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.

Catalogação 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, seleto e acolhedor grupo de coorientandos junto à Faculdade de Direito da USP e, em especial, a André Coletto Pedroso Goulart e Ana Luiza de Morais 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.

FAPESP

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 *Liberalism and the Limits of Justice.* 7
   2.2. A aproximação com o republicanismo cívico na década de 1990 e *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy.* 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 cética. 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 *point* 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 *Democracy's Discontent.* 243
6.2.1. Principais episódios. 248
6.2.2. Objeções ao republicanismo abordadas por Sandel. 252
6.3. Discussão crítica de *Democracy's Discontent.* 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 retraçar, 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 libertarianismo[2] 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 Aristóteles[3], os comunitaristas afirmavam que não é possível justificar os arranjos políticos sem referência aos propósitos e fins comunais – 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 papeis que desempenhamos são parcialmente *constitutivos* da pessoa que somos, papeis esses que nos são dados ou configurados pelas comunidades em que habitamos. Mas, se

---

[3] Ver, por exemplo, McIntyre, *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 papeis" (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 índex 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 comunais 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 suprassensível 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 liberal[8]. 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 suplantar: "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 "neorromama" e "neo-

ateniense". A primeira, associada a autores como Quentin Skinner, Philip Pettit, John Maynor e Maurizio Viroli[9], 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 Baron[10].

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-atenineses 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 reivindiquem 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 neorrepublicano. 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 teórico[11].

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. 69[12]). 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 afluente 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 papeis 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 comunais, 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 papeis 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 justiça[13].

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 irredutíveis 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 dais 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 igualitário[14].

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).

– CAPÍTULO 1 –

A CONCEPÇÃO LIBERAL DO SUJEITO: O EU DESENRAIZADO

"No caminho para Damasco, Saulo de Tarso se torna Paulo, o Apóstolo. Não há mudança em nossa identidade pública ou política, nem em nossa identidade pessoal, conforme esse conceito é compreendido por alguns autores na filosofia da mente.[15]*"*

Neste capítulo, irei analisar o primeiro eixo de crítica de Sandel, intimamente ligado à fase comunitarista de sua obra. Trata-se de uma crítica formulada especificamente contra a concepção de sujeito[16] delineada em *A Theory of Justice*, de John Rawls e, embora Sandel nos leve a crer que tal concepção seja decorrente de uma matriz deontológica kantiana da qual compartilham todos os liberais que seguem essa linhagem e que, portanto, sua crítica atingiria a todos, a verdade é que todo o detalhamento de sua exposição é levado a cabo unicamente com base em citações e excertos desta obra seminal de Rawls, não fazendo referência a nenhum outro autor liberal. Por isso, entendo que esta seja uma crítica dirigida a Rawls e não a todo o liberalismo igualitário – não obstante Rawls ser utilizado muitas vezes, por Sandel e outros críticos, como um liberal por antonomásia, algo como uma fotografia, um rosto, colado ao alvo - e, da mesma forma, vou utilizar prioritariamente a obra de Rawls como material de análise. É verdade que Sandel dedica algumas páginas de seu *Liberalism and the Limits of Justice* argumentando que a posição de Dworkin sobre a questão da ação afirmativa decorre de assunções filosóficas muito semelhantes às de Rawls – ambos cometem o mesmo erro no que concerne à relação entre o indivíduo e seus atributos – e, por isso, ao final deste capítulo, algo será dito também com respeito a este autor. Mas, exceção feita a essa pequena discussão sobre a ação afirmativa, pode-se ainda dizer que o objeto de análise de Sandel é Rawls, não Dworkin, e com isso quero justificar a pouca atenção que dou, neste momento, à teoria de Dworkin.

---

[15] John Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in Samuel Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 405-06.

[16] No que segue, utilizarei os termos "sujeito", "indivíduo", "pessoa" e "*self*" de forma intercambiável, porque entendo que as possíveis diferenças que se possam estabelecer entre eles são irrelevantes na presente discussão.

Como já ressaltei na Introdução, acredito que esta seja a crítica menos promissora de Sandel. No entanto, a acusação de que o liberalismo oferece uma concepção de indivíduo "atomizado", "desenraizado", "alienado" etc., não só continua implícita nos demais eixos de crítica de Sandel, como também funciona ainda como uma poderosa ferramenta retórica em muitos textos críticos ao liberalismo para além de Sandel e, embora o movimento comunitarista tenha perdido força na determinação da agenda do debate contemporâneo, as confusões teóricas quanto ao "individualismo" liberal ainda permeiam muito das discussões recentes. Isto é dizer que o presente capítulo transcende a análise do potencial crítico unicamente da obra de Sandel.

Iniciarei realizando um breve mapeamento da teoria de Rawls tal como entendo ser seus principais temas. Isso envolve abordar o escopo de sua teoria da justiça, descrever sua ideia de uma posição original, os dois princípios de justiça dela decorrentes e o método do equilíbrio reflexivo. Será uma exposição breve, pouco aprofundada, porque, a meu ver, é o suficiente para realizar o enfrentamento com as críticas de Sandel, propósito deste capítulo. No tópico seguinte, apresentarei a leitura que Sandel faz da teoria de Rawls em *Liberalism and the Limits of Justice*, mostrando de que modo Rawls estaria comprometido com uma certa metafísica kantiana – e aqui entenderemos melhor porque Sandel considera o liberalismo igualitário como uma linhagem "neokantiana" do liberalismo -, a qual daria origem a uma concepção inaceitável de sujeito. A seguir, discutirei os equívocos da leitura de Sandel e defenderei a concepção liberal de sujeito.

1.1. A teoria da justiça de John Rawls: um breve mapeamento.

Trabalhar com a obra de Rawls por vezes envolve pressupor que o leitor já esteja familiarizado com, pelo menos, seus principais temas. É sempre difícil a tarefa de traçar um ponto de partida expositivo que não seja enfadonho para aqueles que estejam *muito* familiarizados com uma obra tão central à filosofia política contemporânea quanto *A Theory of Justice.* No próximo tópico, portanto, buscarei apresentar alguns contornos de sua teoria da justiça, concentrando-me apenas nos temas que Sandel entende como objetáveis, comprometendo Rawls a uma certa concepção do sujeito. Esse esboço será útil também como pano de fundo para os próximos capítulos, o que justifica duplamente essa pequena digressão antes de adentrarmos especificamente o confronto de ideias dos dois autores.

1.1.1. A justiça e as instituições sociais.

Rawls inicia seu livro descrevendo o papel da justiça na cooperação social. Para ele, a justiça "é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é para os sistemas de pensamento" (1971, p. 3). Uma instituição social injusta deve ser abolida, ainda que seja eficiente e bem organizada. Além disso, toda pessoa possui direitos ancorados na ideia de justiça, os quais não podem ser violados para o benefício de outros membros da sociedade, ou para o bem-estar da sociedade como um todo: "Em uma sociedade justa, as liberdades da igual cidadania são tomadas como certas; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à barganha política ou ao cálculo do interesse social ... Analogamente, uma injustiça é tolerável apenas quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior." (1971, p. 4), o que significa que os interesses do grupo jamais podem servir de justificativa para sacrificar um único direito de um único membro da sociedade. Logo nas primeiras linhas de *TJ*, portanto, já se percebe que todo o empreendimento teórico é no sentido de oferecer uma alternativa às "doutrinas que há muito dominam nossa tradição filosófica" (1971, p. 3) - doutrinas entre as quais, certamente, Rawls inclui o utilitarismo -, e elaborar uma teoria da justiça que possa estabelecer a primazia da justiça sobre outras "virtudes" sociais.

Rawls parte do pressuposto de que a sociedade é uma associação autossuficiente de pessoas que reconhecem, em suas relações, certas regras como vinculantes e tendem a observá-las na maioria dos casos. A sociedade é, portanto, um sistema de cooperação regido por regras, o que não significa que conflitos de interesses não irão surgir. Da mesma forma que a ideia de cooperação implica uma certa identidade de interesses – no mínimo, a vida se torna mais fácil e mais eficiente em grupo do que se todos vivessem isoladamente -, ela também carrega em si o gérmen da discórdia, uma vez que os frutos dessa cooperação devem ser distribuídos e cada indivíduo irá preferir, se possível, uma parcela maior de modo a melhor realizar seus próprios interesses. Para regular esse estado de coisas, estabelecem-se princípios que são considerados justos, ou *fair*, por todos os membros da sociedade:

> "Exige-se um conjunto de princípios para se escolher entre os vários arranjos sociais que determinam tal divisão de vantagens e para se subscrever um acordo quanto às parcelas distributivas apropriadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem uma maneira de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição

> apropriada dos benefícios e ônus da cooperação social." (1971, p. 4).

Já neste momento, Rawls introduz a ideia de uma "sociedade bem ordenada", que é de fundamental importância para se compreender sua teoria. Trata-se de uma sociedade governada por uma concepção pública de justiça, isto é, por princípios de justiça que são aceitos por todos os membros – e cada membro tem como certo que os demais membros também o aceitam -, além de ser cumprida em geral por todas as instituições sociais – o que também é, em geral, reconhecido por todos os membros. Ainda que os indivíduos possuam diferentes objetivos e interesses, eles compartilham da mesma concepção pública de justiça. Isso significa que, embora os indivíduos possam ter concepções próprias do que consiste a justiça, todos irão concordar em que as instituições sociais são justas quando não usam um método arbitrário para discriminar pessoas no momento de atribuir direitos e deveres ou de decidir entre reivindicações conflitantes quanto às vantagens sociais, ainda que a determinação do que conta como "método arbitrário", por exemplo, possa estar aberto à interpretação conforme as concepções particulares de cada um.

1.1.2. Uma teoria da justiça social.

Rawls observa que chamamos muitas coisas de justas e injustas. Não somente leis, instituições e sistemas sociais, mas também ações mais particulares – uma decisão, por exemplo -, pessoas, atitudes etc. A sua teoria, porém, não abordará essas muitas instâncias em que se pode dizer haver justiça ou injustiça. Rawls está preocupado com apenas um caso: a justiça social, cujo objeto primário é a estrutura básica da sociedade, "ou, mais exatamente, a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens da cooperação social" (1971, p. 7). Exemplos dessas instituições sociais são a proteção jurídica da liberdade de expressão e da liberdade de consciência, a propriedade privada, o livre mercado e a família monogâmica. Elas desempenham um papel crucial na determinação do tipo de vida que um indivíduo poderá ter. Isto porque é um fato da vida que os indivíduos nascem em circunstâncias muito diferentes, o que não pode ser atribuído ao seu mérito ou demérito pessoal, mas à loteria natural. E as instituições sociais podem reforçar ou favorecer certos pontos de partida em detrimento de outros, criando desigualdades profundas e pervasivas, que terão efeitos duradouros sobre as vidas das

pessoas. É aqui que entram os princípios de justiça, regulando "a escolha de uma constituição política e os principais elementos do sistema econômico e social" (1971, p. 7).

Rawls, portanto, deixa claro que sua teoria da justiça e, em especial, seus princípios de justiça, não se aplicam necessariamente a outras instâncias, como associações privadas, famílias, contratos e negócios jurídicos do dia-a-dia e relações entre Estados. Aliás, eles não têm a pretensão de se aplicarem nem mesmo a todos os casos em que a estrutura básica da sociedade estiver envolvida: "é suficiente que eles se apliquem aos casos *mais importantes* da justiça social" (1971, p. 9, ênfase adicionada). Outra limitação de sua teoria da justiça é que ela é, "apenas", isso: uma teoria da justiça, e não um ideal social completo. Ela não define as demais virtudes com as quais se pode avaliar uma sociedade. Mas a concepção de justiça é, para Rawls, a parte mais importante de um ideal social, exatamente por seus efeitos profundos e seu impacto no tipo de vida que uma pessoa poderá ter e de escolhas que ela poderá fazer para sua vida. Rawls reconhece que, para se compreender em plenitude uma concepção de justiça, é preciso também compreender o ideal de cooperação social de que ela deriva. "Mas, ao fazê-lo, não podemos perder de vista o papel especial dos princípios de justiça ou do objeto primário ao qual eles se aplicam [a estrutura básica da sociedade]" (1971, pp. 9-10).

Todas essas "limitações" de sua teoria da justiça, seu escopo e objeto, perdem-se, com frequência, nas críticas ao seu projeto. Veremos Sandel, por exemplo, discutir a questão da virtude da justiça em um ambiente familiar, quando argumenta que a justiça não é a virtude primeira, mas apenas uma virtude corretiva, onde virtudes mais nobres como o amor, a fraternidade etc., não floresceram (a ideia, resumidamente, por trás do exemplo da família é que, quando os seus membros invocam demais argumentos de justiça nas suas relações mútuas, algo de profundamente errado pode ser detectado nesse grupo familiar):

> "Se um amigo próximo de longa data repetidamente insiste em calcular e pagar sua parte exata em cada gasto comum que fazemos, ou se se recusa a aceitar qualquer favor ou hospitalidade exceto mediante grande protesto e constrangimento, eu não apenas me sentirei compelido a ser reciprocamente escrupuloso mas, em algum momento, começarei a me perguntar se não compreendi mal nossa relação. As circunstâncias da benevolência, desse modo, terão diminuído, e as circunstâncias da justiça terão crescido. (...) Uma vez que o exercício da justiça em condições inapropriadas traz um declínio geral no caráter

> moral da associação, a justiça, nesse caso, não terá sido uma virtude, mas um vício" (1998, p. 35).

Rawls não teria objeções a isso, a meu ver. Seus princípios de justiça não foram concebidos para as relações de amizade, de consanguinidade, para as associações voluntárias da vida privada e muitas outras relações nas quais os indivíduos se encontram. Por isso a importância de realizarmos essa breve recuperação da teoria rawlsiana, porque muitas críticas, à primeira vista poderosas, se dissolvem quando lemos qual é, na verdade, sua proposta teórica.

1.1.3. A posição original.

A maneira como Rawls pretende conceber os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade é por meio de uma ferramenta heurística que ele chama de posição original. Ele imagina uma situação de igualdade ideal entre pessoas presumidamente livres, racionais e capazes de um senso de justiça. Ali, elas irão definir os termos fundamentais de sua associação, que irão reger todos os demais acordos referentes à sua cooperação social no que diz respeito a essa mesma estrutura básica. A essa forma de buscar os princípios de justiça fundamentais Rawls dá o nome de "justiça como equidade" (*justice as fairness*), não querendo dizer que justiça e equidade sejam a mesma coisa, mas sim transmitir a ideia de que os princípios de justiça são acordados em uma situação inicial que é equitativa (*fair*). Para garantir essa equidade, Rawls supõe que os princípios sejam escolhidos por detrás de um "véu de ignorância":

> "... ninguém sabe seu lugar na sociedade, sua classe ou status social, nem conhece sua sorte na distribuição de bens e habilidades naturais, sua inteligência, força física e coisas semelhantes. Eu devo mesmo presumir que as partes sequer conheçam suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas especiais. (...) Isto assegura que ninguém seja beneficiado ou prejudicado na escolha dos princípios em virtude do resultado da sorte natural ou da contingência das circunstâncias sociais" (1971, p. 12).

As partes não sabem, portanto, se nascerão homens ou mulheres, ricas ou pobres, saudáveis ou doentes, especialmente inteligentes, se farão grandes contribuições para a sociedade ou se serão um fardo. Também não sabem o que considerarão como valioso na vida, seus gostos, preferências, inclinações psicológicas. Se acreditarão em Deus e devotarão suas vidas a uma concepção religiosa ou se sequer terão qualquer forma de espiritualidade como um valor importante em suas vidas. Como todos estão em

situação igual, perfeitamente simétrica, e presumindo, ainda, que sejam "mutuamente desinteressados", isto é, que ninguém tenha preferências externas (ninguém tenha interesse nos interesses dos demais), mas apenas busquem garantir os melhores meios para obter os seus fins, quaisquer que venham a ser, os princípios a que chegarem serão equitativos. Rawls insiste em que não se atribua nenhuma carga moral ou ética a essa última característica. Por "pessoas mutuamente desinteressadas" Rawls não quer dizer pessoas egoístas, que querem tudo só para si e nada para os outros. Isso seria um traço de caráter ou uma concepção ética em si, o que está vedado pelo requisito de igualdade inicial trazido pelo véu de ignorância.

Aqui está a razão para a prioridade dos direitos. Para Rawls, indivíduos colocados em uma situação inicial tal qual a da posição original jamais escolheriam princípios de justiça que maximizassem, por exemplo, o bem-estar da maioria em detrimento de liberdades e bens básicos de alguns, porque eles não sabem em que lado irão estar – se o da maioria beneficiada ou da minoria tornada miserável em virtude desse arranjo. Indivíduos racionais, interessados em promover o seu próprio bem-estar e razoavelmente avessos a grandes riscos – supondo-se ser essa uma característica das pessoas racionais -, escolherão princípios que garantam um ponto de partida igual para todos e uma estrutura básica que permita o florescimento de sua vida, qualquer que seja a concepção de boa vida que ele venha a adotar no mundo real. Nesse sentido, a teoria rawlsiana é deontológica – porque confere, de fato, prioridade à justiça, ao "certo" sobre o "bom" -, mas não num sentido metafísico, como se pode dizer que é a deontologia de Kant (mais será dito a respeito adiante). Aqui já podemos começar a questionar muito do sentido em se chamar autores como Rawls e Dworkin de "neokantianos", porque traçar essa linhagem direta com a teoria de Kant pode ser bastante problemático.

1.1.4. Os dois princípios de justiça.

Quando procuramos uma concepção de justiça que anule as circunstâncias sociais e os talentos e características naturais, arbitrariamente dados aos indivíduos, chegamos, segundo Rawls, a dois princípios de justiça, assim enunciados:

> "1. Cada pessoa tem igual direito a um esquema totalmente adequado de direitos e liberdades básicas iguais, esquema esse que deve ser compatível com um esquema similar para todos.
>
> 2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar atreladas a cargos e

> posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; e, segundo, elas devem existir para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade." (1985, p. 227).

A justificativa para os dois princípios de justiça de Rawls é, portanto, que pessoas racionais, mutuamente desinteressadas, capazes de um senso de justiça e colocadas em uma situação de ignorância quanto às circunstâncias contingentes que perfazem sua personalidade e seu status na vida – colocadas sob o véu da ignorância – escolheriam esses dois princípios. Mulhal and Swift colocam a questão da justificativa nos seguintes termos: "A intuição sendo captada aqui faz uma relação entre equidade e ignorância. Se eu não sei qual dos cinco pedaços do bolo, que eu vou cortar, vai ficar para mim, então faz sentido cortar os pedaços de forma equitativa. De maneira similar, se as pessoas não sabem quem elas serão, então fará sentido para elas escolher princípios equitativos ou justos para regular sua sociedade. (1996, p. 3)".

Vale ressaltar que esses princípios se aplicam apenas à estrutura básica da sociedade. Eles regulam de que forma direitos e deveres serão atribuídos entre os cidadãos e como será realizada a distribuição dos frutos da cooperação social. A primeira parte assegura que cada membro da sociedade possua direitos invioláveis e que todos sejam considerados iguais. Por esses princípios, qualquer tentativa de se comprometer os direitos básicos de um cidadão ou de um grupo em benefício da maioria estará vedada. Na verdade, o princípio veda que os direitos básicos de um cidadão sejam violados ainda que seu próprio bem-estar material venha a ser, com isso, melhorado. Exemplos de direitos assegurados pelo primeiro princípio são o direito ao voto, o direito à livre associação e a liberdade de consciência.

De acordo com o segundo princípio, uma estrutura social poderá ser considerada justa se todos os seus cargos e posições forem abertos a todos os cidadãos, conforme critérios de mérito. Ninguém pode ser impedido de ocupar uma posição por causa de sua origem, condição social etc. O princípio não impede a desigualdade em si. Ela pode ser benéfica para todos os cidadãos ou, pelo menos, para o grupo menos favorecido da sociedade, e é somente nesses casos que ela é permitida.

1.1.5. O equilíbrio reflexivo.

Rawls sugere uma forma de justificar a posição original e as conclusões a que ela leva utilizando-nos do seguinte método. Partimos de juízos sobre a estrutura

básica da sociedade nos quais possuímos firme convicção, após longo exame e relativa confiança de que estão livres de preconceitos e predisposições parciais. Por exemplo, temos confiança ao afirmar que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. Essas convicções funcionarão como pontos fixos provisórios que podemos presumir que qualquer concepção de justiça deva respeitar. Por outro lado, afirma Rawls, temos muito menos confiança quanto à correta distribuição de riqueza e autoridade (1971, p. 20). Aqui, precisamos de uma forma de lidar com nossas dúvidas e Rawls propõe para isso o método do equilíbrio reflexivo:

> "Ao buscarmos a descrição mais favorável da situação inicial, nós trabalhamos a partir dos dois extremos. Começamos descrevendo-a de tal forma que ela represente condições geralmente compartilhadas e preferencialmente fracas. Então, vemos se essas condições são fortes o bastante para dar origem a um conjunto significativo de princípios. Se não, buscamos outras premissas igualmente razoáveis. Mas, se sim, e esses princípios corresponderem às nossas convicções refletidas sobre a justiça, então até aqui tudo bem. Mas, presumivelmente, haverá discrepâncias. Neste caso, nós temos uma escolha. Podemos ou modificar nossa descrição da situação inicial ou revisar nossos juízos, pois mesmo os juízos que tomamos provisoriamente como pontos fixos são passíveis de revisão. Indo para frente e para trás, por vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, por vezes suspendendo nossos juízos e conformando-os aos princípios, eu suponho que eventualmente encontraremos uma descrição final da situação inicial que tanto expresse condições razoáveis quanto dê origem a princípios que correspondam aos nossos juízos refletidos, devidamente aparados e ajustados (1971, p. 20)."

Procurei delinear, nas páginas que se seguiram, o resumo mais breve e substancial da teoria da justiça de Rawls para os fins deste capítulo e dos próximos. Quando houver necessidade de um maior detalhamento, este será feito no contexto próprio. Esse breve esboço, no entanto, já é suficiente para compreender as objeções de Sandel. O autor entende que a teoria de Rawls está comprometida com uma certa concepção do sujeito que, além de antropologicamente equivocada, ainda acarreta sérias consequências para a teoria liberal como um todo. Essa objeção será estudada nos próximos tópicos.

1.2. A leitura que Sandel faz de Rawls.

Para Sandel, o problema da concepção liberal de sujeito está intimamente relacionado com a tentativa, por parte de Rawls, de recuperar uma teoria deontológica kantiana e despi-la de sua carga transcendental. Terei oportunidade de enfrentar o tema da deontologia liberal e analisar até que ponto autores como Rawls e Dworkin podem ser considerados como continuadores de uma linhagem que remonta a Kant no quinto capítulo, quando discutirei a "proposta teleológica" de Sandel. No entanto, os diversos temas e eixos de crítica que examinarei ao longo deste trabalho muitas vezes se interpenetram e impossibilitam o estudo absolutamente separado de cada um. Por isso, será necessário recuperar um pouco do que Sandel entende por deontologia liberal para compreender de que maneira, a seu ver, os erros da concepção rawlsiana de sujeito decorrem de seu "kantianismo", por assim dizer, isto é, de um comprometimento com uma concepção metafísica "transcendental" do sujeito. Esse adiantamento será útil, ademais, para compreendermos os demais eixos de crítica, a serem analisados nos próximos capítulos, com os aprofundamentos e complementações que se fizerem necessários no momento oportuno.

1.2.1. Os fundamentos do liberalismo: Kant versus Mill.

A primazia da justiça, para Rawls, comporta dois sentidos diferentes, embora relacionados. O primeiro sentido é moral, trazendo a ideia de que a justiça é a virtude soberana das instituições políticas, o mais alto bem social, e que funciona como um trunfo. Nem mesmo os mais prementes interesses da maioria podem se sobrepor às demandas da justiça. Nesse primeiro sentido, diz Sandel, as diversas variedades de liberalismo mal se distinguem. Muitos pensadores liberais enfatizaram a importância da justiça e quase que a santidade dos direitos individuais: "John Stuart Mill chamava a justiça 'a parte principal, e incomparavelmente a parte mais sagrada e vinculante, de toda a moral', e John Locke sustentava que os direitos naturais eram mais fortes do que qualquer comunidade poderia superar" (1998, p. 2, citações omitidas). Mas nem Mill nem Locke eram liberais deontológicos. "Pois a ética deontológica completa não é apenas sobre a moral, mas sobre os fundamentos da moral. Ela se refere não só ao peso da lei moral, mas também aos meios de sua derivação, ao que Kant chamaria de seu 'fundamento determinante'" (1998, p. 2, citações omitidas).

