3ª edição (1ª edição de 1981), Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MACPHERSON, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press.
- MANG, Franz. 2013. *Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism*, in *Res Publica*, vol. 19, pp. 219-315.
- MAYNOR, John. 2003. *Republicanism in the Modern World*, Oxford: Blackwell.
- _____.; LABORDE, Cécile (eds.). 2008. *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell.
- MULGAN, Richard. 1984. *Liberty in Ancient Greece* in Zbigniew Pelczynski, John Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres: The Athlone Press.
- MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. 1996. *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.
- _____. 2003. *Rawls and Communitarianism*, in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas. 1991. *Equality and Partiality*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- _____. (2006a), *Progressive but Not Liberal*, in *New York Review of Books*, 25 de maio de 2006.
- _____. (2006b). *The Case for Liberalism: An Exchange*, in *New York Review of Books*, 5 de outubro de 2006.
- NEAL, Patrick. (2012). *Rawls, Abortion, and Public Reason*, in *Journal of Church and State*, vol. 56, pp. 323-346.

- NELSON, Eric. 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NEUHAUS, Richard J. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids: Eerdmans.
- NOZICK, Robert. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- OBER, Josiah. 1998. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press.
- OBERDIEK, Hans. 2008. *Republicanism and Political Theory* (review), Notre Dame Philosophical Reviews, Junho/2008.
- OKIN, Susan. 1997. *Democracy's Discontent* (Review), in *Political Theory*, vol. 91, n.2.
- PADGEN, Anthony. 1987. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PANGLE, Thomas. 1992. *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, London: John Hopkins University Press.
- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1995. *The Unimportance of Identity*, in H. Harris (ed.), *Identity*, Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 13-45.
- PATTEN, Alan. 1996. *The Republican Critique of Liberalism*, in *B. J. Pol. S.*, vol. 26.
- PENCE, Greg. 1996. *Virtue Theory*, in Peter Singer (ed.) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1993. *Liberalism and Republicanism*, in *Australian Journal of Political Science*, vol. 28.
- _____. 2015. *The Robust Demands of the Good: Ethics with Attachment, Virtue, and Respect*, Oxford: Oxford University Press.
- PITKIN, Hanna. 1981. *Justice: On Relating Private and Public*, in *Political Theory*, vol. 9, no. 3.
- PLATÃO. 2016. *A República*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- POCOCK, J. G. A. 2016. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Classics Edition (1ª edição de 1975), Princeton: Princeton University Press.
- POWELL, Jefferson. 1988. *Reviving Republicanism*, in *Yale Law Journal*, vol. 97.

PRIESTLEY, Joseph [1796]. 1993. *Political Writings*, N.P. Miller (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

QUILL, Lawrence. 2006. *Liberty After Liberalism: Civic Republicanism in a Global Age*, New York: Palgrave Macmillan.

RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1980. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9, pp. 515-572.

_____. 1982. *Social Unity and Primary Goods*, in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen e Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1985. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3, pp. 223-251.

_____. 1988. *The Priority of Right and Ideas of the Good*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n. 4, pp. 251-276.

_____. 1996. *Political Liberalism*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1ª edição de 1993.

_____. 1999. *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge: Belknap Press.

_____. 2016. *O Liberalismo Político*, São Paulo: Martins Fontes.

RAZ, Joseph. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

REDISH, Martin; LIPPMAN, Gary. 1991. *Freedom of Expression and the Civic Republican Revival in Constitutional Theory: The Ominous Implications*, in *California Law Review*, vol. 79, n. 2.

RODGERS, Daniel. 1992. *Republicanism: The Career of a Concept*, in *The Journal of American History*, vol. 79, n.1.

ROOCHNIK, David. 2011. *Michael Sandel's Neo-Aristotelianism*, in *Boston University Law Review*, vol. 91.

RYAN, Alan. 2012. *The Making of Modern Liberalism*, Princeton: Princeton University Press.

_____. (ed.). 1979. *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press.

SANDEL, Michael J. [1982] 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª edição (1ª edição de 1982), Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (ed.). 1984. *Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press.