Para o liberalismo deontológico, os princípios da justiça não possuem primazia sobre todos os outros porque são considerados moralmente mais importantes, mas porque são derivados de maneira independente de outros princípios e valores, não fazendo uso de nenhuma concepção particular de bem. Ao contrário, são esses princípios de justiça independentemente derivados que oferecerão os limites e restrições aos demais valores e às concepções de boa vida. Somente é aceitável uma concepção que se conforme aos princípios de justiça: "O conceito de bem e mal não é definido antes da lei moral, para a qual aquele serviria de fundamento; ao contrário, o conceito de bem e mal deve ser definido depois e por meio da lei" (Kant, 1788, citado por SANDEL, 1998, p. 2). A virtude da justiça, portanto, não tem a ver com sua função de promover bens humanos ou algum fim considerado importante pela comunidade. Ela é independente de qualquer consideração consequencialista e ainda impõe os parâmetros segundo os quais esses fins podem ser perseguidos.

O primeiro sentido da primazia da justiça se relaciona com o segundo na medida em que ele consiste em uma ética de "primeira ordem", que especifica certos deveres categóricos que recebem precedência a todos os demais deveres. Dessa maneira, o primeiro sentido da primazia da justiça se opõe ao consequencialismo. Já o sentido fundacional que acabamos de ver se opõe à toda ética teleológica, uma vez que proporciona uma forma de justificação dos princípios de justiça que não pressupõe a validade de nenhum propósito humano final – um *telos* – ou de uma concepção de bem ou boa vida. É possível, segundo alguns autores, defender o primeiro sentido sem se comprometer com o segundo. Mill, por exemplo, defendia a primazia moral do princípio de justiça, mas sua ética utilitarista era teleológica, pois visava à maximização da utilidade, entendida como um interesse básico, uma assunção mínima acerca da natureza humana, que possibilita a persecução de todos os demais fins e interesses, considerados igualmente.

Kant, porém, afirma que essa acomodação não é possível. Não se pode defender o primeiro sentido sem defender também o segundo. Isto porque, para Kant, os fundamentos do utilitarismo, dependentes como são de bases empíricas – os interesses humanos são condicionados – não podem assegurar os direitos individuais: "Todos os princípios práticos que pressuponham um objeto (material) da faculdade do desejo como o fundamento determinante da vontade são, sem exceção, empíricos e não podem fornecer leis práticas" (Kant, 1788, citado por SANDEL, 1998, p. 4). Fundamentos de natureza

tão pouco confiável acabam redundando em coerção e injustiça: uma vez que as pessoas possuem concepções diferentes de em que consiste a felicidade, os valores de alguns acabariam sendo impostos a outros. Mill, afirma Sandel, concede verdade a esse argumento, mas entende que isso não mina seu utilitarismo. A justiça não precisa ser um valor tão incondicionalmente privilegiado, uma vez que, para o utilitarismo, o justo é determinado pelo princípio da utilidade, e não o contrário: "A justiça é considerada como a 'parte principal, e incomparavelmente a parte mais sagrada e vinculante, de toda a moral' não por conta de um princípio abstrato, mas porque os requisitos da justiça 'encontram-se no topo da escala social de utilidade'" (1998, p. 3, citações omitidas).

Assim, a primazia da justiça não se deve à sua precedência epistemológica na derivação de princípios, mas à sua importância predominante sobre os demais interesses e fins humanos, ou, em outras palavras, ao serviço essencial que presta à utilidade social. "É importante afirmar que eu renuncio a qualquer vantagem que possa ser emprestada ao meu argumento partindo da ideia de direitos abstratos, como uma coisa independente da utilidade. Eu considero a utilidade como o apelo último em todas as questões éticas" (Mill, 1849, citado por SANDEL, 1998, p. 4). O raciocínio teleológico do utilitarismo de Mill é fácil de ser seguido: quando pensamos em fins humanos, pensamos em quais são as coisas que desejamos, onde residem nossos interesses. A felicidade, para Mill, "é a única coisa desejável como um fim", porque "as pessoas de fato a desejam" (Mill, 1863, citado por SANDEL, 1998, p. 4). E a justiça promove a felicidade, pois é um valor que garante a vida em sociedade, o mínimo de estabilidade e ordem social que permite aos homens buscarem a satisfação de seus demais interesses. Mas, se em um caso particular, 'no qual algum outro dever social seja tão importante de modo a se sobrepor a quaisquer outras máximas da justiça', a felicidade for promovida em detrimento dessas máximas, 'que fundamentos podem haver para se afirmar a primazia da justiça de modo tão absoluto'? (Mill, citado por SANDEL, 1998, p. 5).

Para Kant, o fundamento está no conceito de liberdade, um conceito que prescinde de qualquer base empírica, e é dele que extrairá a lei moral e a primazia da justiça. Em suas relações exteriores com outras pessoas, o homem pode ser tratado como um meio para atingir fins, e.g., como portador de interesses que serão computados em um cálculo utilitarista. Nesse caso, os fins escolhidos pela maioria serão impostos a mim, caso meus interesses se saiam perdedores. Para Kant, o conceito de liberdade implica em que "apenas quando sou governado por princípios que não pressuponham um fim em

particular eu sou livre para perseguir meus próprios fins, consistentes com uma liberdade semelhante para todos" (1998, p. 6). Mas, então, onde poderia ser encontrado esse fundamento para a lei moral, que não pressupõe nenhum fim em particular, nenhuma concepção de bem e que, portanto, respeita a liberdade individual? Kant, em uma passagem lírica, pergunta: "Dever! Que origem haverá digna de ti, e onde encontrar-se-á a raiz de tua nobre descendência que orgulhosamente rejeita qualquer parentesco com as inclinações?" (Kant, 1788, citado por SANDEL, 1998, p. 6).

Sua resposta traz um fecho poderoso à sua visão deontológica: a origem de todo o dever deve estar no sujeito, um ser racional acima de todas as contingências do mundo empírico, do mundo dos sentidos e, portanto, capaz de uma vontade verdadeiramente autônoma, incondicionada pelas inclinações e desejos variáveis de um indivíduo escravo das circunstâncias. Então, da mesma forma como a justiça é anterior às concepções de bem, assim também o sujeito é anterior aos fins que ele escolhe. A falha de outros filósofos de perceber esse paralelismo, afirma Kant, e de buscar como fundamento da lei moral algo que é apenas objeto da vontade, e não seu sujeito, destinava suas teorias a uma inevitável heteronomia.

> "Ao invés disso, eles deveriam ter procurado uma lei que determinasse diretamente a vontade a priori e só então buscado o objeto que lhe fosse adequado. Se assim o tivessem feito, eles teriam chegado à distinção entre um sujeito e um objeto da razão prática, e então a uma base do direito independente de qualquer objeto particular" (1998, p. 7, citações omitidas).

Como podemos defender a existência de um tal sujeito moral, identificável de maneira independente e apriorística em relação aos objetos que persegue, pergunta Sandel, se o argumento para sua existência não é empírico?

1.2.2. O sujeito transcendental.

Kant ofereceu dois argumentos em defesa de sua concepção de sujeito, um argumento epistemológico e outro prático.

O argumento epistemológico relaciona-se aos pressupostos de existência de algum tipo de autoconhecimento. Como seres senscientes, somos constantemente bombardeados por um fluxo de percepções intermediadas pelos nossos sentidos. Respondemos a esses estímulos através dos nossos desejos, impulsos, inclinações e reflexos. Num certo sentido, somos seres condicionados e esse condicionamento implica

um estado sempre contingente, perpetuamente em mutação. Não obstante, apresentamos a capacidade de nos reconhecermos como uma entidade única, com passado, presente e futuro. Embora não esteja mais resfriada, como estava ontem, nem more mais com meus pais, nem deseje a mesma profissão que costumava desejar há anos, *sei* que ainda sou a mesma pessoa que experienciou todos esses estados. Como isso é possível? A introspecção também não é suficiente, pois se eu parar, neste momento, para me perguntar, "quem sou eu?", a resposta variará de acordo com o meu estado de espírito, meu humor, a fase da vida que estou vivendo, ou seja, os muitos condicionamentos externos dados pelo fluxo infindável de percepções e sensações. O próprio reconhecimento de que "meus" humores mudam, de que "minhas" características mais marcantes passam por alterações ao longo dos anos, de que 'meu' corpo não é mais o mesmo da "minha" infância ou adolescência, pressupõe a ideia de um "eu" que possui tudo isso, um eu que confere unidade e identidade ao meu ser, a despeito de toda a mutabilidade. O autoconhecimento pressupõe, portanto, um *sujeito*, uma entidade "lá atrás, anterior a toda experiência particular, que unifica nossas diversas percepções e as reúne em uma única consciência. Ele oferece o princípio de unidade sem o qual nossas autopercepções seriam nada mais do que uma corrente de representações desconectadas e sempre cambiantes, percepções de ninguém" (SANDEL, 1998, p. 8).

Kant reconhece que não podemos verificar a existência desse sujeito empiricamente, mas devemos presumir sua validade se tivermos de dar algum sentido a essa capacidade de autoconhecimento:

> "O pensamento de que estas representações dadas na intuição me pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo. Conquanto não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última. Quer dizer, só porque posso abranger a diversidade dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um "eu" tão multicolor e diversificado quanto tenho representações das quais sou consciente" (KANT, 2003 [1787], p. 125).

Do argumento epistemológico decorre o argumento prático para a prioridade do sujeito em relação aos seus fins. Enquanto *objetos* de experiência, estamos presos ao mundo sensível, o mundo das leis naturais que determinam o movimento de todos os demais objetos, o mundo das relações de causa e efeito e suas regularidades, o mundo, enfim, da perpétua mutabilidade. Enquanto tais, somos governados por todas

essas exterioridades; somos, em uma palavra, heterônomos: “Toda escolha seria heterônoma, governada pela busca de algum fim. Minha vontade jamais poderia ser uma causa primeira, apenas o efeito de alguma causa anterior, o instrumento desse ou daquele impulso ou inclinação” (1998, p. 9). Enquanto *sujeitos* de experiência, porém, habitamos um mundo inteligível, suprassensível, imunes ao fluxo sem fim de percepções e desejos que caracterizam o mundo sensível. Apenas nesse estado somos verdadeiramente autônomos, capazes de agir conforme uma lei que damos a nós mesmos. “Na medida em que pensamos em nós mesmos como livres, não podemos pensar em nós mesmos como seres meramente empíricos” (1998, p. 9).

Aqui podemos entender como, na deontologia kantiana, o sujeito é sempre um fim em si mesmo, nunca um meio para outros fins, pois isso faria dele um objeto e o retiraria desse mundo suprassensível que ele, por um requisito lógico mesmo, deve habitar. A prioridade da justiça, em Kant, se liga de maneira indissolúvel à sua concepção de sujeito, a qual se baseia não apenas em um argumento moral, mas antes de tudo epistemológico. Apenas quando obedecemos a leis que nos damos a nós mesmos enquanto sujeitos autônomos, independentes dos desejos e inclinações por fins que contingentemente possuímos – independentemente, portanto, de concepções teleológicas sobre o ser humano, ou sobre a boa vida – somos verdadeiramente livres. “A sociedade é mais bem organizada quando ela é 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, 1998, p. 9).

Sandel encontra esses mesmos “temas deontológicos” em muitos autores liberais contemporâneos, mas dedica longas páginas de seu *LLJ* para explicar de que maneira Rawls está comprometido com essa mesma linha de raciocínio kantiana, embora pretenda mesclá-la com elementos extraídos do empirismo de Hume, isto é, oferecer, nas palavras de Sandel, uma “deontologia com um cara humeana”.

1.2.3. Rawls: deontologia com uma cara humeana.

Rawls apresenta um projeto de revisão da deontologia kantiana, um projeto que aceita a primazia do justo sobre o bem e do sujeito sobre seus fins. A revisão ocorre em negar que um sujeito só possa ser independente e autônomo se for concebido como um sujeito transcendental, sem qualquer base empírica. “Para desenvolver uma

concepção kantiana de justiça viável, a força e o conteúdo da doutrina de Kant devem ser destacados de seu pano-de-fundo no idealismo transcendental e reformulados dentro dos cânones de um empirismo razoável" (RAWLS [1977, p. 165], citado por SANDEL, 1998, p. 13)[17].

Para Rawls, não está claro como as leis produzidas por um sujeito desencarnado, por assim, dizer, podem ser aplicadas, sem arbitrariedade, a pessoas reais no mundo fenomenal. "A metafísica idealista, a despeito de todas as suas vantagens políticas e morais, cede demais ao transcendente e, ao postular um reino numênico, ganha para a justiça sua primazia ao preço de negar-lhe sua condição humana" (SANDEL, 1998, p. 13).

A proposta de Rawls, então, é de derivar os princípios primeiros da justiça não de um reino transcendental, mas de uma situação hipotética de escolha (a "posição original") desenhada de maneira a produzir resultados próprios para seres humanos reais. Não mais o reino dos fins, como em Kant, mas as circunstâncias ordinárias da justiça, emprestadas de Hume. Rawls chama esse ponto de vista de "perspectiva da eternidade", ou "*sub especie aeternitatis",* que considera a situação "não apenas de todos os pontos de vista sociais, mas também temporais". E continua: "A perspectiva da eternidade não é uma perspectiva de um certo lugar além do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendente; ao contrário, trata-se de uma certa forma de pensar e sentir que pessoas racionais podem adotar dentro do mundo" (RAWLS, 1971, p. 587).

Todo o *LLJ* será dedicado a argumentar que a concepção rawlsiana de uma deontologia com cara humeana ou fracassa enquanto deontologia ou acaba por recriar, na posição original, o mesmo sujeito transcendental que ele buscou descartar da formulação kantiana.

Segundo Sandel, Rawls oferece uma concepção de sujeito muito parecida com a de Kant. Não somos meros receptáculos de desejos, inclinações, atributos e propósitos dados a nós pela troca incessante de *inputs* e *outputs* com a experiência, mas "sempre, irredutivelmente, um agente ativo, dotado de vontade, distinguível do ambiente que me cerca, e capaz de escolher" (1998, p. 19). E, da mesma forma que em Kant, a ideia

[17] Não consta, da bibliografia de *LLJ*, a obra de Rawls a que se refere essa passagem. Não pude encontrá-la, também, em minhas pesquisas. Mantenho, portanto, a citação conforme Sandel, não tendo sido possível averiguar a correção de sua fonte.

mesma de que algo “pertence a mim”, de que os desejos, inclinações, atributos e propósitos são “meus”, pressupõe a existência de um eu anterior. No infinito das possibilidades, mesmo as ações mais impensadas foram escolhidas entre alguns cursos de ação proeminentes. E, para que haja escolha, deve haver um eu capaz de escolher. “Pois o *eu* é anterior aos fins afirmados por ele; mesmo um fim dominante deve ser escolhido dentre numerosas possibilidades” (RAWLS, 1971, p. 560).

Um dos argumentos de Sandel é que, quando se pretende desenhar uma teoria da justiça partindo de uma concepção de sujeito como um ser que escolhe, as decorrências desse ponto de partida são muito claras e facilmente distinguíveis de uma teoria da justiça que tenha como pressuposto um outro tipo de sujeito. Que sujeito seria esse? Sandel já nos antecipa sua concepção de sujeito na seguinte passagem:

> “O tema comum a muito da doutrina liberal clássica que emerge da descrição deontológica da unidade do eu é a noção do sujeito humano como um agente soberano de escolhas, uma criatura cujos fins são escolhidos e não dados, que chega em seus objetos e propósitos por atos de vontade em oposição a, digamos, *atos de cognição*.” (...) “As consequências dessa visão para a política e para a justiça são consideráveis. Tão logo se assume que o homem é por natureza um ser que escolha seus fins ao invés de um ser – como os antigos o concebiam – *que descobre seus fins*, então sua preferência fundamental deve necessariamente ser por condições de escolha ao invés de, digamos, *condições de autoconhecimento*.” (1998, p. 22, ênfase adicionada).

Para Sandel, apesar de Rawls adotar uma concepção kantiana de sujeito, ele pretende extrair da deontologia de Kant sua carga metafísica e situá-la em um “empirismo razoável”. É aqui que entram as *circunstâncias da justiça*, emprestadas do empirismo de Hume. As circunstâncias da justiça são aquelas que tornam necessárias a virtude da justiça. Hume e Rawls veem a sociedade como um esquema de cooperação visando vantagens recíprocas e caracterizado tanto por um conflito quanto por uma convergência de interesses. O conflito ocorre porque cada indivíduo possui seus próprios atributos, desejos, inclinações e concepções de bem e, dada a escassez de recursos do mundo em que habita, nem todos os interesses poderão ser satisfeitos. A convergência se dá porque todos os indivíduos desejam viver em sociedade e obter vantagens desse esquema de cooperação recíproca. Para organizar a distribuição dos recursos, serão necessários princípios que especifiquem a alocação de bens e a imposição de ônus. Essa descrição dos indivíduos como sujeitos que buscam a satisfação de seus próprios interesses e do mundo como o reino das necessidades, ou da escassez de recursos,

compõem, respectivamente, as circunstâncias subjetivas e objetivas da justiça. Eis o resumo apresentado por Rawls:

> "Pode-se dizer, em suma, que as circunstâncias da justiça se verificam sempre que pessoas mutuamente desinteressadas apresentam reivindicações conflitantes com relação à divisão das vantagens sociais sob condições de escassez moderada. Se essas circunstâncias não existissem, não haveria ocasião para a virtude da justiça, tanto quanto na ausência de ameaças de dano à vida e ao corpo não haveria ocasião para a coragem física" (RAWLS, 1971, p. 128).

A prioridade da justiça no esquema humeano de Rawls só existe enquanto as circunstâncias empíricas favorecerem o engajamento da virtude da justiça. "Pela interpretação empirista da posição original, a justiça é primária apenas para aquelas sociedades acometidas por uma discórdia suficiente para fazer da acomodação de interesses e objetivos conflitantes a consideração moral e política mais imperativa". 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). Longe de pensar que a justiça era a virtude soberana, Hume a via como uma virtude corretiva, apropriada apenas em contextos onde virtudes mais nobres, como a solidariedade, não estivessem presentes: "Aumente a um grau suficiente a benevolência dos homens, ou a abundância da natureza, e você tornará a justiça inútil ao oferecer em seu lugar virtudes muito mais nobres e bênçãos mais favoráveis (Hume, 1739, citado por SANDEL, 1998, p. 32). Logo, afirma Sandel, parece improvável que a teoria de Hume pudesse oferecer ferramentas para se advogar a primazia da justiça de maneira tão forte como o quer Rawls.

Percebe-se neste momento que Sandel está apontando para profundas inconsistências em um projeto que pretende unir a deontologia de Kant com o empirismo de Hume. "Dados os pedigrees filosóficos contrastantes dessas duas abordagens, não é de se surpreender que surjam inconsistências". Embora as circunstâncias da justiça tenham sido buscadas em Hume, "a concepção deontológica no coração da teoria de Rawls encontra sua formulação primeira em Kant, cujas epistemologia e ética eram dirigidas em grande medida contra a mesma tradição empirista e utilitarista que Hume representa" (1998, pp. 35-36).

A ideia da posição original era a de oferecer um meio de produzir princípios de justiça que fossem imunes às circunstâncias pessoais e naturais contingentes e, portanto, arbitrárias do ponto de vista moral – o que era a aspiração de Kant – mas sem introduzir na teoria um sujeito que apenas habitava o mundo numênico, um sujeito transcendental sem qualquer relação com o mundo sensível, empírico, onde vivem os seres humanos de verdade. Rawls recorre, então, ao 'empirismo razoável' de Hume no sentido de restringir a descrição das partes na posição original àquelas características mínimas compartilhadas pelos seres humanos e a generalizações inócuas a respeito dos interesses que as pessoas têm enquanto seres dotados de razão e livre-arbítrio, como por exemplo, que todo ser humano é um ser que escolhe seus fins e que valoriza certos bens primários como indispensáveis para a realização desses fins, sejam eles quais forem.

Para Rawls, essas características são tidas como comuns a toda a humanidade e, se são contingentes, é com uma contingência bem diferente que estamos lidando. Isto porque existem certos traços que nos distinguem uns dos outros – atributos físicos, por exemplo, ou concepções de bem – e que, além de serem arbitrariamente dados, afetam diretamente qualquer concepção moral de igualdade que esteja na base de uma teoria da justiça. Outros traços, porém, embora sejam alegadamente também contingentes, não nos diferenciam uns dos outros, pois todos os possuímos – e.g., racionalidade, necessidade de recursos materiais para sobreviver e o próprio instinto de sobrevivência. Não se está erguendo uma teoria da justiça sobre o caos da empiria, mas sobre fatos que, de uma perspectiva realista, podem bem ser considerados como não-contingentes, no sentido de que não são variáveis ao longo da história nem das circunstâncias sociais, mas são generalizações sem as quais nem mesmo faz sentido se falar em ser humano, isto é, que tornam ininteligíveis mesmo quaisquer argumentos sobre a vida humana em sociedade.

Kant argumentaria, no entanto, que "fundar a lei moral sobre preferências e desejos generalizados, não importa quão disseminados entre os seres humanos, seria apenas substituir uma heteronomia estreita por uma mais larga" (1998, p. 39). A isso, Rawls poderia responder que sua posição original é só uma ferramenta heurística, como ainda iremos discutir com mais vagar, e não precisa ser verdadeira em nenhum sentido literal, isto é, não precisa ser confirmada empiricamente. Trata-se apenas de um instrumento teórico que nos ajuda a raciocinar sobre a justiça, colocando em prática o método do equilíbrio reflexivo, central na abordagem de Rawls.

1.2.4. O sujeito desenraizado.

Aceitando provisoriamente essa defesa da posição original e admitindo a correção do método do equilíbrio reflexivo, Sandel propõe olhar para ambas as direções que nos são sugeridas nesse exercício: "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, se o método oferece realmente a simetria que Rawls lhe atribui, então "a posição original deve produzir não apenas uma teoria moral, mas também uma antropologia filosófica" (SANDEL, 1998, p. 48). Em outras palavras, Sandel irá tomar os princípios de justiça como sólidos e inquirir, no sentido contrário, sobre que tipo de sujeito moral corresponde a essa concepção:

> "(…) Presumindo que somos seres capazes de justiça e, mais precisamente, seres para quem a justiça é primária, devemos ser criaturas de um certo tipo, relacionadas às circunstâncias humanas de um certo modo. Então o que deve ser verdadeiro a respeito de um sujeito para quem a justiça é a virtude primeira? E de que modo está a concepção de tal sujeito incorporada na posição original?" (1998, p. 49).

Voltamos, então, ao problema da concepção do sujeito na teoria da justiça de Rawls. Um sujeito que precisa estar de certo modo desconectado das arbitrariedades do mundo real sem ser completamente desencarnado, transcendental. Um sujeito que precisa estar ligado aos seus fins de alguma maneira – afinal, ele não é apenas um sujeito numênico; não é uma criatura de Kant, mas de Hume – mas também precisa estar distanciado desses fins, para preservar sua identidade e unidade, em uma palavra, sua subjetividade. Ele não pode ser nem um sujeito radicalmente situado, na expressão de Sandel, nem um sujeito radicalmente desencarnado. A solução de Rawls, segundo Sandel, e que está implícita na própria arquitetura da posição original, foi conceber o "eu" como um sujeito de possessão, pois por meio da ideia de posse temos um sujeito que se relaciona com o objeto de seus interesses sem se confundir com ele. Quando afirmo que possuo certo interesse, estou afirmando minha relação com ele – ele é *meu* interesse, não *seu* – mas ao mesmo tempo afirmo minha distância dele – ele é *meu*, e não *eu*. Isso quer dizer que, quando perco algo que possuía, seja um bem, um traço de caráter, um interesse, um desejo, ou o que for, eu continuo sendo o mesmo "eu". É a ideia de posse que possibilita preservar a identidade do sujeito em meio às mudanças.

Todavia, a ideia de posse traz consigo o perigo do desapossamento. Este pode acontecer, segundo Sandel, de duas maneiras. O primeiro modo pelo qual eu perco a posse de algo é quando o objeto se distancia tanto de mim que não é mais possível dizer que seja *meu*. O segundo modo ocorre quando o objeto se torna tão importante para mim, tão dominante em meu agir, que já não posso mais definir minha identidade sem ele. Aquilo que era *meu* passa a se confundir com o *eu*, como quando um desejo se torna uma obsessão e dizemos que somos "possuídos" por ela.

O primeiro modo de desapossamento é corrigido por um ato de escolha, um ato de vontade. Eu determino, dentre os objetos que estão distantes de mim, qual deles será *meu* e então o tomo para mim, me relacionando com ele. O segundo modo, porém, não pode ser corrigido da mesma forma. O que se requer é o engajamento de uma faculdade cognitiva, e não volitiva. É preciso que ele reflita sobre si mesmo, sobre o que é constitutivo de sua identidade e o que pode ser desafetado, por assim dizer, sem que isso provoque um senso de descontinuidade do *eu* que costumava ser para o *eu* que se é agora. Todavia, Sandel argumenta que a concepção deontológica de sujeito não dá conta de acomodar esse sentido cognoscente, pois o sujeito moral deve sempre ser capaz de dar um passo atrás com relação aos seus fins e se afirmar como um agente que faz escolhas (*a choosing agent*, na expressão comum em inglês). O problema, segundo Sandel, é que não conseguimos sequer fazer sentido de nossas vidas, nossas alianças e compromissos, e por vezes nossos dilemas morais, sem compreender que parte de nossas relações se dá nesse sentido constitutivo de posse. Que certos fins são dados anteriormente às nossas escolhas e que muito de nossas vidas requer essa capacidade de autorreflexão, de autoconhecimento, que a ideia de um sujeito "desenraizado" preclui. "Dada minha independência dos valores que eu possuo, eu posso sempre me apartar deles; minha identidade pública como uma pessoa moral 'não é afetada por mudanças ao longo do tempo' na minha concepção do bem." Mas, continua Sandel, uma pessoa tão independente assim torna impossível qualquer concepção do bem que exija uma relação de posse no sentido constitutivo. Tal concepção de sujeito:

> "(...) descarta a possibilidade de qualquer vínculo (ou obsessão) capaz de ir além de nossos valores e sentimentos e afetar nossa própria identidade. Ela descarta a possibilidade de uma vida pública na qual, para bem ou para mal, não só os interesses, mas também a identidade dos participantes pudesse estar em jogo. E ela descarta a possibilidade de que propósitos e fins comuns possam inspirar autocompreensões mais ou menos abrangentes de

> modo a definir uma comunidade no sentido constitutivo, uma comunidade que descreve o sujeito e não apenas os objetos das aspirações compartilhadas" (1998, p. 62).

Aqui entra a explicação de Sandel sobre formas "intersubjetivas" e 'intrassubjetivas" de autocompreensão, essencial para entendermos sua concepção de comunidade. Uma concepção intersubjetiva do eu admite que uma adequada descrição do eu pode, às vezes, abarcar mais de um indivíduo, como quando "nós atribuímos responsabilidade ou afirmamos uma obrigação para uma família, uma comunidade, uma classe ou uma nação, e não só a um ser humano em particular" (1998, p. 63). Uma concepção intrassubjetiva, por sua vez, admite que possam existir mais de um "eu" dentro de cada ser humano individual, como quando falamos em "deliberação interior em termos das punções de identidades conflitantes, ou momentos de introspecção em termos de um autoconhecimento ocluído, ou quando nós absolvemos alguém da responsabilidade por crenças heréticas que 'ele' possuía antes de sua conversão religiosa" (1998, p. 63).

Ambas as formas delineadas acima não podem, segundo Sandel, ser acomodadas na teoria de Rawls, uma vez que ela assume de antemão que os indivíduos consistem em um único sistema de desejos e que a sociedade consiste em uma pluralidade de indivíduos dessa natureza. Um senso de comunidade aparece, em sua teoria, como um dos possíveis fins que os indivíduos podem escolher, dentro de um esquema de justiça previamente dado. "Assim como o eu é anterior aos fins por ele afirmados, da mesma forma uma sociedade bem ordenada, definida pela justiça, é anterior aos fins – comunitaristas ou outros – que seus membros possam professar" (1998, p. 64). E todo o argumento 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 intrassubjetivas de *self*) e desenraizado (sem uma concepção intersubjetiva de *self*) que a ética deontológica requer.

Para Sandel, uma das maneiras de revelar como a concepção rawlsiana de *self* é inadequada e leva a consequências profundamente contraintuitivas encontra-se no debate travado entre Rawls e Nozick a respeito das ideias de posse, merecimento e justiça distributiva. Basicamente, pela leitura que Sandel apresenta desse debate, o argumento é que, para Rawls, nossas características e atributos foram arbitrariamente alocadas em nós. Uma empresário bem-sucedido, por exemplo, poderia alegar que trabalhou muito para chegar onde está, mas Rawls responderia que o seu empreendedorismo, sua disciplina e

quaisquer outras qualidades que o tenham possibilitado atingir o sucesso são devidas a fatores contingentes – uma boa família, uma boa educação, oportunidades de trabalho, etc. -, em relação aos quais ele não pode reivindicar qualquer mérito. O princípio da diferença de sua teoria, então, não estaria sujeito às críticas que foram dirigidas contra o utilitarismo – de que se está usando pessoas como meios e não como fins – porque a sociedade bem ordenada de Rawls não está usando as *pessoas* em prol daqueles que estão em pior situação (*worse off*), mas somente suas *posses*, que elas possuem apenas contingentemente. Nozick, porém, argumenta que um indivíduo tão despido assim de coisas que constituem sua identidade – tudo são só posses – acaba sendo exatamente o sujeito transcendental de Kant, totalmente apartado dos humanos reais que somos. E essa concepção de sujeito era precisamente o que Rawls queria evitar. Além disso, do argumento de que meus atributos não são constitutivos de minha pessoa, mas apenas *posses*, para o argumento de que a sociedade tem o direito de usá-los para o bem comum existe um *gap* que não teria sido explicado por Rawls: "A sua colocação na esfera da comunidade seria por acaso menos acidental, menos arbitrária do ponto de vista moral? E, se não for menos arbitrária, por que não os considerar como bens de uso livre, não vinculados de antemão a nenhum sujeito de possessão, quer individual quer social?" (SANDEL, 1998, p. 96).

Sandel, então, passa a analisar com mais vagar a situação da posição original, quem são os sujeitos ali presentes e de que modo a concepção que deles faz Rawls é incoerente com sua descrição do que acontece atrás do véu da ignorância.

1.2.5. O que realmente acontece atrás do véu da ignorância.

Como vimos anteriormente, Rawls concebe a posição original como uma posição de total igualdade entre os participantes. Se as pessoas reais se diferenciam entre si por traços, características e atributos que são produtos do acaso, arbitrários de um ponto de vista moral, então essas diferenças precisam ser anuladas em um experimento mental que vise a produzir princípios de justiça aceitáveis desse mesmo ponto de vista moral. Rawls sugere, para isso, um "véu de ignorância", isto é, um artifício que requeira das pessoas o total desconhecimento desses traços contingentes. Ninguém sabe seu gênero, sua raça, sua posição social, nem mesmo suas aptidões físicas, gostos, inclinações, concepções de mundo e de boa vida. Apenas presume-se que todos temos essas características, mas ignoramos quais sejam, de modo que não escolheríamos princípios que favorecessem um determinado grupo em detrimento de outro em razão de um juízo

enviesado ou preconceituoso. Com o véu da ignorância, pois, nós "anulamos os efeitos de contingências específicas que diferenciam os homens e os tentam a explorar as circunstâncias sociais e naturais em seu próprio benefício." (RAWLS, 1971, p. 136).

Rawls, continua Sandel, afirma explicitamente que, 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. Isto quer dizer que os princípios resultantes não serão justos apenas porque o procedimento "santifica qualquer resultado, mas porque a situação garante um resultado particular" (SANDEL, 1998, p. 127). Não é que o resultado é justo porque a justiça é definida como aquilo que segue determinado procedimento. Ao contrário, o procedimento garante que aquilo que é justo seja obtido, porque apenas princípios justos seriam aceitos por pessoas nessa situação ideal. Aqui Sandel começa a questionar o aspecto alegadamente voluntarista do contrato original. Se cada pessoa é convencida pelos mesmos argumentos, então podemos analisar a escolha do ponto de vista de qualquer pessoa, selecionada aleatoriamente. "Se cada um, após a devida reflexão, prefere uma concepção de justiça a outra, então todos eles a preferem, e um acordo unânime poderá ser alcançado." (RAWLS, 1971, p. 139). Mas, se isto é assim, então é difícil imaginar como um acordo no sentido voluntarista, ou uma barganha, poderia ter lugar nesse esquema. Acordos e barganhas exigem diferenças de interesses, de preferências, ou de poder entre as partes, que fazem concessões mútuas até atingirem um sinalagma aceitável para ambas. Mas a posição original preclui essas diferenças. Então como se dá uma deliberação ali?

Rawls sugere que várias alternativas podem ser propostas às partes antes que elas cheguem ao acordo final. Mas se as partes são igualmente situadas e igualmente racionais, é de se supor que todos as razões que ocorrem a uma das partes ocorram também para todas as demais. No entanto, a própria ideia de deliberação, como a ideia de um contrato, requer diferenças de percepções, de pontos de vista, de razões para agir, entre os debatedores, mas, novamente, a posição original preclui tais diferenças. "Devemos, portanto, assumir que as 'deliberações' das partes procedam em silêncio e levem a uma única concepção com a qual todos concordem unanimemente" (SANDEL, 1998, p. 129).

Mas aqui parece que não há propriamente um acordo com relação a uma proposição, mas uma aceitação de uma proposição. Sandel diferencia duas maneiras pelas quais podemos falar em acordo, ou *agreement*. A primeira envolve uma espécie de

escolha conjunta, como quando duas pessoas deliberam sobre os termos de um contrato. Podemos dizer que elas concordam *com o contrato*, mas apenas de maneira figurativa, pois, na verdade, elas concordam entre si *quanto aos termos do contrato.* A segunda maneira pela qual falamos em acordo, por sua vez, não requer mais do que uma pessoa e não envolve propriamente o exercício da vontade (1998, p. 130). Nesse sentido, concordar com uma proposição significa reconhecer sua validade, o que não é um ato de escolha, mas de cognição, como quando "concordo" que o resultado de um problema complicado de matemática seja "x". Estar de acordo, nesse sentido, "é captar algo que já está lá" (1998, p. 130).

Então vemos que, dadas as condições da posição original com seu véu da ignorância, o que parecia ter começado como uma ética voluntarista, como um ato de escolha e consentimento, acaba por ser traduzido, de maneira coerente, apenas como uma ética de *insight* e autocompreensão. "Na passagem final do livro, a linguagem da escolha e da vontade é substituída por uma linguagem de visão e percepção, a imagem voluntarista de Kant dá lugar à imagem cognitivista de Spinoza." (1998, p. 132).

Para Sandel, então, um estudo em antropologia filosófica[18] nos leva a perceber que a concepção de sujeito de Rawls é incapaz de sustentar sua teoria da justiça. Em primeiro lugar, porque o próprio desenho da posição original requer um sujeito capaz de autorreflexão, de um processo de cognição, que o sujeito "de escolhas" de Rawls não dá conta de ser. Segundo, porque o princípio da diferença extraído dessa situação original requer uma ideia de comunidade que a visão individualista de Rawls também é incapaz de oferecer. Se meus atributos são apenas arbitrária e contingentemente meus, "estão em mim", por assim dizer, o que leva a concluir que a comunidade tem direito a eles? Esse é o argumento tanto do debate entre Rawls e Nozick como das críticas do próprio Sandel aos argumentos em prol da ação afirmativa trazidos por Dworkin. Em linhas gerais, o argumento de Dworkin é de que ninguém pode alegar que seus direitos foram violados por programas de quotas em universidades, por exemplo, porque ninguém tem um direito antecedente a ser admitido. É claro que aquele que preencher os requisitos estabelecidos para admissão deve ser admitido, mas ninguém tem o direito a que certos critérios de admissão, como quociente de inteligência ou bom desempenho em esportes, sejam os

[18] "(...) Devo dizer que a abordagem que tenho em mente é uma antropologia filosófica no sentido mais amplo; filosófica na medida em que se chega a ela de maneira reflexiva, e não por generalização empírica, antropologia na medida em que se refere à natureza do sujeito humano em suas várias formas de identidade possíveis." (SANDEL, 1998, p. 50).

escolhidos pela instituição. Quando não há direitos envolvidos, a universidade pode determinar que as características que melhor se adequem a certas missões institucionais (promover a diversidade, por exemplo), sejam privilegiadas no processo de seleção em detrimento de outras. Sandel defende que, implícito no argumento de Dworkin, está a mesma ideia posta por Rawls de que ninguém merece seus atributos ou características – este é o argumento da arbitrariedade moral – e, sendo assim, a sociedade não está usando o sujeito como meio para um fim – o que seria uma violação à autonomia -, mas apenas suas posses. Mas, continua ele, isto é um *non sequitur*:

> "A arbitrariedade dos bens de um indivíduo confere apenas um argumento contra a proposição de que o indivíduo os possua ou tenha um direito privilegiado aos seus benefícios, e não em favor da proposição de que alguma sociedade em particular os possua ou tenha um direito privilegiado com relação a eles. E, a menos que essa segunda proposição possa ser estabelecida, parece não haver razões para se favorecer uma distribuição utilitarista desses bens ao invés de simplesmente deixá-los onde estão." (1998, p. 141)

Para Sandel, para que esse raciocínio possa ser completo, sem o referido *non sequitur*, é preciso que o indivíduo se relacione com a comunidade de uma maneira constitutiva. Se ele não se enxerga como parte da comunidade ou não concorda com os fins escolhidos por ela – afinal, se ele é um agente de escolhas, nada o obriga a escolher os mesmos fins que a sua comunidade – por que ele estaria disposto a abrir mão de seus atributos em favor dos menos favorecidos? O argumento da arbitrariedade não é suficiente para responder a essa questão, como ficou claro, segundo Sandel, no debate com Nozick. Logo:

> "Como vimos, ambos os argumentos [a noção de bens comuns envolvida no princípio da diferença de Rawls e a ideia de uma comunidade relevante de compartilhamento em Dworkin, na sua defesa da ação afirmativa] parecem requerer para sua realização um sujeito de possessão mais amplo, capaz de reivindicar legitimamente os recursos necessários para seus propósitos sem usar alguns como meios para os fins dos outros e sem colapsar em um sujeito radicalmente situado" (SANDEL, 1998, p. 153).

O que nos leva às conclusões de Sandel quanto à impossibilidade do liberalismo procedimental, ou deontológico, de Rawls de oferecer uma descrição de comunidade capaz de acomodar uma concepção cognitiva – em oposição a uma concepção voluntarista – não só de sujeito como da própria comunidade, tema que será discutido em capítulo próprio.

1.2.6. Conclusão da leitura de Sandel.

Sandel entende que Rawls está comprometido com uma concepção de sujeito que possui a mesma carga metafísica do sujeito transcendental de Kant, a despeito de sua alegada tentativa de retirar essa carga e substitui-la por um empirismo razoável, inspirado em Hume. Em essência, somos seres capazes de escolher e revisar nossos fins. Tal é nossa constituição metafísica. E é o exercício dessa capacidade que, moralmente, é digna de respeito, não o objeto da escolha. Rawls estaria comprometido com essa descrição metafísica do sujeito por conta da forma como ele relaciona o indivíduo e seus fins: o sujeito é sempre anterior aos fins que ele escolhe, significando que "o sujeito, não importa quão firmemente condicionado pelo meio que o cerca, é sempre, irredutivelmente, anterior aos valores e fins e nunca totalmente constituído por eles" (SANDEL, 1998, p. 22). O sujeito rawlsiano seria, portanto, não-contingente, não afetado pela situação em que se encontra e não se relaciona com seus fins de nenhuma maneira mais significativa ou fundamental. A constituição do indivíduo é anterior à sua experiência.

Aplicada à ideia de posição original, afirma Sandel, essa concepção do sujeito revela uma teoria da natureza humana, uma antropologia filosófica. Mesmo em ideias simples contidas na posição original, como a de que os participantes sejam mutuamente desinteressados, Sandel vê uma descrição de Rawls acerca da natureza humana:

> "A presunção de desinteresse mútuo não é uma presunção sobre o que motiva as pessoas, mas uma presunção sobre a natureza dos sujeitos que possuem motivações em geral. Ela se refere à natureza do sujeito (isto é, como ele é constituído e sua posição em relação à sua situação em geral), e não à natureza dos desejos e objetivos do sujeito. Ela se refere ao *sujeito* de interesses e fins, não ao *conteúdo* desses interesses e fins, quaisquer que sejam" (SANDEL, 1998, p. 54).

Assim, a identidade do sujeito (sua constituição metafísica) nunca é afetada pelas circunstâncias contingentes que ele encontra. Para Sandel, o resultado dessa distância entre o sujeito e sua situação "coloca o *self* além do alcance da experiência, o torna invulnerável e fixa sua identidade de uma vez por todas" (1998, p. 62). Nenhuma mudança, por mais drástica, nos planos de vida de uma pessoa perturbaria sua identidade. O indivíduo continuaria o mesmo, uma vez que a resposta à pergunta "quem sou eu?" é dada antes da escolha de seus fins e valores.

Segundo Sandel, a adoção, por parte de Rawls, dessa teoria sobre a natureza humana traz sérias inconsistências ao seu projeto teórico. Quero esquematizar a crítica de Sandel quanto à concepção rawlsiana de sujeito nos seguintes quatro itens, que serão discutidos no próximo tópico:

1) Rawls está comprometido com uma concepção metafísica do sujeito – o sujeito desenraizado;
2) Essa concepção não dá conta de explicar as dimensões intrassubjetivas e intersubjetivas da compreensão do sujeito, sem as quais temos dificuldade em compreender nossa situação no mundo, nossos dilemas morais (como quando estamos "divididos" em mais de uma identidade em nossas lealdades) e nossa relação com a comunidade da qual fazemos parte;
3) O contrato resultante da posição original não é propriamente um contrato – uma barganha de interesses – mas um exercício de autorreflexão, exercício esse que o sujeito desenraizado de Rawls seria incapaz de realizar;
4) O princípio da diferença exige um sujeito que se enxergue intimamente relacionado com os fins de sua comunidade – de que outro modo seria racional entregar os frutos de minhas atividades a um esquema de redistribuição? Mas, para a teoria de Rawls, a identidade do sujeito é dada anteriormente à sua relação com sua comunidade, e os fins desta podem ou não ser escolhidos para serem também os seus fins. Nada o obriga, portanto, a devotar seus recursos a fins que ele não escolheu.

1.3. Discussão crítica.

Feita a breve exposição do projeto de Rawls e da leitura que Sandel faz dele, procurarei endereçar as críticas esquematizadas acima defendendo a ideia de que a concepção de Rawls nada tem a ver com metafísica; que ele não está comprometido com nenhuma visão de sujeito kantiana, transcendental ou desenraizada; que a posição original não passa de um exercício de representação, um artifício para testarmos a fundo nossas convicções acerca da liberdade e da igualdade, refletindo, assim, quais princípios de justiça deveriam governar a estrutura básica de uma sociedade democrática moderna; e que, por fim, o que permite o princípio da diferença não é uma concepção intersubjetiva

ausente na teoria de Rawls, mas, simplesmente, que não merecemos nossas atribuições, pois são arbitrárias do ponto de vista moral e, utilizando-nos do exercício da posição original, chegaríamos à conclusão de que esses dotes arbitrariamente investidos em nós deveriam estar a serviço dos menos favorecidos, pois, sob o véu da ignorância, não sabemos de que lado da loteria estaríamos – se do lado dos vencedores ou dos perdedores.

1.3.1. Justiça como equidade: política, não metafísica.

Rawls, em alguns textos posteriores a *A Theory of Justice*, afirma que teria deixado de enfatizar suficientemente, nesta primeira obra, que a justiça como equidade foi pensada como uma concepção política de justiça[19], especificamente com o fim de ser aplicada à estrutura básica de uma democracia constitucional moderna. Isto quer dizer que sua teoria não pretendia ser a "aplicação de uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade, como se essa estrutura fosse simplesmente outro caso ao qual aquela concepção moral geral se aplica" (RAWLS, 1985, p. 225). O utilitarismo seria um exemplo conhecido de uma concepção moral geral desse tipo, uma vez que seus princípios se destinam a todos os objetos da filosofia moral, desde à ação individual até a relação entre Estados, passando, obviamente, por sua teoria da justiça.

Rawls entende que vivemos, desde a Reforma Protestante, em um período marcado por divisões sociais profundas em questões morais fundamentais, o que torna "difícil, se não impossível, encontrar qualquer base para o acordo político" (1985, p. 226). A tarefa primordial da filosofia política em uma sociedade democrática moderna é, portanto, se concentrar nessas questões e avaliar até que ponto uma base de acordo pode ser encontrada para que uma solução pacífica a essas questões possa ser estabelecida publicamente. "Ou, se essas questões não puderem ser totalmente resolvidas, como pode perfeitamente ser o caso, talvez a divergência de opiniões possa ser restringida suficientemente, de modo que a cooperação política em uma base de respeito mútuo ainda possa ser mantida" (1985, p. 226).

---

[19] Alguns estudiosos defendem que Rawls teria mudado de posição em textos posteriores, abandonando uma teoria abrangente de justiça e adotando uma teoria política. Rawls, porém, entende que, embora tenha de fato mudado algumas de suas posições e dado novas formulações, sobretudo em *Liberalismo Político*, a ideia de que sua teoria da justiça é uma concepção política, concebida para se aplicar apenas à estrutura básica de uma democracia constitucional, já estava presente desde *A Theory of Justice*. Irei adotar esse entendimento, porque acredito que as críticas comunitaristas em geral, e a de Sandel em especial, já podem ser respondidas com materiais encontrados em *TJ* e em textos anteriores a *LP*. Ver, especialmente,
John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in *Journal of Philosophy*, 77, 1980; e *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, ambos republicados em Samuel Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Para conseguir esse intento, Rawls sugere que partamos de intuições fortemente compartilhadas nas sociedades democráticas constitucionais, começando por presunções bem gerais e quase triviais, de tão incontroversas, até chegar, quando preciso, em presunções mais particulares. Para Rawls, a ideia intuitiva mais básica para a justiça como equidade (*"the overarching fundamental idea"*), com a qual outras ideias intuitivas básicas serão conectadas, é a de sociedade como "um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais" (1985, p. 231). Ela é a ideia fundamental e o ponto de partida de sua teoria porque, segundo ele, é uma ideia implícita na cultura pública de uma sociedade democrática. Nós efetivamente enxergamos a sociedade dessa forma. Não a vemos como "uma ordem natural fixa, ou como uma hierarquia institucional justificada por valores religiosos ou aristocráticos" (1985, p. 231). Isso não significa que nossa moral pessoal, nossas relações privadas em associações, igrejas ou doutrinas filosóficas adotem essa mesma visão relacional. Podemos perfeitamente entender que nossa religião, por exemplo, possua um chefe espiritual que seja escolhido de maneira não democrática, ou que a relação entre pais e filhos deva respeitar critérios fixos de hierarquia e disciplina. Mas não pensamos assim da sociedade como um todo, pelo menos não em uma democracia constitucional moderna. Esse é um ponto de partida, portanto, muito básico e incontroverso, que Rawls pretende extrair de nossa cultura e não de qualquer teoria moral abrangente.

Tudo isso para dizer que a concepção de pessoa adotada pela justiça como equidade segue esse mesmo método. É claro que sua concepção de pessoas como livres, iguais e capazes de um senso de justiça e de formar e perseguir suas concepções de bem é uma concepção moral. Todavia, defende Rawls, é ela também uma intuição básica fundamental, amplamente compartilhada na cultura pública de uma sociedade democrática (1985, pp. 233-34):

> "Desde os tempos gregos, tanto na filosofia quanto no direito, o conceito de pessoa tem sido entendido como o conceito de alguém que pode participar ou desempenhar um papel na vida social e, portanto, exercitar e respeitar seus vários direitos e deveres. Então, nós dizemos que uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro totalmente cooperador da sociedade ao longo de toda uma vida."

E, como seu ponto de partida não é a cultura política ocidental como um todo mas, especificamente, a tradição do pensamento democrático, Rawls afirma que a ideia de cidadão como pessoas livres e iguais também é uma intuição básica: "em virtude

daquilo que podemos chamar de seus poderes morais, e dos poderes da razão, pensamento e julgamento conectados àqueles, dizemos que as pessoas são livres. E em virtude de possuírem esses poderes ao ponto de serem membros cooperadores da sociedade, dizemos que as pessoas são iguais" (1985, p. 233).

Partindo dessas ideias intuitivas muito básicas e incontroversas em nossa sociedade, Rawls pretende conceber uma teoria da justiça de escopo bastante limitado, que se aplique apenas à estrutura básica da sociedade e que possa oferecer princípios que garantam, no mínimo, a continuidade de um esquema básico de cooperação mútua. É, segundo ele, tudo o que podemos esperar da filosofia política em tempos de diversidade ideológica, religiosa e cultural.

Se as pessoas são consideradas livres e iguais, o próximo passo é assumir que elas devem concordar com os termos em que se dará a cooperação mútua. É preciso que elas concordem, pelo menos, com os princípios que regerão a estrutura básica da sociedade. Ora, também temos, em nossa cultura política, intuições muito fortes sobre o que consideramos como um acordo justo ou equitativo. Em primeiro lugar, não pode haver qualquer tipo de coerção ou uso de força, fraude, engodo etc., porque isso excluiria o aspecto da liberdade do acordo. Além disso, o acordo deve ser realizado sob condições que garantam a igualdade das partes. Isso exclui qualquer circunstância que possa dar a uma parte maior poder de barganha, como por exemplo possuindo informações privilegiadas, que a outra parte desconhece. Novamente, Rawls está aqui trabalhando com um material amplamente disponível em nossa cultura, com intuições básicas e, segundo ele, mais ou menos incontroversas, sobre o que significa entrar em um acordo justo entre pessoas iguais e livres. Acontece que, numa situação contratual ordinária, as partes já contam com uma estrutura de direitos e garantias, com uma série de "instituições de fundo", fornecidas pela estrutura básica da sociedade. Uma concepção de justiça que pretenda fazer uso de uma doutrina do contrato social precisa aplicar essas mesmas intuições ao próprio pano de fundo em que o contrato será celebrado:

> "A dificuldade é esta: precisamos encontrar algum ponto de vista, distanciado e não distorcido pelas características e circunstâncias particulares desse pano de fundo abrangente, através do qual um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais possa ser alcançado. A posição original, com a característica que chamei de 'véu da ignorância' é este ponto de vista." (1985, p. 235).