- _____. 1989. *Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality*, in *California Law Review*, 77, no. 3, pp. 521-538.
- _____. 1994. *Political Liberalism* (review), in *Harvard Law Review*, vol. 107.
- _____. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1996a. *Easy Virtue*, in *The New Republic*, vol. 2, setembro.
- _____. 1996b. *Judgmental Toleration*, in Robert P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism and Morality: Contemporary Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1997. *Democracy's Discontent*, in *Geo. L. J.*, vol. 85.
- _____. 1998. *The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues*, in *Fordham Law Review*, vol. 66.
- _____. 2005. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2006. *The Case for Liberalism: An Exchange*, in *New York Review of Books*, 5 de outubro.
- _____. 2007. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2009. *Justice: What's The Right Thing To Do?*, Nova Iorque: FSG.
- _____. 2011. *Justice: What's The Right Thing To Do?*, in *Boston University Law Review*, vol. 91.
- _____. 2012. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Nova Iorque: FSG.
- SCANLON, T.M. 2003. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNEEWIND, J. B. 1993. *Classical Republicanism and the History of Ethics*, in *Utilitas*, vol. 5, no. 2.
- SCOTT, Jonathan. 2000. *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHALHOPE, Robert E. 1982. *Republicanism and Early American Historiography*, 39 Wm. & Mary Q, 334.
- _____. 1990. *The Roots of Democracy: American Thought and Culture 1760-1800*, Boston: Twayne Publishers.
- _____. 1992. *Republicanism, Liberalism, and Democracy: Political Culture in the Early Republic*, in *American Antiquarian Society*.

SHAPIRO, Ian. 1990. *J.G.A. Pocock's Republicanism and Political Theory: A Critique and Reinterpretation*, 4 *Critical Review*.

_____. 2016. *Politics Against Domination*, Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1989. *Gross Concepts in Political Argument*, in *Political Theory*, vol. 17, n. 1.

SHER, George. 1997. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

SHERRY, Suzanna. 1990. *Speaking of Virtue: A Republican Approach to University Regulation of Hate Speech*, in *Minn. L. Rev.*, vol. 75.

SINGER, Peter (ed.). (1993). *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.

SILVA, Ricardo. 2015. *Visões da Liberdade: Republicanismo e Liberalismo no Debate Teórico Contemporâneo*, in *Lua Nova*, 94.

SKINNER, Quentin. 1998. *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1983. *Machiavelli on the Maintenance of Liberty*, in *Politics*, 18, pp. 3-15.

_____. 1984. *The Idea of Negative Liberty*, in R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2016. *A Genealogy of Liberty*, palestra proferida em 27 de outubro de 2016 no Stanford Humanities Center.

SOLUM, Lawrence. 2017. *Republican Constitutionalism*, in *Constitutional Commentary*, vol. 32.

SPITZ, Jean-Fabien. 1993. *The Concept of Liberty in "A Theory of Justice" and Its Republican Version*, in *Ratio Juris*, vol. 7, no. 3.

STRASSBERG, Maura I. (1997). *Distinctions of Form or Substance: Monogamy, Polygamy and Same-Sex Marriage*, in *North Carolina Law Review*, vol. 75.

STRAUSS, Leo. 1975. *The Three Waves of Modernity*, in Hilail Gildin (ed.), *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis: Pegasus.

_____. 1953. *Natural Rights and History*, Chicago: University of Chicago Press.

SULLIVAN, William. 1982. *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press.

SUNSTEIN, Cass. 1988. *Beyond the Republican Revival*, in *Yale Law Journal*, vol. 97.

SWIFT, Adam; MULHALL, Stephen. 1996. *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.

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

- TAYLOR, Charles. 1985. *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987. *Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- VALLENTYNE, Peter. 1987. *The Teleological/Deontological Distinction*, in *The Journal of Value Inquiry*, 21:1, p. 21.
- VIROLI, Maurizio. 2002. *Republicanism*, Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux.
- VIROLI, Maurizio; BOBBIO, Norberto. 2003. *The Idea of the Republic*, Cambridge: Polity Press.
- WALDRON, Jeremy. 1998. *Virtue en Masse*, in Anita Allen e Milton Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford: Oxford University Press.
- WALKER, Greg. 2004. *Rawls, Political Liberalism, and the Family*, in *British Journal of American Legal Studies*, vol. 3, pp. 37-70.
- WALL, Steven. 2009. *Perfectionism in Politics: A Defense*, in Thomas Christiano, John Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden: Wiley-Blackwell.
- _____. 2010. *Neutrality for Perfectionists: The Case of Restricted State Neutrality*, in *Ethics*, vol. 120, pp. 232-256.
- WALLACH, John. 2000. *Can Liberalism Be Virtuous?*, in *Polity*, vol. 33, n. 1.
- WALZER, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- _____. 1990. *The communitarian critique of liberalism*, in *Political Theory*, vol. 18.
- WILLIAMS, Bernard. 1995. *Identity and Identities*, in H. Harris (ed.), *Identity*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- WOLF, Susan. (1982). *Moral Saints*, in *Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 419-39.
- WOOD, Gordon. 1969. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- _____. 1990. *Classical Republicanism and the American Revolution*, in *Chicago-Kent Law Review*, vol. 66, n.1.