Fica claro de todo o exposto que, para Rawls, a posição original é nada mais, nada menos do que um "dispositivo de representação"[20], por meio do qual testamos nossas intuições e os princípios a que chegaríamos se estivéssemos de fato nessa situação. Rawls está ciente de que tal método pode parecer muito abstrato e, portanto, sujeito a muitos mal-entendidos. Especialmente no que concerne nosso objeto de estudo neste capítulo, a descrição das partes na situação original "pode parecer pressupor alguma concepção metafísica da pessoa", como, por exemplo, "que a natureza essencial das pessoas é independente e anterior aos seus atributos contingentes, incluídos seus objetivos finais e vínculos e, de fato, seu caráter como um todo" (1985, p. 238). Mas, continua Rawls, "esta é uma ilusão causada pelo fato de não se enxergar a posição original como um dispositivo de representação" (*ibidem*).

A posição original e as assunções que fazemos nela não possuem nenhuma implicação metafísica acerca da natureza do sujeito. Não afirma nem pressupõe que o eu seja ontologicamente anterior a todas as informações, características, traços de caráter, circunstâncias pessoais etc., que as pessoas de fato possuem, mas que são impedidas de levar em consideração quando realizam esse "experimento mental" buscando princípios de justiça não distorcidos por fatores contingentes. Qualquer um de nós pode levar a cabo esse experimento. Se quisermos avaliar, por exemplo, se determinado princípio é justo, podemos imaginar as muitas posições em que poderíamos nos encontrar, caso a loteria natural nos tivesse favorecido ou desfavorecido de certa forma, além de avaliar quais considerações ou razões poderiam ser adequadamente invocadas:

> "Quando, desta forma, nós simulamos estar nessa posição, nosso raciocínio não nos compromete a uma doutrina metafísica sore a natureza do sujeito, tanto quanto jogar um jogo como Banco Imobiliário não nos compromete com acreditar que sejamos proprietários engajados em uma rivalidade desesperada, em que o vencedor leva tudo." (1985, p. 239).

Garante-se o respeito à igualdade quando se nega aos indivíduos a possibilidade de invocar qualquer raciocínio que faça uso de desigualdades moralmente arbitrárias resultantes da loteria natural ou social. E garante-se o respeito à liberdade quando se nega aos indivíduos a possibilidade de invocar qualquer raciocínio baseado em concepções particulares de boa vida, fazendo com que eles partam de uma capacidade

[20] "... from what we have just said it is clear that the original position is to be seen as a device of representation and hence any agreement reached by the parties must be regarded as both hypothetical and nonhistorical." (1985, p. 236).

muito mais genérica e compartilhada de formar, perseguir e revisar tais concepções, quaisquer sejam elas. Como afirmam Mulhall e Swift, "o que é importante a respeito das pessoas, do ponto de vista da justiça, é sua capacidade de refletir sobre os vínculos que elas possam ter e revisá-los. Pode-se defender isso sem sustentar que as pessoas possam se destacar de todos os seus fins ao mesmo tempo" (MULHALL E SWIFT, 2003, p. 465). A ideia é a de utilizar o dispositivo de representação da posição original não para imaginar que eu não tenha nenhum vínculo, traço, característica ou concepção de boa vida (que eu seja, isto é, um sujeito totalmente desenraizado, o que seria antropologicamente impossível), mas que eu pudesse tê-los diferentes dos que eu possuo atualmente, na minha vida real: "o processo da razão prática é sempre o de comparar um sujeito potencialmente 'enraizado' com outro sujeito potencialmente 'enraizado'" (KYMLICKA, 2002, p. 225)[21].

É dizer que, ao raciocinar sobre a justiça, não posso partir da premissa que eu seja uma mulher – e se eu fosse homem? -, ou de classe média – e se eu tivesse nascido em situação de pobreza extrema? -, seguidora de tal ou qual religião – e se eu não acreditasse nela? -, e assim por diante. Para Rawls, esse é um exercício exigido pela pluralidade de valores e pontos de vista existente nas sociedades democráticas modernas, valores muitas vezes incomensuráveis entre si, adotados por pessoas igualmente razoáveis. Raciocinar sobre a justiça permitindo que todas essas características contingentes sejam levadas em conta é permitir que minha concepção de boa vida, meus valores e meu ponto de vista sejam de certa forma impostos aos demais cidadãos, o que mina a possibilidade de um acordo sobre os princípios de justiça que regem a estrutura básica da sociedade. Sem acordo, não há falar em cooperação mútua, mas em coerção, o que traz um sério problema em termos de legitimidade, lembrando que estamos partindo

---

[21] A passage complete é bastante instrutiva: "*What is central to the liberal view is not that we can perceive a self prior to its ends, but that we understand ourselves to be prior to our ends in the sense that no end or goal is exempt from possible re-examination. For re-examination to be meaningfully conducted, I must be able to see my self encumbered with different motivations from those I now have, in order that I have some reason to choose one over another as more valuable for me. My self is, in this sense, perceived prior to its ends, i.e., I can always envisage my self without its* present *ends. But this does not require that I can ever perceive a self unencumbered by any ends – the process of practical reasoning is always one of comparing one 'encumbered' potential self with another 'encumbered' potential self*." Ronald Dworkin apresenta o mesmo raciocínio: "A fenomenologia em que se fundamenta esse argumento parece equivocada, ou pelo menos exagerada. Não há dúvida de que é impossível destacar-se de todas as associações e ligações ao pensar em que tipo de vida levar. Ninguém consegue pensar de maneira inteligível sobre tal questão enquanto prescinde de todos os aspectos do contexto em que vive. Assim, ninguém pode se questionar integralmente de uma vez só. Mas não se conclui que para cada pessoa exista alguma conexão ou associação tão fundamental que não possa ser destacada para inspeção, enquanto as outras permanecem em seus lugares.". In *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, trad. Jussara Simões, 2005, p. 306.

do pressuposto de que buscamos uma teoria da justiça para uma sociedade democrática constitucional, e não para uma sociedade autoritária, aristocrática ou qualquer que seja sua configuração.

1.3.2. Revisão racional.

Alguém poderá objetar, no entanto, que há na crítica de Sandel algo além do argumento sobre nossa autopercepção. Pode ser que Sandel esteja afirmando que não somos capazes de realizar esse experimento mental, porque não conseguimos nos desvincular de nossos traços constitutivos e raciocinar sobre a justiça abstraindo-nos deles. Se sou um crente fervoroso em Deus, por exemplo, não consigo honestamente imaginar que poderia não acreditar mais em Deus e que esse meu agnosticismo seja uma posição igualmente legítima. Se sou uma dona de casa, posso avaliar o que significa ser uma dona de casa na sociedade em que vivo – esse seria o processo de autoconhecimento a que se refere Sandel – mas não poderia imaginar como seria não ser uma dona de casa, porque essa imaginação pressuporia um "eu" atrás de meus fins e valores constitutivos, o que é, segundo Sandel, antropologicamente errado. Aqui entra em questão uma intuição básica que faz parte da teoria de Rawls, que é a capacidade de revisão racional (*rational revisability*). Para ele, "os cidadãos podem ter, e normalmente têm em dado momento, afeições, devoções e lealdades dos quais, acreditam eles, não se afastariam – na verdade, não conseguiriam ou não deveriam se afastar – e avaliariam objetivamente do ponto de vista de seu bem puramente racional" (1985, p. 241). É possível que eles considerem "impensável enxergar a si mesmos separados de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certos vínculos e lealdades duradouros" (*ibidem*). Tudo isso Rawls reconhece como verdadeiro na "antropologia filosófica" apresentada por Sandel.

Mas Rawls defende, consoante a intuição básica a respeito de nossa capacidade de revisão racional, que nossas concepções de bem podem mudar ao longo do tempo – e frequentemente o fazem -, às vezes de forma gradual e lenta, às vezes de forma abrupta: "Quando essas mudanças são repentinas, normalmente dizemos que nós não somos mais a mesma pessoa. Nós sabemos o que isso quer dizer: referimo-nos a uma alteração profunda e abrangente, ou a uma inversão, em nossos objetivos finais e nosso caráter" (1985, p. 241).

É implausível que Sandel ou qualquer outro comunitarista rejeite a possibilidade de revisão racional de nossos fins e compromissos. Se for essa sua posição,

ela certamente feriria nossa autopercepção. Mas, de todo modo, o que importa para Rawls é que, em termos de justiça, minhas mudanças não afetam meu status enquanto cidadã:

> "Por exemplo, quando cidadãos se convertem de uma religião para outra, ou não mais afirmam uma crença religiosa estabelecida, eles não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas que eram antes. Não há nenhuma perda naquilo que podemos chamar de sua identidade pública, sua identidade como uma questão de direito básico. Em geral, eles ainda têm os mesmos direitos e deveres básicos; eles possuem a mesma propriedade e podem fazer as mesmas reivindicações de antes..." (1985, p. 241).

Rawls enfatiza que essa é uma concepção política de *cidadão*, e não de ser humano em geral. Como sempre, o escopo de sua teoria é intencionalmente bastante limitado. Nada impede que as pessoas, em suas vidas privadas, em suas relações pessoais, entendam ou encarem seus vínculos, seus objetivos finais, suas lealdades religiosas, filosóficas ou morais de forma bem diferente do que a concepção política sugere. Pode ser que alguém viva uma vida inteira acreditando piamente que não pode questionar suas crenças, que não pode revisar os papeis que sua comunidade lhe atribuiu, e que isso seria uma forma de heresia inaceitável. Mas não há nenhum motivo para acreditarmos que essa seja a percepção mais compartilhada nas sociedades ocidentais. Aliás, podemos afirmar com bastante confiança que não é. E, se a teoria da justiça deve partir de premissas amplamente compartilhadas – ainda que não unanimemente, já que essa seria uma pretensão irrazoável numa sociedade altamente plural como a que Rawls tem em mente -, então faz sentido partir de uma concepção de cidadão que inclua a capacidade de revisão racional[22].

---

[22] Há uma longa discussão na literatura secundária, sobretudo após a publicação de *Liberalismo Político*, em 1996, sobre a existência de grupos "comunitaristas", entendidos como pequenas minorias que enxergam o ser humano como esse ser enraizado, incapaz de revisão racional, e que rejeitam terminantemente a concepção liberal de cidadão, ainda que unicamente para fins políticos. São comunidades como os Amish, nos Estados Unidos, que despertam esse tipo de discussão e trazem o questionamento sobre até que ponto o liberalismo precisa acomodá-los em sua teoria. A discussão é muito rica e interessante, mas foge ao escopo do presente trabalho, uma vez que Sandel, segundo o compreendo, não está defendendo esse tipo de comunidade nem, muito menos, generalizando essa visão de mundo para a sociedade como um todo. Sandel defende a democracia e valores caros ao liberalismo como a autonomia, o autogoverno, os direitos e garantias básicos etc. Sua preocupação é que o liberalismo, ao partir de uma concepção "desenraizada" de sujeito, leva consequentemente a uma visão de sociedade atomizada, incapaz de engajar as energias cívicas dos cidadãos, redundando num empobrecimento da vida pública e nos "descontentamentos da democracia", como ainda teremos oportunidade de estudar com mais vagar. Por isso, não vou adentrar essa discussão sobre a possível acomodação liberal de críticas comunitaristas desse tipo, mas reporto o leitor à obra de referência de Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2ª ed., 2002).

1.3.3. O que é metafísica do sujeito?

Rawls, portanto, rejeita fortemente a crítica de que sua teoria da justiça estaria comprometida a uma concepção metafísica do sujeito. O autor reconhece, porém, em uma interessante nota de rodapé, a dificuldade de se determinar exatamente o que se quer dizer com uma concepção "metafísica". O que torna, afinal, uma doutrina metafísica? Ele diz que lhe foi sugerido que "desenvolver uma concepção política de justiça sem pressupor, ou explicitamente usar, uma doutrina metafísica, por exemplo, alguma concepção metafísica particular de pessoa, já é pressupor uma tese metafísica: que não é preciso nenhuma doutrina metafísica em particular para esse propósito" (1985, p. 240, nota 22). Além disso, alguém poderia objetar que uma concepção de pessoa como uma "unidade básica de deliberação e responsabilidade" já pressupõe uma tese metafísica sobre a natureza das pessoas enquanto agentes morais ou políticos. Seguindo seu "método de esquiva" (*method of avoidance*), Rawls apenas reafirma que sua teoria de justiça não requer, entre suas premissas, nenhuma doutrina metafísica em particular. Ela parte, como vimos, de premissas amplamente compartilhadas e, ainda que sejam premissas metafísicas, "talvez elas sejam tão gerais que não fariam distinção entre visões metafísicas distintas – cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista – com as quais a filosofia tradicionalmente tem se ocupado" e, portanto, tais premissas não seriam relevantes "para a estrutura e conteúdo de uma concepção política de justiça de um jeito ou de outro" (*ibidem*).

Uma outra estratégia de enfrentamento da crítica de Sandel de que Rawls estaria comprometido com uma concepção metafísica de sujeito é, ao invés de usar o método de esquiva, como faz Rawls, engajar de fato a crítica, levando a sério a questão "em que consiste uma doutrina metafísica?". Tal estratégia poderia adotar a seguinte linha de raciocínio: embora possa haver controvérsias, de fato, sobre qual o objeto de estudo da metafísica, existe uma certa linguagem compartilhada, uma "ortodoxia", por assim dizer, sobre que tipo de estudo é um estudo da natureza do sujeito. Acredito que um exemplo paradigmático desse tipo de linguagem possa ser encontrado na obra de Derek Parfit, em especial, *Reasons and Persons*, de 1984.

Parfit sugere que comecemos com um experimento mental, no qual somos desintegrados em um teletransportador, mas a informação referente a cada uma de nossas células é registrada e transferida para Marte. É formada, então, uma réplica, criada com matéria marciana, a qual possui, não só um corpo exatamente como o nosso na Terra, mas

também com todas as nossas memórias. Somos a mesma pessoa? Ou o teletransportador pôs fim à nossa existência e deu origem a um novo ser em Marte? Parfit afirma que esse experimento nos leva a refletir sobre a questão da identidade pessoal. Mas, para respondê-la, é preciso distinguir entre dois tipos de identidade (*sameness*). Podemos ter duas bolas de bilhar exatamente semelhantes – ou qualitativamente semelhantes -, mas elas não podem ser numericamente idênticas. As duas bolas não são uma única e mesma bola. Parfit argumenta que, se pintarmos uma das bolas de outra cor, ela deixará de ser qualitativamente a mesma. Mas continuará sendo numericamente a mesma bola. Podemos aplicar o mesmo raciocínio a uma pessoa que tenha sofrido um acidente grave e dizemos que ela não é mais a mesma: "Isso envolve ambos os sentidos de identidade. Quer dizer que *ela*, a mesma e única pessoa, *não é*, agora, a mesma pessoa. Isto não é uma contradição. A alegação é apenas de que a personalidade da pessoa mudou. Essa pessoa numericamente idêntica é agora qualitativamente diferente" (PARFIT, 1995, p. 14). Para Parfit, é óbvio que alguma mudança ocorreu: a personalidade foi alterada, devido a um traumatismo severo no cérebro. Ele observa que, quando os psicólogos falam em identidade, estão preocupados com que tipo de pessoa alguém é ou deseja ser. Todavia, filosoficamente falando, essa não é uma questão de identidade numérica:

> "Eu posso acreditar que, depois de meu casamento, serei uma pessoa diferente. Mas isso não faz do casamento morte. Não importa o quanto eu mude, ainda estarei vivo... Da mesma forma se eu for teletransportado, minha réplica em Marte seria qualitativamente idêntica a mim; mas do ponto de vista de um cético, ela não seria *eu*. *Eu* terei deixado de existir. E isso é o que importa" (1995, p. 14).

Outro exemplo clássico é o do navio de Teseu, que tem suas tábuas gradualmente substituídas por conta da deterioração. Ao fim, todas as tábuas do navio são novas. A pergunta é: ainda é o mesmo navio de Teseu? Qualquer que seja a resposta para esses experimentos mentais, a verdade é que esse tipo de investigação não tem absolutamente nada a ver nem com o que encontramos nas premissas utilizadas na posição original de Rawls nem na própria crítica de Sandel.

Bernard Williams é outra importante referência no estudo metafísico da identidade, que é, em grande parte, como os exemplos acima mostram, um problema de continuidade no tempo. Williams traça uma distinção muito pertinente entre identidade metafísica e identidade social. Esta última não faz parte do estudo da metafísica, mas da sociologia: "Uma parte essencial da ideia de identidade social é que um ser humano em

particular pode encontrar ou perder sua identidade em grupos sociais. Henri Tajfel, o fundador da moderna teoria da identidade social, definiu identidade social como ‘o conhecimento do indivíduo de que ele ou ela pertence a certos grupos sociais juntamente com algum significado emocional ou valorativo do pertencimento a este grupo” (WILLIAMS, 1995, p. 10).

De fato, como bem apontou Rawls, pode ser controverso delimitar precisamente o campo de estudo da metafísica do sujeito ou da pessoa, mas não estamos em um campo do conhecimento completamente inexplorado. Autores como Parfit e Williams estabeleceram uma agenda do que podemos com clareza chamar de uma concepção metafísica do sujeito e nada do que Rawls escreveu se assemelha minimamente às discussões que encontramos nessa outra área da filosofia. Rawls claramente não está engajado em um estudo metafísico do sujeito e, a bem da verdade, a crítica de Sandel também não tem nada a ver com metafísica. A distinção a que nos remete Williams parece deixar claro que o ponto de Sandel envolve questões de identidade social e o que significa para a pessoa fazer parte de determinada comunidade.

É verdade que Sandel utiliza-se de uma linguagem que parece não deixar dúvidas de que sua crítica se situa no plano da metafísica. Ele fala, ente outras coisas, em “identidade”, “atributos constitutivos da pessoa”, “teoria da pessoa”, como nessa ilustrativa passagem:

> “Dizer que *eu* de alguma forma sofro violação ou abuso quando “minha” inteligência ou mesmo esforço é usada para o benefício comum é confundir o sujeito com seus atributos dados contingentemente e totalmente não essenciais (não essenciais, isto é, para mim, sendo o sujeito particular que eu sou). Apenas em uma **teoria da pessoa** que tome esses **atributos como constituintes essenciais**, ao invés de atributos alienáveis do sujeito, poderia ver o compartilhamento de bens como usando a *mim* como meio para os fins dos outros. Mas na descrição de Rawls, todos os atributos são contingentes e, em princípio, destacáveis do sujeito, cuja prioridade é garantida pela sua habilidade de constantemente dar um passo atrás do torvelinho das circunstâncias. Esta é a característica que preserva sua **identidade**, ao garantir sua **invulnerabilidade à transformação** pela experiência” (1998, p. 78, ênfases adicionadas).

Não obstante a linguagem de que se utiliza, seu argumento só adquire força quando compreendido como um chamado para a necessidade de um contexto social para o exercício da liberdade individual, ou seja, como um argumento em defesa da ideia de

que as pessoas formam seus objetivos, seus fins, de acordo com o pano de fundo valorativo que lhe é fornecido pela comunidade em que estão inescapavelmente inseridas. Esse é um argumento, portanto, que nos remete ao segundo eixo de crítica ao liberalismo, uma crítica quanto à concepção liberal de comunidade, que seria insuficiente ou fraca demais para fornecer aos indivíduos esse pano de fundo valorativo sem o qual são incapazes de conceber fins significativos para suas próprias vidas. Este será o objeto do capítulo 3.

1.3.4. O sujeito e o princípio da diferença.

Mas ainda quanto à última crítica relacionada à concepção do sujeito: a de que o princípio da diferença exige um sujeito que se enxergue intimamente relacionado com os fins de sua comunidade, pois de outro modo seria irracional entregar os frutos de suas atividades a um esquema de redistribuição. Todavia, continua a crítica, para a teoria de Rawls, a identidade do sujeito é dada anteriormente à sua relação com sua comunidade, e os fins desta podem ou não ser escolhidos para serem também os seus fins. Nada o obriga, portanto, o sujeito a devotar seus recursos a fins que ele não escolheu.

Esta é uma crítica que relaciona a ideia de um sujeito desencarnado (um sujeito transcendental) com a ideia de um sujeito desenraizado (sem vínculos comunais necessários). Segundo Sandel, Rawls negaria que os indivíduos possuem direitos aos frutos de seus talentos naturais porque estes não são "constituintes" de sua pessoa, mas meras posses. O indivíduo poderia abrir mão deles sem deixar de ser ele mesmo. O problema, para Sandel, é que um sujeito atomizado, sem nenhum vínculo necessário com a comunidade – esse vínculo é só mais uma das muitas coisas que ele pode, ou não, escolher para sua vida – não desejaria abrir mão desses frutos em prol de uma comunidade que ele não reconhece como significativa em sua vida e não há nada na teoria liberal que faça esse engate. Esse é um argumento fraco, tomado de emprestado do debate Rawls vs. Nozick e que, já tendo sido descartada a crítica de um sujeito metafísico desenraizado, praticamente se esvazia. Como bem argumentou Kymlicka:

> "A razão pela qual Rawls nega que as pessoas tenham direito aos frutos do exercício de seus talentos naturais é que ninguém merece seu lugar na loteria natural; ninguém merece mais talentos naturais que os demais. Essa posição é inteiramente consistente com a alegação de que os talentos naturais são constituintes do sujeito. O fato de que os talentos naturais sejam constituintes do sujeito não demonstra que uma criança dotada mereça ter nascido mais talentosa do que uma criança comum." (2002, p. 278, nota 13).

O princípio da diferença, portanto, não nasce da ideia de um sujeito desencarnado ou desenraizado, mas da ideia de equidade aplicada ao dispositivo de representação que é a posição original. Se não soubéssemos da nossa sorte perante a loteria natural, é racional pensar que escolheríamos um esquema de distribuição em que as desigualdades resultantes dessas capacidades arbitrariamente atribuídas a cada um fossem em benefício de todos e, em especial, daqueles que foram arbitrariamente desfavorecidos na loteria natural.

1.3.5. Dworkin e a concepção de pessoa.

Toda a discussão precedente se baseou única e exclusivamente na obra de Rawls, e ainda partindo da interpretação de que *A Theory of Justice*, complementada, talvez, por alguns textos explicativos posteriores, era suficiente para responder às críticas de Sandel no tocante ao que identifiquei como o primeiro eixo de crítica. Passei ao largo, isto é, da discussão acerca do quanto *Political Liberalism* representou uma mudança na posição de Rawls, inclusive parcialmente em resposta à crítica comunitarista.

A razão desse foco, como já expus anteriormente, é que essa crítica é encontrada no livro *Liberalism and the Limits of Justice*, onde Sandel está engajado em analisar a obra de Rawls como um representante paradigmático do liberalismo igualitário. Sandel, neste momento, não expande sua crítica a outros autores, salvo em pequenas digressões como aquela a respeito do argumento da ação afirmativa em Dworkin – quando afirma que Dworkin está comprometido com os mesmos erros filosóficos que Rawls - e, por isso, também não utilizei outros autores para enfrentá-las.

Todavia, é importante questionar até que ponto o primeiro ataque de Sandel poderia ser dirigido a todo o liberalismo igualitário, por ser, segundo ele, um descendente de Kant e, por conseguinte, de seu transcendentalismo. Neste trabalho, utilizarei sempre como contraponto o pensamento de Ronald Dworkin, não porque Rawls e Dworkin sejam os únicos liberais igualitários, mas porque certamente são os mais influentes e representativos, como o próprio Sandel reconhece. Então, a crítica de Sandel quanto a uma concepção de indivíduo desenraizado poderia ser aplicada também a Dworkin?

A meu ver, a resposta é patentemente negativa. Aliás, existe uma rara ocasião em que Dworkin dialoga explicitamente com Sandel no que se refere à crítica quanto à concepção liberal de indivíduo (DWORKIN, 1989, pp. 488ss). Em um artigo intitulado *Liberal Community* - que terei oportunidade de examinar com mais vagar no terceiro capítulo -, Dworkin analisa o argumento de que precisamos da comunidade para suprir necessidades não só materiais, mas também intelectuais. Nesse tópico da discussão, Dworkin cita Sandel como alguém que formula uma defesa particularmente forte desse argumento:

> "... as pessoas necessitam da comunidade não apenas pela cultura e língua, mas pela identidade e autorreferência, porque as pessoas apenas podem identificar a si mesmas, para si mesmas, enquanto membros de alguma comunidade à qual pertencem. Logo, eu não consigo pensar mim mesmo a não ser como um americano, um professor titular em Oxford ou um fã do Red Sox" (1989, p. 488).

Dworkin entende que esse argumento pode ser interpretado de duas maneiras. A primeira é uma questão de lógica filosófica, no sentido de que "eu sou necessariamente um americano porque, se não fosse americano, não seria a pessoa que sou" (*ibidem*). Todavia, continua Dworkin, essa alegação não diz absolutamente nada sobre o tipo de relação que eu deveria ter com outros americanos, nem sobre o conteúdo da comunidade política americana da qual ele é um membro: "Certamente não se segue, nem parece plausível, que qualquer comunidade da qual eu seja membro deva ser moralmente homogênea, ou que ela deva rejeitar o pluralismo moral em favor da intolerância, para proteger essa conexão mais íntima" (*ibidem*).

A segunda maneira de se interpretar a defesa de Sandel, segundo Dworkin, trata de uma "possibilidade fenomenológica" e é, segundo ele, mais pertinente. O argumento assumiria a seguinte forma:

> "Em uma comunidade moralmente homogênea, as pessoas se identificam com a moral compartilhada do mesmo modo que um devoto católico se identifica com o catolicismo. A comunidade, para elas, é uma comunidade de crenças compartilhadas que ajuda a constituir suas próprias identidades. Se a comunidade tolerar o desvio, esses cidadãos irão sofrer o choque do desenraizamento. Eles irão perder a conexão com uma fé moral que é essencial para sua adequada autoidentificação" (1989, p. 489).

Aqui, Dworkin replica da mesma forma que vimos acima. Para ele, a fenomenologia sobre a qual se basearia esse tipo de argumento é equivocada. Não há

dúvida, continua o autor, de que "é impossível para alguém se destacar de todas as associações e conexões ao considerar que tipo de vida levar. Ninguém consegue inteligivelmente pensar sobre essa questão prescindindo de todos os aspectos do contexto em que ele vive" (*ibidem*). Mas daí não se segue que o indivíduo não possa destacar um aspecto, ou associação, para consideração, enquanto mantém as demais intocadas, muito menos que o mesmo aspecto que é impassível de mudança para ele seja o mesmo para todos mundo. Para Dworkin, o erro é ainda mais grave quando se pensa que esse aspecto intocável da vida de um indivíduo seja "sua ética *sexual*, a qual deve ser compartilhada por uma comunidade *política*, e não dentro de uma comunidade menor ou diferente de, digamos, amigos ou correligionários" (*ibidem*).

Dworkin vai além, afirmando que, ainda que aceitássemos essa "estranha coleção de assunções", o argumento de Sandel continuaria vulnerável, porque depende de uma outra série de assunções duvidosas acerca das consequências da tolerância. Em primeiro lugar, o argumento partiria do pressuposto de que, quando uma comunidade tolera desvios de algum princípio da moral ou ética convencional, tal tolerância acarretará inevitavelmente o abalo dos vínculos dos cidadãos para com esse mesmo princípio, uma vez que a própria ideia de comunidade é definida, em parte, pela sua adesão por parte dos cidadãos. Mas a força das convicções de uma pessoa, afirma Dworkin, não precisa depender de sua imposição, nem sequer de sua popularidade na comunidade política. "Muitos católicos americanos são tão profundamente comprometidos com seu catolicismo quanto a maioria dos católicos espanhóis" (*ibidem*). Em segundo lugar, o argumento ainda presumiria que, se o indivíduo se desvincular de uma convicção que não havia antes questionado, sua personalidade irá desintegrar. Mas por que, questiona Dworkin, "não deveriam as pessoas ser capazes de reajustar seu senso de identidade construindo-o em torno de um conjunto de condições diferente e um tanto mais tolerante, quando sua fé na moral que elas associavam à sua família ou comunidade é, por alguma razão, abalada?" (1989, p. 490).

Além disso, Rawls e Dworkin partem de premissas completamente diversas e incompatíveis. Como vimos, o ponto de partida de Rawls é que vivemos em uma sociedade democrática altamente plural e com diversas visões de mundo ou concepções de bem igualmente razoáveis e incomensuráveis entre si. Esse pluralismo de valores, que é a base sobre a qual Rawls irá construir todo o raciocínio acerca da posição original, de uma concepção política, não metafísica, de justiça, é explicitamente rejeitado

por Dworkin[23]. Da mesma forma, a ideia de se partir de premissas gerais, quase triviais, acerca da natureza humana e de suas capacidades – ou seja, de se partir de uma concepção "política" de pessoa – alegando que são suficientemente incontroversas, também é criticada por Dworkin. Para ele, "essa concepção de pessoa... não contribui em nada para a explicação de por que a posição original possui o desenho conferido a ele por Rawls" (2011, p. 268). Segundo Dworkin, a única maneira de conferir coerência entre a concepção de pessoa de Rawls e sua ideia de posição original e véu de ignorância é dar uma interpretação muito mais substancial para a presunção de que as pessoas são "autônomas": "devemos assumir, por exemplo, que elas tratam suas vidas como tendo importância objetiva, que elas, portanto, pensam que todo ser humano tem uma vida com a mesma importância objetiva, e que elas consequentemente acreditam que insultam sua própria dignidade quando favorecem arranjos políticos que negligenciam a importância da vida de alguém" (2011, p. 268). Aqui Dworkin insere sua própria concepção de autonomia e de responsabilidade ética: "... pessoas autônomas não apenas querem buscar aquilo que consideram como uma boa vida para si mesmas mas também, e de maneira mais fundamental, querem viver bem... e elas pensam, ainda, que viver bem significa viver de modo que não insulte sua própria dignidade dessa forma" (*ibidem*). Para Dworkin, portanto, nenhuma teoria de justiça pode partir de uma concepção absolutamente "política" de pessoa, no sentido que Rawls pretende conferir a ela, porque as pessoas deveriam presumir que a estrutura básica da sociedade que elas escolherão na posição original deverá mostrar igual consideração e respeito para com cada um dos membros da comunidade política. "Nesse sentido bastante abstrato, elas partem de uma teoria igualitária da justiça" (2011, p. 269). Restaria para os representantes na posição original especificar qual interpretação mais concreta da justiça igualitária escolher.

Terei oportunidade de explorar com mais vagar a teoria liberal de Dworkin no próximo capítulo, quando abordarei de forma breve e resumida o que considero como as bases do liberalismo para o fim de analisar o projeto crítico de Sandel. Neste capítulo, basta dizer que a crítica de Sandel não poderia ser dirigida a Dworkin, que não pretende apresentar uma concepção nem metafísica – no sentido de concepção metafísica do

[23] Essa rejeição ao pluralismo de valores de autores considerados clássicos com John Rawls e Isaiah Berlin pode ser encontrada em praticamente tudo o que Dworkin escreveu na sua carreira acadêmica. Mas recomendo especialmente a conferência "How universal is liberalism" (Ralf Dahrendorf Memorial Lecture, New York University, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_G6NVP6Yn0c, último acesso em 21/04/2020) em que o autor, utilizando-se da linguagem condensada em seu então recém-publicado livro *Justice for Hedgehogs*, endereça especificamente esse tema do pluralismo de valores.

sujeito que vimos acima – nem puramente política, como pretende Rawls. Resta saber se a concepção de Dworkin está sujeita aos mesmos problemas que Sandel aponta na de Rawls no que se refere à insuficiência para uma visão de comunidade não atomizada. Deveremos analisar, portanto, de que modo Dworkin relaciona sua concepção de pessoa com sua concepção de comunidade e de que modo ela estaria sujeita às críticas de Sandel, o que será objeto do terceiro capítulo.

1.4. Conclusão.

O que devemos levar da discussão precedente é que Rawls, desde *A Theory of Justice*, não está comprometido com nenhuma visão metafísica transcendental de sujeito e que tal visão não é necessária para seu empreendimento. A posição original é concebida como "uma situação puramente hipotética" (1971, p. 120) e não requer que tomemos como ponto de partida que os seres humanos possam sobreviver, quer num sentido metafísico, quer num sentido psicológico, a um total destacamento de seus atributos e qualidades, seus vínculos pessoais e sociais mais profundos ou sua concepção de boa vida. A posição original é apenas um mecanismo desenhado para que possamos excluir 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. As restrições impostas pela posição original, inclusive as limitações sobre o conhecimento acerca de nós mesmos, são, portanto, puramente epistemológicas, e não metafísicas. Quando somos impedidos de levar em conta, no nosso raciocínio, o conhecimento acerca das características moralmente arbitrárias que resultam em diferenças substantivas entre os indivíduos, estamos garantindo uma forma de respeito à igualdade. Já o respeito à liberdade é garantido quando somos impedidos de levar em consideração, no raciocínio sobre a justiça, nossas concepções de boa vida, obrigando-nos a buscar argumentos que não imponham nenhuma concepção em particular, mas que defendam a capacidade dos indivíduos de formarem, revisarem e perseguirem suas próprias convicções.

O raciocínio a ser seguido é: 1) estamos pensando sobre justiça social – e não sobre todas as demais instâncias em que usamos a ideia de justiça - e quais princípios devem governar a estrutura básica da sociedade – não estamos pensando, portanto, em moralidade pessoal, como devo viver minha vida, que habilidades devo desenvolver, quais características são mais "nobres" ou "dignas" etc.; 2) devemos levar em conta que a inteligência de alguém, por exemplo, é um dom natural pelo qual ela não pode

reivindicar nenhum crédito – foi arbitrariamente dada a ela pela loteria natural genética; 3) estamos, nesse exercício mental, sob um véu de ignorância. Isto é, não sabemos se de fato somos inteligentes, ou de que maneira fomos favorecidos ou desfavorecidos em geral pela natureza e circunstâncias sociais; 4) levando tudo isso em conta, é razoável concluir que escolheríamos princípios de justiça que permitiriam as diferenças em recursos básicos resultantes do exercício desses atributos (constitutivos que são de cada pessoa) apenas em benefício de todos.

Rawls não está dizendo que meus atributos não são meus de uma forma constitutiva; não está traçando nenhuma teoria da personalidade, do que constitui a pessoa. Posso perfeitamente pensar que minha inteligência, novamente, é constitutiva da pessoa que sou, é minha – não numa relação de posse, no sentido de que posso abrir mão dela como abriria mão de um objeto qualquer que me pertença – mas que faz parte de mim de maneira que não me reconheceria mais como a pessoa que penso ser sem ela. Rawls admite toda a fenomenologia da experiência moral descrita por Sandel no sentido de que muitos valores e vínculos comunais são constitutivos de nossa identidade, mas o *locus* privilegiado de "florescimento" desses valores e vínculos é, para Rawls, fora do Estado, no âmbito social, e não político – na vida familiar, nas igrejas, nas associações de toda natureza (RAWLS, 1996, p. 31). Isto porque se nossa identidade política, de cidadãos, se confundisse com nossa identidade não-política, o poder político correria o risco de ser utilizado para impor uma concepção de boa vida particular que não poderia ser justificada publicamente para todos os cidadãos, o que violaria o ideal liberal de legitimidade política, como veremos melhor nos próximos capítulos (RAWLS, 1996, p. 139-40).

Nesse sentido, toda a discussão que Sandel faz do princípio da diferença, inclusive se ancorando por longas páginas nos argumentos de Nozick contra Rawls, se esvazia quando simplesmente reafirmamos as propositais limitações da teoria da justiça de Rawls e da posição original como uma simples ferramenta para pensarmos a justiça da forma mais igualitária possível, livre de preconceitos e distorções decorrentes das circunstâncias contingentes das quais partimos. Como afirma Rawls, "na justiça como equidade as pessoas concordam em compartilhar os destinos umas das outras" (1971, p. 102). Isso significa que elas concordam em não levar em conta as diferenças entre as pessoas como base para perspectivas de vida diferentes, uma vez que essas diferenças são devidas a fatores arbitrários do ponto de vista moral.

Em suma, a concepção de sujeito no centro da teoria rawlsiana é uma concepção de sujeito enquanto *cidadão*, uma concepção construída a partir de elementos implícitos na cultura política das democracias constitucionais modernas. Isto quer dizer que Rawls utiliza essa concepção apenas no contexto da arena política, não necessariamente se aplicando ao sujeito em seus demais vínculos pessoais e sociais. Uma distinção que é crucial, que será repetida diversas vezes ao longo deste estudo, e que, no entanto, parece escapar a muito da crítica comunitarista a Rawls é aquela entre o social e o político, como se tudo o que não fosse exclusivamente privado resvalasse imediatamente para o político, ignorando as diversas formas de associação entre os indivíduos que não estão sob o manto coercitivo do Estado.

Superada a crítica de que Rawls apresenta uma concepção metafísica de sujeito, restaria ainda a questão da identidade social, isto é, até que ponto o liberalismo igualitário depende de uma concepção intersubjetiva de *self*, ou fornece uma concepção adequada de comunidade, capaz de acomodar nossas intuições mais básicas acerca da relação entre o indivíduo e o coletivo no qual está inserido através de diversos tipos de relação, entre elas, a relação política enquanto cidadão. Esse tema receberá tratamento próprio no capítulo 3, quando teremos oportunidade de discutir com mais vagar a ideia de uma comunidade liberal. Antes, porém, como já indicado anteriormente, precisamos ter uma ideia mais precisa do que estamos chamando de liberalismo igualitário e quais são, de fato, os principais compromissos teóricos de Rawls e Dworkin. No capítulo seguinte delinearei, portanto, o que entendo ser as bases teóricas do liberalismo.

– CAPÍTULO 2 –

AS BASES DO LIBERALISMO

"*Os próprios liberais por vezes tentaram definir o liberalismo de tal forma que apenas os muito iludidos ou os muito perversos poderiam deixar de ser liberais.*"[24]

Quando Sandel intitula seu livro *Liberalismo e os limites da justiça*, parece ter claro em mente o que está chamando de liberalismo. De fato, ele traz, em mais de uma passagem ao longo de suas obras, uma definição da "versão" do liberalismo que escolheu como alvo privilegiado de crítica. O liberalismo, porém, é muito mais fácil de criticar do que de definir, como é o caso, aliás, de qualquer outra escola de pensamento. Não obstante, é preciso traçar alguns limites conceituais que auxiliarão na discussão seguinte. Afinal, o que pode haver em comum entre obras como *Sobre a liberdade* de Stuart Mill, *Crítica a razão prática* de Kant e *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, para que sejam consideradas como marcos do pensamento liberal? E o que há em comum entre Nozick, Rawls e Dworkin para que Sandel os considere todos como liberais "procedimentais", herdeiros de Kant? Está correta essa classificação?

2.1. O liberalismo para Sandel.

Sandel inicia a sua introdução ao livro *Liberalism and Its Critics* (1984), dizendo que os liberais frequentemente se orgulham de defender aquilo a que se opõem (a pornografia, por exemplo, ou outras visões impopulares). Esse compromisso com a liberdade de escolha exige dos liberais um constante esforço de separação entre admitir uma prática e enaltecê-la, entre permissão e endosso. Todavia, continua Sandel, muitas pessoas acham difícil de aceitar esse argumento. Afinal, o que há de tão importante no valor da tolerância e da liberdade de escolha para que eles prevaleçam diante de outros valores também importantes?

Muitos críticos acabam por embasar sua visão em alguma espécie de relativismo moral: "quem poderá dizer o que é arte ou o que é lixo?", ou "se isso é uma questão de valor subjetivo, os valores *de quem* devem prevalecer?". Todavia, o mesmo

[24] Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 22.

pode ser questionado dos valores liberais. Afinal, tolerância, liberdade e igualdade também são valores e não podem ser defendidos com o argumento de que nenhum valor pode ser defendido. Uma defesa relativista do liberalismo, portanto, não tem chance de sucesso.

Qual seria, então, questiona Sandel, a base moral para os princípios superiores invocados pelos liberais? "A filosofia política recente tem oferecido duas alternativas – uma utilitarista, outra kantiana." (1984, p. 2). A defesa utilitarista remonta a Stuart Mill, e defende os princípios liberais em nome da maximização do bem-estar geral. A princípio, parece a defesa perfeita dos ideais liberais, uma vez que maximizar a utilidade não requer o julgar os valores que as pessoas esposam, apenas agregá-los. "E a vontade de agregar preferências sem julgá-las sugere um espírito tolerante, democrático mesmo. Quanto as pessoas vão às urnas, contamos seus votos, quaisquer que sejam." (*ibidem*).

Mas o cálculo utilitarista nem sempre é tão liberal quanto o raciocínio acima leva a crer, diz Sandel. "Se uma multidão animada de romanos lotar o Coliseu para assistir o leão devorar o cristão, o prazer coletivo dos romanos certamente se sobreporá à dor do cristão, ainda que muito intensa." (*ibidem*). Por isso, a utilidade não pode servir como uma base sólida para os princípios liberais.

Segundo Sandel, o argumento mais poderoso contra o utilitarismo foi formulado por Kant, ao afirmar que o cálculo utilitarista trata as pessoas como meios para a felicidade dos outros, e não como fins em si mesmas, dignas de respeito. Esse argumento teria sido ampliado pelos liberais contemporâneos, que afirmam que o utilitarismo deixa de levar a sério a distinção entre as pessoas. "Ao buscar acima de tudo maximizar o bem-estar geral, o utilitarista trata a sociedade como um todo como se fosse uma única pessoa; ele mistura nossos muitos e variados desejos em um único sistema de desejos e tenta maximizá-lo." (1984, p. 3). Ao fazê-lo, o cálculo utilitarista é indiferente à distribuição da satisfação entre as pessoas, a menos que isso afete a soma total. Isso é um desrespeito à nossa pluralidade e distinção. É por isso que os "kantianos modernos", diz Sandel, rejeitam o utilitarismo em favor de uma teoria que leve os direitos individuais à sério. Para eles, alguns direitos são tão fundamentais que nem mesmo o bem-estar da maioria pode superá-los. Para justificar esses direitos, os liberais precisam de uma abordagem que não pressuponha a superioridade de um estilo de vida em relação a outros, pois apenas uma justificativa neutra entre os diversos fins adotados pelas pessoas é capaz de atender

à exigência liberal de que as preferências da maioria sobre que tipo de vida se deve viver não sejam impostas à minoria, respeitando, assim, a pluralidade e distinção entre as pessoas. É aqui que, segundo Sandel, entra a solução proposta pelos "liberais Kantianos" (ele cita Rawls nessa passagem), de traçar uma diferença entre o "justo" e o "bem", entre uma moldura de direitos e liberdades, e concepções de bem que as pessoas podem escolher dentro dessa moldura.

Percebe-se, no decorrer de sua obra, que Sandel irá chamar de liberalismo, pura e simplesmente, toda teoria que se enquadre nessa abordagem. Dentro dela, Sandel distingue dois grandes campos de argumentação: o campo do laissez-faire e o campo da equidade.

> "Liderando o campo do laissez-faire estão os libertários de livre mercado que acreditam que a justiça consiste em respeitar e defender as escolhas voluntárias e consensuais feitas por adultos. O campo da equidade contém teóricos de uma inclinação mais igualitária. Eles argumentam que mercados sem restrições não são nem justos nem livres. Para eles, a justiça requer políticas que remedeiem desvantagens econômicas e sociais e confiram a todos uma chance equitativa de sucesso." (2009, p. 20).

Esses dois campos se apresentam como rivais entre si, mas, segundo Sandel, possuem o mesmo pedigree, e devem a Kant muito de sua formulação teórica (1998, p. 1). Em outro momento, Sandel chama essas teorias de "liberalismo deontológico", para diferenciá-las daqueles teóricos que se consideravam liberais, mas adotavam uma ética utilitarista e, portanto, teleológica:

> "'Liberalismo deontológico' é acima de tudo uma teoria sobre a justiça e, em particular, uma teoria sobre a primazia da justiça entre os demais ideais morais e políticos. Sua tese central pode ser enunciada da seguinte forma: a sociedade, sendo composta por uma pluralidade de pessoas, cada qual com seus próprios objetivos, interesses e concepções do bem, é mais bem organizada quando governada por princípios que, em si mesmos, não pressupõem nenhuma concepção particular do bem; o que justifica sobretudo esses princípios reguladores não é que eles maximizam o bem-estar social ou de alguma outra forma promovem o bem, mas, antes, que eles se conformam ao conceito de *direito*, uma categoria moral dada antes do bem e independente dele." (*ibidem*).

Por essas citações podemos concluir que Sandel entende que há, em primeiro lugar, um liberalismo utilitarista – o qual ele irá chamar simplesmente de utilitarismo, ou de abordagens que equiparam justiça à maximização do bem-estar social

– e um liberalismo deontológico. Este tem origem em Kant, o que significa que, para Sandel, todos os liberais que não são utilitaristas são, por conseguinte, kantianos ou neokantianos. Só essa equiparação já traz bastantes problemas para sua crítica, uma vez que, como já pudemos examinar no capítulo anterior, a primazia da justiça para autores como Rawls e Dworkin não tem nada a ver com uma prioridade epistemológica, uma condição do conhecimento. Para Rawls, a prioridade da justiça decorre do fato do pluralismo razoável, isto é, de que pessoas igualmente competentes em seus juízos morais adotam concepções de boa vida diferentes e que um Estado que impusesse uma concepção de boa vida não conseguiria obter o consenso necessário para garantir a legitimidade de seu poder coercitivo. Já para Dworkin, não muito diferente de Rawls, a prioridade da justiça decorre do fato de que um Estado que em sua atividade coercitiva impusesse uma concepção de boa vida em detrimento de outras estaria violando a responsabilidade ética dos indivíduos, condição mesma de sua dignidade e, com isso o Estado perderia a base de sua legitimidade. São linhas de raciocínio absolutamente diversas daquela seguida por Kant. Afirmar, portanto, que o liberalismo hoje é kantiano e que as mesmas críticas que se podem avançar contra Kant devam funcionar igualmente contra liberais como Rawls e Dworkin é um grande erro.

Em primeiro lugar, então, Sandel diferencia o liberalismo teleológico do liberalismo deontológico e concentra suas forças neste último. É ele a filosofia dominante no mundo hoje, e é ele o responsável pelos descontentamentos da democracia: “Pois em uma sociedade inspirada pela promessa liberal, o problema não é simplesmente que a justiça está sempre por ser alcançada, mas que a própria visão é defeituosa, e a aspiração, incompleta” (SANDEL, 1998, p. 1). Em segundo lugar, dentro do liberalismo deontológico, Sandel distingue entre os liberais de inclinação libertária (os liberais de livre-mercado, como Nozick, por exemplo) e os liberais de inclinação igualitária, como Rawls e Dworkin. Logo, para Sandel, há críticas que podem ser dirigidas a todos eles indistintamente, apenas por serem teorias deontológicas. É o caso da crítica já examinada no capítulo anterior sobre a concepção do sujeito liberal e que seria compartilhada pelos liberais nos dois campos. Mas ele reconhece que há certas críticas que poderiam ser dirigidas ao primeiro campo, do libertarianismo, mas não ao segundo e, no seu estudo de casos práticos, costuma mostrar como eles se distanciariam na análise e possível resposta.

Sandel afirma que o liberalismo baseado em direitos veio a prevalecer nas últimas décadas em detrimento do utilitarismo. Todavia, se o utilitarismo pecava ao não

reconhecer a distinção entre as pessoas, o "liberalismo kantiano" leva o problema para o outro extremo. Tendo sido moldado por esse embate com o utilitarismo, sobretudo quanto à concepção de pessoa que este implicava, o liberalismo de Kant e de seus seguidores modernos insistem na separação das pessoas e na afirmação do sujeito como um ser capaz de escolher seus próprios fins.

Quero chamar a atenção para esse ponto: para Sandel, toda a teoria liberal dos "kantianos modernos" é construída não só levando em conta uma concepção de sujeito independe e separado, que já vimos no capítulo anterior, mas partindo dela como fundamento:

> "Na ética baseada em direitos, é precisamente porque nós somos sujeitos essencialmente separados e independentes que precisamos de uma moldura neutra, uma moldura de direitos que se recuse a escolher entre propósitos e fins concorrentes. Se o sujeito é anterior aos seus fins, então o justo deve ser anterior ao bem." (1984, p. 5).

Essa passagem é importante porque explicita a conexão lógica que existe entre o que chamei de "eixos de crítica" do projeto de Sandel. Ele entende que o liberalismo que ele está chamando de "kantiano" surgiu no confronto com a concepção de sujeito do utilitarismo. Então, a concepção de indivíduo desenraizado e atomizado está na base e origem do próprio liberalismo igualitário. Se, no capítulo anterior, discuti os problemas da crítica de Sandel à concepção de sujeito liberal, neste preciso responder à pergunta: se o liberalismo não adota essa concepção desenraizada e atomizada de sujeito, nem depende dela como fundamento anti-utilitarista, quais são as suas bases?

2.2. Primeira estratégia: a tese cética.

Uma estratégia possível é simplesmente evitar essas questões, afirmando que definições são apenas ferramentas de trabalho, que é impossível definir "liberalismo" e que é mais eficiente estipular um conceito que "funcione" para o propósito escolhido. Essa postura cética parte do pressuposto de que a palavra "liberalismo" tem sido usada, desde aproximadamente o século XVIII, para designar uma série de posições políticas resultantes de complicados acidentes históricos, jogos de interesses, necessidades retóricas e arranjos sociais e institucionais diversos, mas sem nenhum conjunto de princípios centrais identificáveis que possa unir as diferentes ideias que foram chamadas de liberais ao longo do tempo (DWORKIN, 1985, p. 183). É dizer que podemos falar de "liberalismos", mas não de um só "liberalismo" (RYAN, 2012, p. 22).

Dworkin cita um possível exemplo dessa tese cética. No período do New Deal, chamou-se de "liberal" um agrupado de posições políticas que combinavam "uma ênfase em menos desigualdade e maior estabilidade econômica juntamente com liberdades civis e políticas mais abundantes para os grupos que advogavam esses objetivos" (1985, p. 183). Todavia, as circunstâncias que permitiram o surgimento desse liberalismo de New Deal, ou "as forças que formaram e mantiveram unido esse pacote se alteraram de várias maneiras":

> "Empresários, por exemplo, agora veem que os vários elementos do pacote – particularmente aqueles que promovem estabilidade econômica – trabalham bastante em seu favor. Trabalhadores brancos passaram a ver que certos tipos de igualdade econômica e social em prol de minorias raciais ameaçam seus próprios interesses. As liberdades políticas têm sido usadas não apenas ou principalmente por aqueles ansiosos em obter a igualdade econômica limitada do New Deal, como também por rebeldes sociais que ameaçam ideais de ordem sociais e de decência pública que os velhos liberais não questionavam... Portanto, o liberalismo do New Deal, enquanto um pacote de posições políticas, não é mais uma força política importante" (1985, p. 183).

É possível que um novo conjunto de ideias se forme e receba o nome de "liberalismo". Mas, para o cético, tal nomenclatura tem pouca relevância, uma vez que esse novo conjunto, seja ele conhecido como liberalismo ou não, não terá nenhuma relação de princípio com o conjunto que o antecedeu. "A ideia do liberalismo como uma teoria política fundamental que produziu um pacote de causas liberais é um mito sem qualquer poder explanatório" (*ibidem*).

Dworkin sugere que todo programa político contém dois tipos de elementos: posições políticas *constitutivas*, que são valiosas em si mesmas, e posições políticas *derivadas*, que são valiosas apenas instrumentalmente, como estratégias para se atingir as posições constitutivas. Segundo essa classificação, o cético afirmaria que o liberalismo não possui nenhum elemento ou moralidade política constitutiva, apenas ideias que se agruparam em virtude de contingências históricas e se mantiveram unidas força do interesse de certos grupos.

Uma forma não cética, porém, de se pensar a história do liberalismo é defendendo que existe uma moralidade constitutiva identificável e que as alterações que se operaram ao longo do tempo são de posições derivadas, ou seja, de estratégias que se

julgaram oportunas, eficientes ou corretas para se atingir ou promover aquela moralidade constitutiva. Por tal leitura não cética, o liberalismo do New Deal não tem mais força política hoje não porque tenha havido um rompimento com sua moral constitutiva, mas porque as mudanças nas circunstâncias políticas e sociais obrigaram a repensar as velhas estratégias utilizadas para tentar alcançar essa moral central. Nesse sentido, "o ideal do liberalismo como uma moralidade política fundamental... é uma ideia necessária para qualquer descrição adequada da história política moderna e para qualquer análise adequada do debate político contemporâneo" (1985, p. 184).

A tese cética deve ser rejeitada, obviamente, por todo aquele que se denomina "liberal". Faria pouco sentido adotar essa nomenclatura sem acreditar que ela aponte para mais do que meros agrupamentos de ideias, frutos da contingência, sem nenhum fundamento principiológico por trás. Mas, mais importante, a tese cética deve ser rejeitada também pelos críticos do liberalismo, quando imputam a ele diversos males da modernidade. Sandel, certamente, a rejeita, uma vez que enxerga uma linha clara de continuidade entre autores tão diversos como Kant, Rawls, Nozick e Dworkin. É verdade que ele distingue variedades do pensamento liberal, mas, nessa classificação que vimos adotando, seriam mais diferenças em elementos derivados do que propriamente na moralidade constitutiva do liberalismo.

Se há, portanto, um cerne do liberalismo, um conjunto de ideias, princípios e valores que definem o núcleo significativo do liberalismo, permitindo distingui-lo de outras escolas de pensamento, permanece ainda a dúvida: como identificar esse núcleo? O que liga, enfim, esses autores ao longo da história? Se a primeira estratégia – negar sentido à pergunta – não logrou sucesso, temos ainda outras opções.

2.3. Segunda estratégia: o liberalismo em termos negativos.

Uma segunda estratégia é pensar o liberalismo em termos negativos, isto é, enquanto aquilo que ele *não* é ou sobre aquilo que ele rejeita. De fato, a história do liberalismo é uma história de oposição, sendo mais fácil falar sobre a que o liberalismo se opõe do que suas proposições (RYAN, 2012, p. 28) e é plausível argumentar que o liberalismo se defina em termos negativos, uma vez que a liberdade, certamente um elemento constitutivo de sua moralidade política, pode ser compreendida em geral como

uma noção negativa (ser livre é *não* estar preso, *não* ser obrigado a exercer determinada atividade, *não* ser excluído da participação política, etc.)[25].

> "Uma forma de compreender a continuidade da história liberal sob essa ótica é enxergar o liberalismo como um eterno protesto contra todas as formas de autoridade absoluta. Seja lá com que o liberalismo tenha se preocupado, ele tem se preocupado em evitar o poder absoluto e arbitrário". (RYAN, 2012, p. 29).

Essa característica, porém, que podemos denominar de "anti-absolutismo" não é suficiente para distinguir o liberalismo de outras correntes políticas não liberais. A teoria constitucional inglesa, por exemplo, há séculos desconfia do poder absoluto e busca arranjos institucionais que repartam a atribuição de poder a várias pessoas, de preferência representando setores diversos da sociedade. Como sabemos, a famosa teoria tripartite de separação dos poderes em executivo, legislativo e judiciário tinha por objetivo impedir o monopólio político por parte do rei e permitir um sistema de freios e contrapesos que mantivesse a estabilidade do Estado. A ideia também de um "corpo" político, comum ao constitucionalismo moderno, sugere que os diversos elementos que compõem o sistema político devem cooperar entre si, de maneira mais ou menos igualitária e com equilíbrio de forças, para garantir a homeostase do organismo maior.

O que diferencia o liberalismo do constitucionalismo em sua hostilidade ao poder absoluto é que, para o liberal, trata-se de uma violação à personalidade ou aos direitos daqueles em relação a quem o poder é exercido. É essa relação entre autoridade e direito individual que permite entender a alegação de Locke, em seu *Segundo Tratado*, de que um general em batalha poderia matar um desertor sumariamente, mas não poderia tirar um centavo de seu bolso (LOCKE [1690], 2003, pp. 379-80). E é também um elemento central que permite traçar uma linha de continuidade entre Locke e Mill e entre estes e autores contemporâneos como Rawls e Dworkin.

A ideia por detrás da oposição liberal ao poder absoluto não é complexa, embora admita variações argumentativas. Uma delas é que a autoridade política existe

---

[25] Não quero com isso adentrar o debate sobre se a liberdade é também ou unicamente um conceito positivo (livre *para fazer* algo, em oposição a livre *de* algo – em inglês, *free to do something* em oposição a *free from something*) e se a diferença entre essas duas noções – liberdade positiva e liberdade negativa – é o que separa as concepções políticas de liberdade dos antigos daquelas dos modernos. Estou fazendo uma afirmação muito generalizada, de senso comum, de que ser livre quer dizer, num certo sentido, não estar impedido. Para o debate a que me referi, no entanto, remeto o leitor a textos de referência, sobretudo: Benjamin Constant, *Da liberdade dos antigos comparada à dos Modernos*, de 1815 e Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, de 1998.

para fins puramente seculares e instrumentais – a antiteocracia está, afinal, no berço do liberalismo e na raiz de sua quase obsessão pela liberdade de consciência. O outro lado da mesma moeda é que o liberalismo não entende o poder político como outorgado pela voz de Deus, como nas teorias do direito divino ou da autoridade carismática, pelos ditames da história, como na teoria marxista, ou pelo destino da raça, como em teorias raciais como o Nazismo. "A autoridade existe apenas para possibilitar que uma sociedade alcance aqueles objetivos limitados que uma ordem política nos permite alcançar – a segurança da vida, propriedade, e a busca da felicidade" (LOCKE, [1689] 1956, pp. 128-29).

O secularismo inerente ao liberalismo implica afirmar que ninguém pode reivindicar para si um poder absoluto, uma vez que a autoridade nele investida resulta apenas de sua habilidade para administrar o aparelho estatal para alcançar esses limitados objetivos da maneira mais eficiente possível. E o teste contra o poder absoluto é verificar se esses objetivos foram traçados, ao menos em linhas gerais, segundo a vontade de todos aqueles submetidos a essa autoridade, ou pelo menos de todos aqueles que atendam a critérios de cidadania – mesmo nas democracias mais liberais, por exemplo, os presos condenados com trânsito em julgado têm seus direitos políticos suspensos. No fim, essa linha de raciocínio irá nos levar à ideia de que somos nascidos livres e iguais e de que o governo deve tratar a todos com igual consideração e respeito (DWORKIN, 1985, p. 191ss; RAWLS, 1971, pp. 221-23).

Há outras antipatias históricas associadas fortemente ao liberalismo, embora nem todas sejam tão incontroversas quanto o seu anti-absolutismo e anticlericalismo (e.g., o anticapitalismo encontrado em diversos autores liberais[26]). De fato, pensar o liberalismo em termos daquilo que ele rejeita ou daquilo a que ele se opõe é um caminho viável que permite, sim, ligar os diversos autores liberais ao longo da história e identificar os elementos constitutivos da teoria liberal, como sugeriu Dworkin. Ele pode ser um ponto de partida interessante mesmo quando queremos pensar em questões mais práticas, como "existe um direito ao aborto?". Um raciocínio liberal

[26] Este é outro debate historiográfico a que explicitamente me furto. É sabido que Mill defendia o direito dos trabalhadores de se organizarem em sindicatos para contrabalançar o poder dos empregadores e que ele comparava a real possibilidade de escolha dos assalariados àquelas dos escravos da Antiguidade. T.H. Green e L. T. Hobhouse são outros autores que apresentam diversos textos claramente anticapitalistas, chegando mesmo a defender que o capitalismo exercia uma espécie de tirania moral sobre o cidadão comum, a exemplo do alastramento de bares e estabelecimentos de liberado consumo alcoólico, que destruía "a saúde e o autorrespeito de suas vítimas" (GREEN, 1892, pp. 380-85).

comum é afirmar que a definição do status do feto – se é pessoa com direito à vida ou não – é impossível de ser estabelecida por meios seculares e, portanto, é uma questão de convicção íntima, de religião, entendida esta de forma abrangente. Como a autoridade política é um instrumento para atingir fins bastante limitados e não tem autoridade religiosa, não pode impor convicções dessa natureza. Logo, haveria um direito legal ao aborto. Note que este raciocínio, bastante simplificado, não passa pela questão "o aborto é moralmente certo?", mas apenas reflete quanto aos limites do poder estatal.

Esse aparente desengate entre o direito – o poder coercitivo estatal – e a moral – o que é certo ou errado – é um dos pontos nevrálgicos do liberalismo, diretamente associado ao valor da tolerância, que é quase um grito de guerra. Stephen Guest identifica a questão de modo muito claro:

> "O liberalismo tem um problema singular que deriva, penso eu, de seu requisito central de tolerância. Ele exige que o verdadeiro liberal deva aceitar muito do que outras pessoas fazem, ao mesmo tempo que o desaprova. O tom contraditório disto é uma das maiores razões pelas quais as pessoas o acham moralmente difícil de aceitar... Esse tom contraditório é inerente na ideia de: 'Eu desaprovo o que você faz, mas defenderei vigorosamente o seu direito de fazê-lo' ou em 'temos o direito de fazer o errado'." (GUEST, 1997, p. 235).

O valor da tolerância, como bem sugere Stephen Guest, traz um problema sério de justificação das proposições liberais em temas controversos, uma vez que implica reconhecer a importância da liberdade individual, e se ver obrigado, por razões de coerência, a permitir o seu abuso. "Por essa razão, a defesa da tolerância no nível político será quase sempre a mais fraca, quando, no nível intelectual, é a mais forte" (GUEST, 1997, p. 235). Para o moralista, o liberalismo pode parecer hipócrita, uma vez que tenta justificar moralmente a abstenção do Estado em questões morais, permitindo condutas que a maioria das pessoas abjeta. Como um adolescente rebelde que grita aos seus pais "quem são vocês para dizer o que é certo ou errado?" ao mesmo tempo em que julga como errada a autoridade dos pais. Se não há certo ou errado, ou se ninguém tem o direito de afirmá-lo, então o juízo de valor do jovem sobre a conduta dos pais é, na melhor das hipóteses, confuso ou hipócrita.

É por isso que o valor da tolerância, quando estudado pela ótica simples das oposições liberais, corre o risco de parecer embasado em uma moral hipócrita

(GUEST, 1997, p. 235) ou, então, em uma tese sobre a impossibilidade de objetividade do raciocínio moral – em um ceticismo ou relativismo moral -, ou numa combinação dos dois. A tese quanto à impossibilidade de objetividade do raciocínio moral conta com uma vastíssima história e correspondente bibliografia, mas, para os nossos fins, ela pode ser descartada rapidamente com o mesmo argumento ilustrado acima. A tese afirma mais ou menos o seguinte: "nossas convicções morais são questões meramente subjetivas, de preferência ou opinião. Não há certo ou errado em questões morais. Logo, cada um tem o direito de sustentar suas próprias convicções e ninguém pode impor suas opiniões aos demais, muito menos o Estado. Disso resulta a necessidade de tolerância". Todavia, resumindo de forma muito breve o argumento para a rejeição da tese da impossibilidade de objetividade nos juízos morais, não faz sentido afirmar que não há certo ou errado e ao mesmo tempo afirmar que a tolerância é moralmente certa. Afinal, se não há certo ou errado em questões morais, também não pode estar errado o Estado que imponha determinada visão de mundo ou opinião[27].

Essa associação do liberalismo em geral, e de seu compromisso com o valor da tolerância em especial, a uma tese da impossibilidade de objetividade dos juízos morais é impressionantemente comum. Tanto que o próprio Sandel a considera como uma das defesas mais correntes nos debates contemporâneos:

> "(...) No debate contemporâneo, a réplica liberal parece cada vez mais frágil, sua base moral cada vez mais obscura. Por que a tolerância e a liberdade de escolha deveriam prevalecer quando outros valores importantes estão igualmente em jogo? Muito frequentemente, a resposta envolve alguma versão de relativismo moral, a ideia de que é errado "legislar a moralidade" porque toda moralidade é meramente subjetiva. 'Quem vai dizer o que é literatura e o que é imundície? Isto é um juízo de valor, e os valores de quem deveriam decidir?'" (SANDEL, 1984, p. 1).

Mas Sandel reconhece o mesmo erro filosófico que mencionei acima: "A tolerância e a justiça são valores também, e elas dificilmente podem ser defendidas pela alegação de que nenhum valor pode ser defendido." E conclui: "É um erro afirmar os valores liberais argumentando que todos os valores são meramente subjetivos. A defesa relativista do liberalismo não é de modo algum uma defesa" (*ibidem*).

---

[27] Dworkin possui textos de referência sobre a questão da objetividade dos juízos morais, dentre eles, *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It* (1996) e toda a primeira parte de *Justice for Hedgehogs* (2011).

Stephen Guest menciona ainda uma outra forma muito comum de defesa da tolerância, que é mais "um conjunto de atitudes mais ou menos informais do que uma tese intelectual". Trata-se, em suas palavras, da "ideia vaga de que o liberalismo significa que você deve se abster de criticar o que as outras pessoas fazem no exercício de suas liberdades", contando com uma versão mais forte, comum na geração "hippie", de que deve-se não apenas tolerar o que os outros fazem, mas também aprová-lo (GUEST, 1997, p. 235).

Esse é o risco de se estudar o liberalismo partindo do ponto de vista daquilo que ele rejeita. Como vimos, a oposição ao poder absoluto pode sugerir a ideia de que o Estado não tem o direito de impor convicções morais – e daí o valor da tolerância –, não porque essa seja a decorrência de outros compromissos positivos do liberalismo, como a igualdade e a responsabilidade ética do indivíduo, por exemplo, mas simplesmente porque não há certo ou errado (como no relativismo moral), porque a generalização desse comportamento é "perigosa" (como em um utilitarismo simplista) ou porque todas as visões de mundo são igualmente boas (como no moralismo "hippie" de que fala Guest).

Se esse risco se revelasse apenas em questões teóricas hipotéticas, não haveria tanto problema. Mas o fato é que a associação do liberalismo com uma neutralidade perniciosa, um "pode-tudo" na esfera política e um afastamento dos valores e virtudes "que realmente importam" tem tudo a ver com o pensar o liberalismo em termos meramente de suas oposições, daquilo que ele rejeita em sua teoria, esquecendo-se de que a tolerância liberal é a consequência lógica do conteúdo de suas proposições.

Toda essa discussão será retomada com vagar e cuidado no capítulo próprio sobre neutralidade e perfeccionismo estatal. Aqui, sua menção é apenas para sugerir que a história das oposições liberais é uma estratégia possível e até interessante para se estudar as bases do liberalismo, mas traz consigo uma dificuldade considerável, ao resvalar quase sempre para a ideia de um "liberalismo rebelde", de simples oposição sem conteúdo ao poder e de um relativismo que impede a imposição legal da moral (*legal enforcement of morals*), tornando a política desconectada da vida dos indivíduos e permitindo, indevidamente, coisas que a sociedade em geral abomina.

2.4. Terceira estratégia: as causas liberais paradigmáticas.

Partindo, então, para uma visão mais propositiva, daquilo que o liberalismo defende, uma outra estratégia possível de se encontrar as bases do liberalismo

é identificar os temas comuns centrais dos autores liberais, ou as "causas" liberais paradigmáticas. Dworkin novamente nos dá um exemplo de como essa estratégia pode ser utilizada:

> "Pouco antes da Guerra do Vietnã, os políticos que se chamavam 'liberais' defendiam certas posições que podiam ser identificadas como um grupo. Os liberais eram por uma maior igualdade econômica, pelo internacionalismo, pela liberdade de expressão e contra a censura, por uma maior igualdade entre as raças e contra a segregação, pela clara separação entre Igreja e Estado, por uma maior proteção processual para os acusados criminais, pela descriminalização dos delitos 'morais', particularmente delitos com drogas e delitos sexuais consensuais envolvendo apenas adultos, e por um uso agressivo do poder governamental centralizado para atingir todos esses objetivos." (1985, p. 181).

Essas eram, segundo Dworkin, causas liberais paradigmáticas, e os que as defendiam podiam ser claramente separados de um outro grupo de opinião política, comumente identificado como "conservador". Os conservadores, de maneira geral, defendiam a visão contrária em relação a cada uma das causas enumeradas acima.

De fato, é muito mais fácil identificar determinada opinião como liberal do que explicar o que a torna liberal. Tal explicação envolveria a busca por um princípio ou conjunto de princípios subjacentes, e a estratégia que estamos examinando por ora não fornece elementos para isso. De todo modo, muitas das causas a que Dworkin se refere, como a descriminalização dos delitos "morais", ainda permanecem como posições liberais paradigmáticas, que se contrapõem com bastante clareza a posições mais "conservadoras".

Todavia, continua Dworkin, uma série de acontecimentos a partir das décadas de 1960 e 1970 colocou essa divisão entre liberais e conservadores em xeque e passou-se a se questionar se o liberalismo poderia afinal ser considerado como uma teoria política distinta. Diversas questões e problemas novos foram surgindo, remapeando as antigas alianças e dificultando a tarefa de identificar qual a posição "standard" a ser adotada por um liberal ou por um conservador. A crescente preocupação com a preservação ambiental, por exemplo, que muitas vezes exige medidas que afetam negativamente o crescimento econômico de curto prazo, impactando as taxas de desemprego, é uma causa que encontra partidários em ambos os lados do velho espectro político. O mesmo se dá com diversas questões relacionadas à proteção do consumidor. Esses dois temas estão interligados em uma questão maior que se chamou de

“mentalidade de crescimento”, “isto é, a presunção de que deveria ser um objetivo importante do governo aumentar a riqueza ou o produto total do país” (Dworkin, 1985, p. 182). Desde as últimas décadas do milênio passado, houve uma crescente oposição a esse tipo de mentalidade, com protestos contra grandes aglomerados empresariais como Walmart, que levavam à falência os pequenos varejistas e todo um modo de vida urbano de pequenas cidades, além de exercerem inegável influência política. A oposição ao crescimento econômico como um fim em si mesmo, bem como a oposição à concentração do poder político, “parecem liberais em espírito porque os liberais tradicionalmente se opunham ao crescimento das grandes empresas e tradicionalmente apoiavam a igualdade política”. Mas essa oposição ia contrariamente a diversas estratégias econômicas e políticas que, “certamente desde o New Deal, eram tidas como estratégias distintamente liberais” (*ibidem*).

Em razão desse entrelaçamento de “causas”, os políticos passaram a cada vez menos se colocarem publicamente como “liberais” ou “conservadores”, adotando posições que combinam, em certa medida, visões que antes eram tidas como paradigmaticamente liberais com outras paradigmaticamente conservadoras. Dworkin afirma que o termo liberal hoje se tornou pejorativo nos Estados Unidos e que nenhum político tentando se candidatar a um mandato, especialmente o de presidente da república, se apresenta como liberal (Barak Obama, exemplo citado pelo próprio Dworkin, se chamava de “progressista”, mas não de liberal). Anedoticamente, Dworkin afirma possuir um livro em sua estante chamado “Como falar com um liberal – se você precisar” (DWORKIN, 2012).

2.5. Quarta estratégia: a moralidade constitutiva do liberalismo.

Logo, a estratégia de pensar o liberalismo a partir de suas “causas” paradigmáticas, ou de seus compromissos políticos centrais, também não vai muito longe. É imprescindível, portanto, seguindo ainda a sugestão de Dworkin, encontrar alguma teoria sobre quais elementos, dentre os diversos arranjos e causas que se chamaram de “liberais” ao longo do tempo, são constitutivos e quais são derivativos. É claro que isso será causa de desacordo não só entre liberais e seus críticos, mas dentro do próprio liberalismo e entre os críticos também. Se tomarmos o exemplo do crescimento econômico novamente: muitos críticos afirmam (Sandel entre eles, em determinado momento de sua obra) que o liberalismo está comprometido com o crescimento econômico e com todo o aparato burocrático e governamental necessário para fazê-lo

acontecer. Além disso, o liberalismo também estaria comprometido com o estilo de vida no qual o crescimento é buscado como um fim em si mesmo – como algo intrinsecamente valioso -, e que em razão disso fomentaria traços de caráter como a competitividade, o individualismo e a busca por prazeres materiais. É certo que diversos políticos e mesmo teóricos que podem ser considerados como liberais enfatizaram a necessidade do crescimento econômico e até enalteceram aspectos de um estilo de vida puramente materialista. Mas a questão que se deve fazer é se tal ênfase é resultado de um princípio constitutivo do liberalismo – porque o liberalismo estaria intrinsecamente ligado a uma forma de utilitarismo que faz da prosperidade geral um bem em si mesmo ou a um tipo de hedonismo que faz da satisfação de prazeres materiais a métrica única de aferição do bem-estar. Se fosse esse o caso, então o afastamento dos políticos hoje, que em geral chamaríamos de liberais, da ideia de crescimento econômico daria razão à tese cética de que o liberalismo não passou de um aglomerado temporário de opiniões e alianças políticas que acabou dando lugar a outros conjuntos, com outros nomes. Todavia, se a política de crescimento econômico for apenas um elemento derivado, uma estratégia controversa dentro da teoria liberal para se reduzir a desigualdade econômica, por exemplo, então ela seria apenas uma questão sobre a qual os liberais poderiam discordar sem que houvesse nenhum abalo na teoria liberal como um todo.

Essa é uma questão altamente controversa, mas Dworkin sugere que a mesma reflexão pode ser feita com relação a qualquer das causas liberais identificadas no "pacote" do New Deal:

> "O liberal é a favor da liberdade de expressão. Mas a liberdade de expressão é um valor fundamental ou apenas um meio para algum outro objetivo, tal como a descoberta da verdade (como Mill argumentava) ou o funcionamento eficiente da democracia (como sugeriu Michaeljohn)? O liberal desaprova a imposição da moral por meio do direito criminal. Isso sugere que o liberalism se opõe à formação de um senso comum compartilhado de decência? Ou o liberalismo é hostil apenas ao uso do direito criminal para garantir esse senso comum compartilhado?" (Dworkin, 1985, p.185).

Segundo Dworkin, cuja estratégia estou adotando, o liberalismo é uma teoria política que possui uma moralidade constitutiva própria, a qual tem permanecido razoavelmente inalterada ao longo dos anos e continua influente na política. Isso quer dizer que os acidentes históricos, as necessidades retóricas, as alianças políticas e demais circunstâncias do mundo político afetam drasticamente apenas os elementos derivados,

isto é, certos "esquemas" de posições liberais particulares suscetíveis de serem modificados quando a opinião acerca das estratégias para se alcançar aquela moralidade constitutiva se alterou ou quando as forças políticas que antes mantinham determinada aliança em funcionamento não estão mais disponíveis.

Resta agora examinar qual é a moralidade constitutiva do liberalismo, que teria se mantido mais ou menos a mesma há bastante tempo. Se, por um lado, a estratégia de identificar as causas liberais não é mais suficiente para nos oferecer uma visão clara da diferença entre, por exemplo, liberais e conservadores, ao menos aquelas causas enumeradas por Dworkin, referentes à época do New Deal, ainda permanecem paradigmáticas de uma visão liberal da política e da relação entre o poder coercitivo estatal e a moral e podem servir de teste. Isto quer dizer que uma teoria sobre a moralidade constitutiva do liberalismo que não dê conta de justificar esses posicionamentos liberais paradigmáticos terá um fraco poder explicativo e, provavelmente, deverá ser abandonada em favor de uma teoria que consiga acomodá-los.

Além disso, uma teoria sobre a moralidade constitutiva do liberalismo deve ser completa ou detalhada o bastante, de modo a permitir diferenciar uma moralidade política liberal de outras moralidades políticas concorrentes:

> "Se eu digo, por exemplo, que é constitutivo do liberalismo que o governo deva tratar seus cidadãos com respeito, eu não enunciei um princípio constitutivo de forma suficientemente pormenorizada, porque, embora os liberais possam argumentar que todos os seus esquemas políticos derivam desse princípio, os conservadores, os marxistas, e talvez até os fascistas alegariam a mesma coisa sobre suas teorias" (1985, p. 187).

Autores como Dworkin e Rawls irão defender que a igualdade é o ideal constitutivo central do liberalismo – daí o "liberalismo igualitário". Precisamos, pois, compreender em que consiste o ideal de igualdade do liberalismo e em que medida Rawls e Dworkin compartilham desse ideal e em que medida se afastam um do outro.

2.5.1. Igualdade como ideal constitutivo do liberalismo.

As democracias modernas reconhecem diversos princípios ou ideais como constitutivos de sua moralidade política, podendo-se dizer que a liberdade e a igualdade sejam os mais importantes deles. É comum a visão, porém, de que liberdade e igualdade muitas vezes conflitam entre si, ocasionando situações de impasses inconciliáveis. Algumas vezes, a maneira mais eficiente de se promover a igualdade irá exigir algum tipo

de restrição da liberdade de alguns – via tributação, por exemplo. E, em sentido contrário, a defesa da liberdade pode, muitas vezes, implicar tratar alguns como menos dignos de consideração e respeito – é o que se argumenta, por exemplo, quanto à liberdade de expressão no discurso de ódio. Em casos assim, o melhor que o governo pode fazer é alcançar algum tipo de compromisso entre esses dois ideais, consciente de que sacrifícios deverão ser feitos. As diversas teorias e posições políticas em uma democracia divergiriam, nesse sentido, nas suas propostas de como realizar esse compromisso. Os liberais tenderiam a pender a balança mais para o lado da igualdade, ao passo que os conservadores tenderiam a favorecer a liberdade. O "pacote" de causas liberais citado por Dworkin seria, assim, o resultado de se sopesar os dois ideais dessa maneira.

Essa forma de pensar a relação entre os dois princípios – uma relação de competitividade e de possível mútua exclusão – é conhecida como pluralismo de valores e terei oportunidade de voltar a esse ponto mais adiante, quando abordar as diferenças entre as teorias de Rawls (um pluralista) e de Dworkin. Como sabemos, Dworkin não compartilha desse pluralismo e o considera como um erro filosófico. Será esclarecedor retomar a defesa de Dworkin de que liberais e conservadores não divergem entre si quanto ao peso atribuído a cada valor numa situação de conflito, mas possuem concepções diferentes de liberdade e igualdade – ou do que os ideais de liberdade e igualdade requerem na prática.

Para Dworkin, a posição pluralista implica entender o conceito de liberdade como algo quantificável, no sentido de afirmar que, se duas políticas atingem a liberdade de um cidadão, é plausível dizer que uma delas retira mais liberdade do cidadão do que outra. Tomando como exemplo a regulação do trânsito – que atinge a liberdade de dirigir como se quiser -, mesmo o mais ortodoxo conservador irá admitir a possibilidade de o governo estabelecer um único sentido de direção em determinada via pública, o que retira sua liberdade de dirigir na contramão. Para o conservador continuar dizendo que valoriza a liberdade, ele precisará mostrar que a perda de liberdade no caso das regras de trânsito é menor do que, por exemplo, a censura de uma notícia no jornal, uma vez que ele admite a primeira, mas não a segunda:

> "Isto é precisamente o que ele não consegue demonstrar, porque nós não temos um conceito de liberdade que seja quantificável dessa maneira... Ele não pode dizer, por exemplo, que as regras de trânsito interferem menos com o que a maioria dos homens e mulheres desejam fazer do que uma lei os proibindo de falar em

> prol do comunismo, ou uma lei impedindo-os de fixar os seus preços da forma como julgarem melhor. A maioria das pessoas se importa mais em dirigir do que em defender o comunismo, e não tem oportunidade de fixar preços mesmo que o quisesse" (1985, p. 189).

Logo, o que distingue as diversas teorias políticas que adotam a liberdade como um ideal político constitutivo não é o peso relativo que atribuem a esse valor nas questões práticas. As liberdades fundamentais são valiosas porque elas protegem outras coisas que valorizamos, e não porque desejamos a liberdade como um fim em si mesma. O que distingue as diversas teorias, portanto, é sua concepção sobre a relação entre a liberdade e essas demais coisas que valorizamos. O mesmo se pode dizer com relação ao ideal de igualdade, e Dworkin irá defender que o liberalismo possui uma concepção própria de igualdade que o distingue das demais teorias políticas.

2.5.1.1. Dois princípios de igualdade.

Segundo Dworkin, existem dois princípios diferentes que elegem a igualdade como um ideal político (1985, p. 190). O primeiro requer que o governo trate todos *como iguais* (*as equals*), ou seja, com igual consideração e respeito. Dworkin nos lembra de que isso não é uma exigência trivial: não entendemos que devemos tratar os filhos dos outros com a mesma consideração e respeito com que tratamos nossos filhos, ou seja, este princípio da igualdade certamente não rege nossa conduta ética no dia-a-dia. Mas compartilhamos da convicção, nas democracias modernas, de que o governo deve tratar todos seus cidadãos dessa forma.

O segundo princípio, por sua vez, requer que o governo trate todos *igualmente* (*equally*) na distribuição de recursos ou oportunidades, ou que pelo menos trabalhe para alcançar um estado de coisas em que todos sejam mais ou menos iguais nesse respeito: "Reconhece-se que o governo não consegue tornar todo mundo igual em todos os sentidos, mas as pessoas discordam sobre até que ponto o governo deveria tentar garantir a igualdade em algum recurso específico como, por exemplo, a renda pecuniária" (1985, p. 190).

Se olharmos para as controvérsias políticas, continua Dworkin, faz sentido pensar que o liberal valoriza mais a igualdade, conforme o segundo princípio, do que o conservador, mas seria um absurdo dizer que o liberal valoriza mais a igualdade, conforme o primeiro princípio, do que o conservador. Para Dworkin, o primeiro princípio

é constitutivo tanto para conservadores quanto para liberais, ao passo que o segundo é derivado: “Algumas vezes, tratar as pessoas igualmente é a única forma de tratá-las como iguais; mas às vezes, não” (*ibidem*). Ele sugere o exemplo de duas regiões devastadas por inundações. Tratar esses cidadãos como iguais requer enviar maior auxílio emergencial, contando que os recursos são limitados, para a região atingida mais severamente. E isso é uma espécie de senso comum na política moderna, não dividindo conservadores e liberais. Agora, o que o princípio abstrato de que o governo deve tratar seus cidadãos com igual consideração e respeito exige na prática em casos mais específicos requer uma concepção mais elaborada, e é nessa concepção que as teorias divergem.

2.5.1.2. Duas concepções de igualdade de consideração e respeito.

Assim como Dworkin distinguiu dois princípios de igualdade – tratar *como iguais* e tratar *igualmente* -, ele também distingue duas concepções do que o princípio da igualdade de consideração e respeito (tratar *como iguais*) requer na prática. Para ele, a questão “O que significa um governo tratar seus cidadãos como iguais?” pode ser respondida de duas maneiras fundamentalmente diferentes. A primeira parte da ideia de que o governo deve ser neutro quanto à questão de em que consiste uma boa vida. Cada pessoa possui uma concepção mais ou menos articulada sobre o que confere valor à vida: “O erudito que valoriza uma vida de contemplação possui tal concepção; mas também o cidadão que assiste à televisão tomando cerveja e gosta de dizer ‘essa é a vida’, embora ele tenha pensado menos sobre o assunto e seja menos capaz de descrever ou defender sua concepção” (1985, p. 191). Segundo essa primeira teoria, uma vez que os cidadãos diferem em suas concepções de boa vida, o governo não as trataria como iguais se preferisse uma concepção a outra, seja porque suas autoridades acreditem que uma concepção seja superior ou porque ela é adotada pelo maior grupo ou pelo grupo mais poderoso. Ele estaria impondo uma concepção de boa vida a um determinado número de cidadãos, e isso violaria o princípio de tratar a todos com igual consideração e respeito.

Uma segunda teoria, no entanto, entende que o governo não pode ser neutro dessa forma, porque ele não pode tratar seus cidadãos como seres humanos iguais sem uma teoria do que são os seres humanos. Logo, o conteúdo do igual tratamento não pode ser independente de alguma teoria sobre o que é bom para as pessoas ou em que consiste uma boa vida, porque tratar alguém como igual significa tratá-lo da forma que uma pessoa boa ou sábia gostaria de ser tratada. “O bom governo consiste em promover ou pelo menos reconhecer vidas boas; tratar como igual consiste em tratar cada pessoa

como se ela desejasse viver a vida que é de fato boa, pelo menos na medida do possível" (1985, p. 191).

Dworkin afirma que o liberal é aquele que adota a primeira concepção de igualdade, e procura mostrar como todas as posições ou causas liberais que ele identificou anteriormente são decorrência da adoção dessa concepção. Se um liberal tivesse que fundar um novo Estado, sugere Dworkin (1985, p. 192), e decidir sobre sua constituição e instituições fundamentais, ele deverá iniciar com uma proposta de distribuição política, ou seja, de que maneira os recursos daquela sociedade, sejam recursos materiais ou oportunidades, serão alocados. Inicialmente, ele deverá partir de um princípio de igualdade bruta – tratar *igualmente* -, dando a cada um a mesma parcela atribuída aos demais. Qualquer outro ponto de partida iria assumir que algumas pessoas são mais importantes, têm mais valor, ou qualquer outra avaliação desse tipo, que fere o princípio de tratar a todos com igual consideração e interesse. É claro que as pessoas diferem em gostos e preferências, de modo que uma mesma quota pode ser suficiente para um cidadão levar uma vida satisfatória e insuficiente para outro. Mas, para o liberal, gostos e preferências não são doenças que afligem uma pessoa, mas frutos do hábito e do cultivo segundo a teoria que o indivíduo adote acerca do que torna uma vida boa (1985, p. 193). Dessa forma, se cada um receber a mesma parcela de recursos, poderá fazer escolhas de estilos de vida sabendo que preferências mais caras não serão custeadas por aqueles com hábitos mais modestos.

Se as pessoas possuem concepções diferentes sobre o que confere valor à vida, elas também irão discordar sobre como os recursos da comunidade deverão ser alocados: quais produtos deverão ser produzidos com a matéria-prima disponível, quais atividades deverão ser proibidas ou reguladas para que outras possam ser possíveis ou facilitadas, etc. O legislador desse novo Estado liberal deverá criar mecanismos que satisfaçam o princípio da igual consideração e interesse apesar desses desacordos:

> "Ele irá decidir que não há mecanismos melhores disponíveis, enquanto instituições políticas gerais, do que as duas principais instituições de nossa economia política: o mercado econômico, para as decisões sobre quais bens deverão ser produzidos e como eles deverão ser distribuídos, e a democracia representativa, para decisões coletivas sobre quais condutas deverão ser proibidas ou reguladas de modo que outras condutas possam se tornar possíveis ou convenientes" (1985, pp. 193-94).

Isto porque o livre mercado, se funcionar corretamente, irá fixar preços que correspondem ao custo das matérias-primas e do trabalho empregado, sinalizando sobre o custo de oportunidade para quem quiser perseguir certos tipos de preferências em detrimento de outros, como viver uma vida de lazer e consumir produtos raros. A instituição do mercado faria a distribuição de recursos "em função das preferências pessoais dos outros, bem como das do próprio indivíduo, e é a soma dessas preferências pessoais que fixa o verdadeiro custo da comunidade em atender suas preferências por bens e atividades" (1985, p. 194). É óbvio que o legislador liberal terá consciência das implicações anti-igualitárias que o funcionamento normal do mercado irá acarretar com o tempo. Mas, ainda assim, o mercado é a instituição mais igualitária disponível para a alocação de bens e atividades, uma vez que reflete, ainda que de modo destorcido, as preferências de cada cidadão, considerado igualmente.

Esse raciocínio partiu apenas do pressuposto de que as pessoas possuem preferências diversas, resultantes de suas teorias ou concepções de boa vida. Ocorre que no mundo real outras diferenças existem que não são frutos da escolha pessoal, mas que impactam drasticamente as perspectivas de vida das pessoas. As pessoas já nascem em situações de desigualdade, seja em recursos materiais e oportunidades, seja em talentos e capacidades. O princípio da igualdade é respeitado quando alguém possui mais recursos porque trabalhou mais para consegui-los, mas não é respeitado quando uma criança possui mais recursos porque seus pais fizeram escolhas diferentes ou tiveram mais sorte ou talentos natos. O problema é que o mercado produz desigualdades dos dois tipos - a legítima e a arbitrária – e não existe uma alternativa que produza a primeira sem a segunda.

Dworkin afirma, então, que nenhuma solução parecerá perfeita e o legislador liberal deverá escolher entre um esquema de redistribuição de renda e impostos progressivos que opere até o "ponto rawlsiano", isto é, o ponto no qual o grupo mais desfavorecido irá deixar de ser beneficiado por mais transferências, e um esquema de intervenção socialista em grande parte da economia, confiando no processo político democrático para garantir a igualdade. No primeiro caso, ele será um "capitalista relutante", acreditando que o mercado corrigido por esses esquemas redistributivos será superior a qualquer alternativa socialista. No segundo caso, ele será um "socialista relutante", consciente das implicações anti-igualitárias de uma intervenção na economia, mas confiante de que elas serão menos severas do que nos cenários alternativos. "Em

qualquer dos casos, ele escolhe um sistema econômico misto – ou um capitalismo redistributivo ou um socialismo limitado – não para alcançar um acordo entre ideais antagônicos de eficiência e igualdade, mas para alcançar a melhor realização na prática do que a própria igualdade exige" (1985, p. 196).

Quanto à segunda instituição escolhida pelo legislador liberal desse novo Estado – a democracia representativa -, o mesmo raciocínio pode ser feito. Em princípio, a democracia é a melhor maneira de se tratar a todos com igual consideração e respeito. Cada um tem um voto e as preferências pessoais dos cidadãos serão acomodadas num esquema majoritário. O problema é que muitas decisões políticas refletem não apenas preferências pessoais – o que cada um quer para si – mas preferências externas, ou seja, preferências sobre o que os outros devem possuir ou fazer[28]. Daí a necessidade de um esquema geral de direitos fundamentais "cujo efeito será o de determinar as decisões políticas que de antemão se sabe que possivelmente refletirão fortes preferências externas e remover completamente tais decisões do alcance das instituições políticas majoritárias" (1985, p. 197). Esses direitos funcionarão como trunfos a disposição dos indivíduos contra decisões de instituições que, a princípio, seriam igualitárias.

Segundo Dworkin, as causas liberais paradigmáticas ou as posições distintamente liberais – o livre mercado com esquema de redistribuição, a democracia representativa com direitos civis como a liberdade de expressão, a descriminalização dos "crimes morais", especialmente os ligados a condutas sexuais não ortodoxas envolvendo apenas adultos, com consentimento, as garantias do acusado no processo criminal, entre outras – são todas decorrentes dessa concepção de igualdade como igual consideração e respeito. Devemos lembrar que Rawls, cuja teoria recebeu maior atenção no capítulo anterior, também concebe a posição original como um experimento mental radical para

[28] Essa "corrupção" do igualitarismo utilitarista é identificada por Dworkin ao distinguir entre preferências pessoais e preferências externas. As preferências pessoais de um indivíduo são aquelas relativas unicamente à sua própria vida. Suas preferências externas – ou impessoais -, por sua vez, dizem respeito ao modo como ele acha que as outras pessoas deveriam viver. Se essas preferências externas são consideradas, ocorre uma contagem em dobro das preferências de cada pessoa, corrompendo, assim, o princípio utilitarista de que ninguém pode ser contado como mais de um. Dworkin elabora o conhecido exemplo dos "adoradores de Sarah", que Stephen Guest reescreve em termos de preferências quanto à homossexualidade. Eis o exemplo de Guest: "Alguém que possua uma aversão a homossexuais vota, junto com uma maioria de pessoas, pela imposição de sanções penais sobre certos tipos de atividade homossexual. A legislação é criada, a polícia faz seu trabalho, e uma minoria de pessoas vive vidas mais miseráveis do que vivia antes. À primeira vista, o cálculo utilitarista funcionou, porque a maioria está agora mais feliz, uma vez que a homossexualidade é publicamente reconhecida como uma vida menos valiosa e essa felicidade, devemos assumir, em razão dos números envolvidos, supera o acréscimo de infelicidade experimentado pelos homossexuais." Fica claro, neste exemplo, a dupla contagem ou *double counting* em operação, violando o princípio igualitário utilitarista. (GUEST, 1997, p. 187).

se testarem as implicações políticas da igualdade. O véu da ignorância, como vimos, nada mais é do que um mecanismo para se pensar a justiça – e, portanto, a distribuição de recursos e oportunidades na sociedade – sem levar em consideração aspectos que são arbitrários do ponto de vista moral. Dworkin, portanto, tem razão ao afirmar que a concepção de igualdade que ele descreveu é o elemento constitutivo central do liberalismo, elemento esse que permite reunir sob a mesma rubrica – o liberalismo igualitário – a sua própria teoria e a de Rawls.

Mas Dworkin também afirmou que a liberdade e a igualdade são elementos constitutivos de várias teorias modernas, entre elas o conservadorismo. Podemos, então, nos perguntar: em que um Estado conservador diferiria de um Estado liberal?

2.6. A liberdade e a igualdade em um Estado conservador.

Dworkin está chamando com o termo geral de "conservador" uma posição política que se assemelha em muito com a teoria privilegiada por Sandel e que teria raízes na teoria política de Aristóteles. Será iluminador, portanto, conhecer a análise que Dworkin faz dessa posição e do seu contraste com a teoria liberal.

Dworkin afirma que o conservador adota uma dentre várias possíveis alternativas à concepção liberal de igualdade. Todas essas alternativas, porém, têm em comum a ideia de que tratar alguém com respeito significa tratá-lo como o "homem bom" gostaria de ser tratado. O homem bom é aquele que vive de acordo com os princípios de um determinado tipo de sociedade, a que Dworkin chama de "sociedade virtuosa":

> "Uma sociedade virtuosa tem essas características gerais. Seus membros compartilham de uma sólida concepção de virtude, isto é, das qualidades e disposições que as pessoas deveriam se esforçar para ter e exibir. Elas compartilham essa concepção de virtude não apenas privadamente, como indivíduos, mas publicamente: elas acreditam que sua comunidade, em sua atividade social e política, exibe virtudes, e que elas têm a responsabilidade, enquanto cidadãs, de promover essas virtudes. Nesse sentido, elas tratam as vidas dos outros membros da comunidade como parte de suas próprias vidas" (1985, p. 198).

Se um conservador tivesse que desenhar uma constituição para um novo Estado, tal qual na proposta que Dworkin apresentou para um liberal, ele também veria mérito nas duas grandes instituições do mercado e da democracia, mas por razões completamente diversas. O mercado, na prática, acaba favorecendo aquelas pessoas que trabalham mais, que possuem as virtudes do empreendedorismo, da indústria e da

liderança, sendo membros valiosos para o progresso da comunidade. A retribuição que recebem via mercado é, para o conservador, o paradigma da justiça na distribuição de recursos. A democracia, por sua vez, "distribui oportunidades, através do direito civil e penal, conforme os cidadãos de uma sociedade virtuosa desejam que elas sejam distribuídas, e esse processo oferecerá mais escopo para atividades virtuosas e menos para o vício do que qualquer outra técnica menos democrática" (1985, p. 199). Além disso, a democracia permite que a sociedade virtuosa reafirme publicamente, por meio do Direito, sua concepção de virtude.

Logo, a existência dessas duas instituições não será um ponto de discordância entre liberais e conservadores. "Mas eles vão discordar veementemente sobre quais mecanismos corretivos, na forma de direitos individuais, são necessários para se manter a justiça, e o desacordo não será uma questão de grau" (1985, p. 199). Como vimos, o liberal, quer na visão de Dworkin, quer na de Rawls, entende que o mercado possui uma falha grave, que é a de permitir que desigualdades arbitrárias do ponto de vista moral – como diferenças em talentos, habilidades, disposições etc. – influenciem ou mesmo determinem a parcela de recursos que cada um receberá. Mas o conservador irá valorizar precisamente esses talentos reconhecidos pela comunidade porque eles são, em uma sociedade virtuosa, virtudes. O conservador irá reconhecer como virtude a caridade, isto é, o auxílio aos menos favorecidos, mas a caridade é mais legitimamente uma virtude quando realizada privadamente. Ele pode até aceitar algum tipo de política redistributiva, mas está será vista como um mal menor, uma concessão em relação à razão pela qual existe o mercado - para garantir a coesão social por meio da solidariedade, por exemplo – e não, como o liberal, como uma correção e, portanto, um melhoramento do mercado.

Com relação à democracia, o conservador também irá encontrar defeitos em seu funcionamento, os quais buscará corrigir por meio de direitos e garantias individuais. Todavia, ele certamente não elencará entre esses defeitos a legislação da moral: "ao contrário, para ele, é o orgulho da democracia que preferências externas sejam legisladas na forma de uma moralidade pública" (1985, p. 200). Tomando como exemplo a igualdade racial e a política de ação afirmativa, Dworkin diz que um conservador bem-intencionado certamente será contra qualquer tipo de discriminação racial, mas suas propostas para remediar essa situação serão radicalmente diferentes das de um liberal. Para o conservador, a diferença entre igualdade de oportunidade e igualdade de resultado é crucial. As instituições do mercado e da democracia permitem, em seu funcionamento

correto, que as pessoas possam desenvolver suas habilidades e talentos ao máximo e receber os frutos correspondentes. Mas, como as pessoas não são igualmente virtuosas, qualquer igualdade de resultado significa que a igualdade de oportunidade foi violada. O conservador, portanto, irá fomentar mecanismos que reinstaurem essa igualdade de oportunidade, corrigindo, na medida do possível, os efeitos anti-igualitários do preconceito, mas irá fortemente se opor a qualquer medida de ação afirmativa, como quotas especiais para negros em universidades públicas ou em concursos públicos, pois ele entende que uma vaga na universidade ou um cargo público são expressões claras de uma forma de recompensa pela virtude – pela inteligência, competência, esforço acadêmico, currículo etc. – e não podem ser atribuídos com base em critérios irrelevantes do ponto de vista da virtude pessoal.

2.7. A neutralidade liberal como decorrência de sua moralidade constitutiva.

Pudemos ver como, das possíveis estratégias para se abordar a questão "o que é o liberalismo?", a sugerida por Dworkin é a mais promissora. Quando pensamos no arranjo de posições e causas liberais a que Dworkin chamou de liberalismo de New Deal, vemos que ele estava intimamente ligado à ideia de crescimento econômico, o que favoreceu a opinião de que o liberalismo é apenas o braço político do utilitarismo, o qual valorizaria o crescimento, representando a maximização da utilidade, como um valor em si mesmo. Terei oportunidade adiante de analisar melhor a relação entre liberalismo e utilitarismo, podendo adiantar, todavia, que Rawls e Dworkin são liberais e, ao mesmo tempo, opositores teóricos do utilitarismo. Logo, a ética utilitarista não pode ser constitutiva do liberalismo.

> "O crescimento econômico, como convencionalmente mensurado, era um elemento derivativo no liberalismo de New Deal. Parecia que ele desempenhava um papel útil em alcançar a complexa distribuição igualitária de recursos que o liberalismo requer. Se agora parece que o crescimento econômico prejudica mais do que ajuda a concepção liberal de igualdade, então o liberal está livre para rejeitar ou restringir o crescimento enquanto estratégia." (1985, p. 202)[29]

[29] Em outro artigo, corroborando essa visão, Dworkin afirma: "*We must be content to choose whatever programs we believe bring us closer to the complex and unattainable ideal of equality, all things considered, than the available alternatives, and be ready constantly to reexamine that conclusion when new evidence or new programs are proposed.*" (*Why Liberals Should Care About Equality*, in *A matter of principle*, 1985, p. 208).

É esse tipo de mudança de opinião sobre questões tão graves e centrais como o crescimento econômico que muitas vezes parece dar razão ao crítico que afirma que o liberal é alguém que tenta acomodar tudo o que é politicamente correto ou popular em sua teoria e a distorce o quanto pode para consegui-lo. Como afirma Alan Ryan, "O desejo de encontrar uma posição que seja intelectualmente atraente e politicamente responsável expõe os liberais a acusações de não saberem o que pensam ou de serem maria-vai-com-as-outras" (2012, p. 35)[30]. No entanto, distinguir com clareza o que é um elemento constitutivo do liberalismo daquilo que é apenas derivado ajuda o liberal a afirmar a coerência de suas posições e sua liberdade de adotar mecanismos flexíveis, passíveis de acomodação e evolução conforme o contexto histórico, sem que isso fira seus compromissos centrais. A justificativa para a utilização dessas estratégias derivadas, porém, deve rigorosamente obedecer à sua concepção de igualdade como igual consideração e respeito. Vejamos um exemplo, citado pelo próprio Dworkin (1985, pp. 202ss), de como uma mesma política pode ser favorecida por um liberal e por um não-liberal, mas por razões totalmente diferentes.

A ideia de crescimento econômico passou a ser vista com maus olhos por diversos motivos, dentre eles por causa da ideia de que uma vida mais simples, em contato com a natureza e a "mãe Terra" é preferível a uma vida de consumismo desenfreado que grande parte da sociedade americana passou a adotar. Essa vida simples seria severamente afetada, por exemplo, pela destruição de uma encosta de montanha para fins de mineração, imprescindível para o estilo de vida consumista. Um liberal poderia intervir nessa atividade econômica, utilizando dinheiro dos contribuintes para adquirir a área daquela encosta e instituir um parque ou uma reserva natural, impedindo a mineração? Se ele entende que os mecanismos de mercado não estão refletindo corretamente as preferências daqueles que preferem o parque em relação àqueles que preferem a exploração mineradora, então ele possui uma razão igualitária para justificar a intervenção. Mas digamos que ele não possui essa convicção; que, ao contrário, ele realmente acredita que uma vida simples, em harmonia com a natureza, é mais valiosa, ou uma concepção superior de em que consiste uma boa vida. A conclusão de Dworkin é que um não-liberal poderia defender a conservação ambiental com base nessa visão, mas

[30] Dworkin utiliza essa mesma expressão em inglês (*wishy-washy*), traduzida livremente por maria-vai-com-as-outras, ao falar de como o liberalismo está malvisto hoje em dia, como uma teoria que busca um compromisso incoerente entre duas posições mais categóricas (o radicalismo e o conservadorismo) (DWORKIN, *Liberalism*, 1985, p. 188).

não um liberal. Existem, é claro, defesas mais complexas da conservação ambiental disponíveis ao liberal. Ele pode argumentar que a destruição de áreas naturais é irreversível e que a contínua e desenfreada exploração desses recursos tornará, no futuro, impossível um estilo de vida que as futuras gerações desejariam ter disponível – ou pelo menos temos boas razões para assim pensar. "O liberal teme que este estilo de vida se tornará desconhecido, de modo que o processo não é neutro entre ideias concorrentes de boa vida, mas, de fato, destruidora da possibilidade de algumas delas". Nesse caso, continua Dworkin, "o liberal tem razões para um programa de conservação que não apenas são consistentes com sua moralidade constitutiva, mas fomentadas por ela" (1985, p. 202).

Percebe-se, portanto, que a mesma política pode ser favorecida por um liberal e por um não-liberal – daí a dificuldade de se pensar o liberalismo a partir de suas "causas" paradigmáticas na complexa política atual -, mas algumas razões não estão disponíveis para o liberal. Como vimos, as razões que suportam as políticas liberais devem ser consistentes com sua moralidade constitutiva, isto é, devem estar de acordo com o princípio de tratar a todos com igual consideração e respeito o que, segundo os liberais, exige que o governo seja neutro com relação a diferentes concepções de boa vida.

De todo o exposto até aqui, podemos notar diferenças marcantes entre as teorias liberais de Dworkin e de Rawls, embora ambos defendam o princípio da igualdade como constitutivo do liberalismo. O próximo tópico cuidará especificamente dessas distinções, buscando traçar, em linhas muito gerais, em que medida esses autores se aproximam e se distanciam no tocante às suas concepções de justiça. Antes, porém, vale a pena retomar três objeções muito comuns ao princípio da igualdade liberal que requer a neutralidade estatal sobre concepções de boa vida. Elas serão reexaminadas em capítulo próprio, mas sua refutação neste momento, ainda que superficial, é importante para avançarmos em nossas reflexões. A primeira forma de objeção afirma que o liberalismo defende a neutralidade porque se baseia num ceticismo sobre concepções de boa vida – ou porque não há certo ou errado nesse campo ou porque não temos como sabê-lo. A segunda forma de objeção afirma que o liberalismo defende a neutralidade porque parte de uma antropologia filosófica, isto é, de uma concepção sobre o ser humano, que o retrata como átomos que podem viver independentemente da comunidade. Já tivemos oportunidade de lidar com essa objeção no capítulo anterior. Por fim, uma terceira forma de objeção afirma que o liberalismo é contraditório, porque ele mesmo é uma teoria sobre

o que é bom – é bom ser livre e autônomo, por exemplo, ou ser tratado com igual respeito e consideração acima de todas as outras formas de tratamento que poderiam ser escolhidas, como ser tratado de acordo com o mérito e as virtudes de cada um. Como disse, essas questões serão examinadas oportunamente, mas Dworkin apresenta, em poucas linhas, uma refutação a essas objeções que vale a pena termos em mente desde já:

> "O liberalismo não pode se basear no ceticismo. Sua moralidade constitutiva estabelece que os seres humanos devem ser tratados como iguais pelo seu governo, não porque não há certo ou errado na moral política, mas porque isto é o certo. O liberalismo não repousa em nenhuma teoria especial da personalidade, nem mesmo nega que a maioria dos seres humanos acha que ser ativos na sociedade é o que é bom para eles. O liberalismo não é contraditório: a concepção liberal de igualdade é um princípio de organização política exigida pela justiça, e não uma forma de vida para os indivíduos, e os liberais, como tais, são indiferentes quanto a se as pessoas escolhem se manifestar em questões políticas, viver vidas excêntricas, ou ao contrário viver como se espera que liberais vivam" (1985, p. 203).

2.8. Principais diferenças entre as teorias de Rawls e Dworkin.

Afirmei, logo na Introdução, que nem toda crítica de Sandel ao liberalismo procedimental pode ser inteligivelmente dirigida a Dworkin, embora ele frequentemente coloque Dworkin e Rawls sob a mesma rubrica do liberalismo kantiano ou procedimental. Existem importantes diferenças entre esses dois teóricos liberais, uma vez que partem de pressupostos teóricos distintos. Quero, neste tópico, endereçar essas principais diferenças de modo que elas possam servir de pano de fundo, mais adiante, na compreensão de por que uma crítica de Sandel pode, por exemplo, ter maior potencial de sucesso contra Rawls, mas não contra Dworkin.

Penso que a diferença mais marcante entre as teorias de Rawls e de Dworkin, da qual decorrem suas outras diferenças, reside na adoção, por parte do primeiro, de um pluralismo de valores. Isaiah Berlin foi, talvez, o mais influente defensor de uma versão do pluralismo, como bem ilustra esse trecho, extraído de um artigo na *The New York Review of Books:*

> "Eu cheguei à conclusão de que existe uma pluralidade de ideais, como há uma pluralidade de culturas e temperamentos. Eu não sou um relativista; eu não digo "Eu gosto do meu café com leite e você gosta sem; eu sou a favor da gentileza e você prefere campos de concentração" – cada um de nós com seus próprios

> valores, os quais não podem ser superados ou integrados. Isto eu acredito ser falso. Mas eu acredito, sim, que há uma pluralidade de valores que os homens podem buscar, e de fato buscam, e que esses valores diferem. Não existe uma infinidade deles: o número de valores humanos, de valores que eu posso buscar enquanto mantenho minha aparência humana, meu caráter humano, é finito – digamos, 74, ou 122, ou 26, ou algum outro número -, mas finito, seja lá qual for. E a diferença que isso faz é que se uma pessoa persegue um desses valores, eu, que não o faço, sou capaz de entender por que ele o persegue ou como seria para mim, eu suas circunstâncias, ser induzido a persegui-lo. Daí a possibilidade do entendimento humano."[31]

A longa citação acima se justifica porque Rawls endossa a visão berliniana, resumindo-a, em seu *Liberalismo Político*, na seguinte passagem:

> "Para Berlin, o reino dos valores é objetivo, mas os valores se chocam uns com os outros, e a gama toda de valores resulta demasiado extensa para caber em apenas um mundo social. Eles não somente são incompatíveis uns com os outros, impondo exigências conflitantes às instituições, como também não existe nenhum conjunto de instituições praticáveis que possa propiciar espaço suficiente para todos eles." (RAWLS, 2016, p. 233, n. 32).

É em virtude desse pluralismo de valores que Rawls procura construir sua teoria da justiça partindo apenas de pressupostos amplamente compartilhados na sociedade, quase que triviais, e não tem a pretensão de que essa teoria resultante seja de aplicação universal, mas apenas nas democracias modernas que possuam esse pano de fundo valorativo. Quando os valores conflitam, para um pluralista, não significa que não possa haver uma forma de resolver o conflito. Podemos buscar um equilíbrio reflexivo, por exemplo, ou adotar algum tipo de prioridade entre os valores ou um conjunto de princípios que atribuam pesos ou hierarquias aos valores em casos particulares.

Dworkin adota uma visão radicalmente oposta, a da unidade do valor (*unity of value*). Para entendermos melhor, Dworkin propõe uma importante distinção entre "valores" e "*desiderata"*, isto é, coisas que desejamos. Os valores possuem força crítica: podemos julgar alguém por ter agido de forma contrária ao indicado por determinado valor (por exemplo, devemos ser honestos, e agimos mal se somos desonestos). *Desiderata*, ao contrário, são coisas que desejamos, mas não existe um juízo crítico se não as temos ou não temos na quantidade que gostaríamos ou poderíamos ter.

---

[31]Isaiah Berlin, *The First and the Last*, in *The New York Review of Books*, Vol. XLV, n. 8, 1998.

No campo das *desiderata*, os conflitos são a regra geral: "Eu gosto de limonada e de torta de limão, mas tenho apenas um limão. Uma comunidade quer o maior nível de segurança, o melhor sistema educacional, a rede de transporte mais eficiente e o melhor sistema de saúde disponível. Mas o orçamento é apertado" (DWORKIN, 2011, p. 118). Os valores também conflitam com as *desiderata.* Podemos desejar o maior nível de segurança, mas nossos valores impedem a tortura de acusados para averiguar crimes, por exemplo.

A questão que se coloca, como vimos, é se os valores podem conflitar entre si. Para ilustrar sua posição, Dworkin retoma um exemplo elaborado por Richard Fallon, descrevendo a seguinte situação: meu colega me entrega o rascunho de seu livro, pedindo-me minha opinião, e eu achei o livro ruim. Eu serei cruel se for franca, mas desonesta se mentir. Para Dworkin, é preciso distinguir duas questões. A primeira é: decorre dessa situação o fato de que não há resposta certa ou errada para a pergunta "como devo agir?"? A segunda é: se há uma resposta certa, isso significa que eu precisei sacrificar um dos valores para agir corretamente? Ou seja, que eu precisei ser cruel para ser franca, ou desonesta para ser gentil e, em qualquer dos casos, fiz o bem ao mesmo tempo em que fiz o mal? Em outras palavras, há mesmo conflito entre honestidade e gentileza? (*ibidem*).

Quanto à primeira questão, Dworkin aponta para a diferença entre incerteza e indeterminação. Uma coisa é termos dúvidas sobre qual é a resposta certa. É possível que os argumentos de ambos os lados sejam muito bons e eu sinta muita insegurança para decidir. Mas é implausível que os dois lados possuam exatamente o mesmo número de bons argumentos e que, não importa o quanto trabalhemos na construção de sua defesa através de uma vasta rede de convicções, não haja determinação sobre essa questão:

> "Que fundamento você poderia ter para pensar que, não importa quanto tempo você se debatesse com essa questão, jamais encontraria uma razão segundo a qual uma escolha de valores conflitantes em um conjunto de circunstâncias seja moralmente preferível à outra escolha? Que fundamento você poderia ter para a hipótese ainda mais ambiciosa de que nem existe essa razão para ser descoberta?" (DWORKIN, 2011, p. 119).

Superada a primeira questão, que aponta para a diferença entre incerteza e determinação, Dworkin enfrenta a segunda questão: existe conflito entre os valores da honestidade e da gentileza? Para o autor, nossos conceitos morais não são produtos acabados, mas estão em constante trabalho de integração através da interpretação.

Possuímos, em geral, uma concepção razoavelmente desenhada de honestidade e de gentileza que nos permite, com boa vontade, evitar os dois vícios na maior parte das situações do nosso dia-a-dia (*ibidem*). Porém, alguns casos se nos apresentam, como no exemplo de Fallon, em que é natural reportarmos nossa incerteza e até nossa perplexidade afirmando que os dois valores entraram em conflito. Mas, para além dessa linguagem de senso-comum, Dworkin indaga se o conflito é mesmo genuíno e nos convida a ir além, refinando nossas concepções dos dois valores: "Nós perguntamos se é realmente cruel dizer a um autor a verdade. Ou se é realmente desonesto dizer o que é do seu interesse ouvir e não é do interesse de ninguém suprimir." (2011, p. 119). Quando fazemos essas questões, continua Dworkin, "reinterpretamos nossos conceitos para resolver nosso dilema: a direção do nosso pensamento é no sentido da unidade, não da fragmentação. Independentemente de como decidamos, damos um passo no sentido de uma compreensão mais integrada de nossas responsabilidades morais" (*ibidem*). Para Dworkin, os valores formam uma rede interligada, de modo que cada uma de nossas convicções sobre o que é bom ou mau, o que é certo ou errado, o que belo ou feio, e assim por diante, desempenha um papel em reforçar e sustentar as demais convicções em cada um desses domínios valorativos. A verdade na moral é apenas possível buscando-se a melhor interpretação dessa cadeia de coerência entre as convicções.

Voltando para o universo político, e utilizando as mesmas distinções propostas por Dworkin, é preciso ter clara a diferença entre ser necessário, numa sociedade altamente plural, realizar um compromisso ou acomodação de interesses e convicções, de um lado, e não poder dizer que um ou outro esteja certo ou errado. Como também é preciso distinguir entre o que o liberalismo exige em teoria e o que é possível, na prática, alcançar. Dworkin distingue essas questões nos seguintes termos:

> "Uma questão é se nós necessariamente vamos nos achar tendo que acomodar e viver com diferentes concepções de moralidade política – concepções concorrentes. É claro que iremos. Esta é a nossa situação. Mas não devemos confundir qualquer acomodação que tenhamos de fazer, independentemente de como ela afete – como deverá afetar – nossa decisão até mesmo sobre retórica, com a questão sobre se é correto que, segundo afirmam nossos rivais, o que é verdadeiro para nós não é verdadeiro para eles. E eu penso que devemos ser muito cuidadosos intelectualmente para separar as questões práticas e, de fato, as questões históricas ("iremos um dia alcançar o liberalismo?") da questão sobre como devemos definir o liberalismo e o que pode ser dito em seu favor". (DWORKIN, 2012).

A diferença entre o pluralismo de Rawls e a unidade de valor de Dworkin não é apenas de filigrana teórica. Embora suas teorias liberais se aproximem muito em diversos aspectos, podendo oferecer uma resposta comum a diversas críticas ao liberalismo, seu distanciamento em outros aspectos é suficientemente grande para que, em alguns casos, uma crítica ao liberalismo possa ser respondida por Dworkin e não por Rawls.

Apenas como exemplo de como os raciocínios partindo de uma teoria pluralista e de uma teoria unitária são diferentes, podemos dizer que ambos Dworkin e Rawls defendem a neutralidade estatal – ou, mais precisamente, o antiperfeccionismo estatal ou a impossibilidade de o governo impor uma concepção de boa vida aos cidadãos. Mas os caminhos teóricos que traçam para chegar a essa conclusão são muito diferentes. Já vimos no primeiro capítulo que Rawls deseja oferecer uma teoria da justiça bem pouco ambiciosa, no sentido de ter absoluta consciência de suas limitações. É uma teoria sobre justiça social, destinada às democracias modernas, e partindo de pressupostos amplamente compartilhados. Como não possuímos um amplo consenso sobre em que consiste uma boa vida e, nas sociedades altamente plurais em que vivemos é correto partir do pressuposto de que há uma imensa discordância sobre esse tema, então uma teoria da justiça social não pode partir de nenhuma concepção de boa vida em particular. Isso feriria qualquer teste de igualdade e a posição original é um mecanismo heurístico que nos permite essa conclusão. Se não sabemos em que situação nasceremos, quais serão nossas convicções etc., é razoável desenharmos princípios de justiça que impeçam a imposição de uma concepção de boa vida por uma parcela da sociedade sobre outra. Rawls, portanto, está alegadamente partindo de pressupostos amplamente compartilhados para construir sua concepção de igualdade e a decorrente ideia de neutralidade estatal. Note que do fato de um pressuposto ser compartilhado nada se pode dizer quanto a ele ser verdadeiro. São questões diferentes. Mas Rawls quer oferecer uma teoria política, não metafísica, acreditando ser possível separar esses dois campos de investigação.

Dworkin, por sua vez, embora reconheça que uma teoria plausível deva fazer sentido quando contrastada com esses mesmos pressupostos amplamente compartilhados – deve haver uma dimensão de *fit*, ou de ajuste, em qualquer teoria política – o que tornaria a sua concepção de igualdade liberal superior é que ela oferece uma interpretação mais adequada, mais coerente e integradora de nossas convicções

valorativas, do que significa tratar a todos com igual consideração e respeito. Para ele, nossas convicções sobre os diversos domínios valorativos devem formar um todo interligado de apoio e sustentação. Inclusive nossas convicções sobre como devemos viver nossa vida – ética pessoal – e como devemos tratar os outros – moral – também precisam estar em harmonia. É o que Dworkin, em outra distinção, chama de teorias de descontinuidade e teorias de continuidade entre a ética pessoal e a moral.

2.*8.1. Teoria da descontinuidade e teoria da continuidade entre a ética pessoal e a moral.*

Por teoria da descontinuidade entre ética pessoal e moral, Dworkin tem em mente uma teoria segundo a qual existe um divórcio, ou uma descontinuidade, entre as convicções morais privadas de uma pessoa (a que Dworkin descreve como ética de primeira pessoa – *first person ethics*) e a moral (ou ética de terceira pessoa – *third person ethics*). As teorias contratualistas são um exemplo de teoria da descontinuidade. Segundo o contratualismo, os direitos dos indivíduos na ordem social derivam exclusivamente de um arranjo de governo na forma de um contrato, ainda que hipotético. As razões para a existência de um direito e as razões para se aceitar o contrato que dá origem a esse direito são diferentes e independentes, ou seja, são dois tipos diferentes de justificação. Isto quer dizer que as pessoas possuem razões particulares para aceitarem um contrato – as minhas razões podem ser diferentes das suas – mas, uma vez acordadas entre si, é a própria moral – e não minha ética pessoal – que governará a existência e o funcionamento do contrato e do sistema de direitos dele decorrente.

Para Dworkin, a sugestão de Rawls de que a base do liberalismo deva ser buscada em um "consenso sobreposto" (*overlapping consensus*) entre diversas concepções éticas abrangentes é a "mais sofisticada" teoria da descontinuidade (GUEST, 1997, p. 239). Logo, os direitos e deveres das pessoas surgirão desse consenso - que é formado pela sobreposição de diferentes convicções morais pessoais -, e não das próprias convicções morais pessoais.

A teoria de Dworkin, ao contrário, busca uma integração entre nossa rede de convicções, sejam elas de primeira pessoa ou de terceira pessoa. Em outras palavras, nossas convicções morais pessoais devem sustentar nossas convicções morais de terceira pessoa, incluindo nossa concepção de justiça, e o inverso também é verdadeiro: a melhor interpretação de nossa concepção de justiça deverá se refletir em nossas convicções

morais pessoais. O problema é que o liberalismo requer, como vimos na ideia de tolerância, que condutas que consideramos reprováveis sejam, não obstante, permitidas. O desengate entre minha ética pessoal – o que eu acredito que é a conduta certa – e o sistema de direitos e deveres na ordem social – o que as pessoas têm o direito de fazer e eu tenho o dever de tolerar – é evidente. Numa sociedade altamente plural, uma teoria da descontinuidade como a contratualista tem a vantagem de resolver esse desengate através da ideia de um contrato. Dworkin, porém, questiona: que razões teríamos para defender um contrato que acreditamos ser errado? A ideia de um consenso sobreposto deixa claro que apenas parte de minhas convicções pessoais será acomodada no contrato. Por que eu deveria endossar essa visão que eu aceito apenas parcialmente? A resposta não pode ser algo que apele apenas para o interesse próprio, porque isso não engata nossas convicções morais e o contrato resultante desse consenso sobreposto, segundo Dworkin, careceria de "força categórica". Aliás, o próprio Rawls rejeita a ideia de que os princípios liberais possam ser aceitos apenas na condição de um expediente em prol do interesse próprio (um *modus vivendi*). Então como unir essas duas perspectivas – ética pessoal e moral – em uma teoria de justiça coerente?

Dworkin afirma que existem duas formas pelas quais podemos tentar resolver esse problema (GUEST, 1997, p. 242). A primeira seria a ideia kantiana de primazia do justo sobre o bem, ao menos em questões onde o poder coercitivo estatal estiver em jogo. É importante prestarmos atenção ao que diz Dworkin sobre essa primeira possibilidade, porque ela descreve precisamente o retrato que Sandel faz do liberalismo igualitário, como sendo uma filosofia política kantiana, onde o justo (*right*) tem prioridade sobre o bem (*good*). Dessa forma, a moral governaria a política ao invés de nossas convicções pessoais, mas estas reinariam na esfera privada. Teríamos, portanto, dois sistemas de valores - um político e outro pessoal – operando em esferas distintas. Dworkin, porém, descarta essa solução. Por que a moral deveria ser soberana na esfera política e não na esfera pessoal? E como defender uma separação tão estanque entre essas esferas? Afinal, nossas convicções sobre ética pessoal e sobre moral não são tão claramente separadas: "Por exemplo, a equidade é uma ideia moral comum a ambas as esferas, e, no entanto, no nível pessoal ela permite *parcialidade* para com amigos e família. De fato, a prioridade justo/bem não é sensível à ponte que existe entre os princípios morais que existem tanto no nível pessoal quanto no nível político" (GUEST, 1997, p. 243).

A solução de Dworkin é oferecer uma teoria que, como vimos, enxerga tanto a ética pessoal quanto a moral como redes de valores interligadas, que se apoiam e se reforçam mutuamente, oferecendo uma única justificativa, contínua e abrangente – envolvendo a melhor interpretação de todas nossas convicções – de qual é a maneira correta de agir. Nesse sentido, viver uma boa vida, no sentido crítico, depende de um adequado ajuste das minhas escolhas aos recursos que deveriam estar à minha disposição conforme a melhor teoria de justiça (DWORKIN, 2000, pp. 237ss). A justiça, portanto, afeta radicalmente minha vida, ao definir os parâmetros e os limites do espaço e da liberdade que tenho para desenvolvê-la. Dessa forma, minhas convicções sobre o que é bom para mim e sobre o que é certo/justo estão intimamente conectadas. "Isso significa que uma consideração adequada pela minha própria vida ética pessoal deve me levar a uma adequada consideração pela justa distribuição de liberdades na comunidade. A continuidade entre ética pessoal e a estrutura política está, portanto, na visão de Dworkin, estabelecida." (GUEST, 1997, p. 250).

Desse raciocínio, Dworkin extrai os três princípios básicos do liberalismo (DWORKIN, 2012), qu e já esbocei na Introdução:

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.
3) Ambos os princípios anteriores são imperativos. Nenhum desses princípios pode ser comprometido em benefício do outro (Dworkin rejeita o pluralismo de valores), porque ambos declaram as condições da dignidade humana – e a dignidade não pode ser comprometida.

Note como as duas dimensões valorativas – ética pessoal e moral – se unem no funcionamento desses princípios: partindo da ideia de dignidade, do que consiste em viver uma boa vida, Dworkin chega à ideia de responsabilidade ética. Cada indivíduo tem a responsabilidade de viver a melhor vida possível, de acordo com suas circunstâncias e com a esfera de liberdades oferecida pela melhor teoria de justiça distributiva disponível. Disso decorre que, toda vez que o Estado utiliza seu poder coercitivo para

impor uma forma de vida ou uma concepção de em que consiste uma boa vida, está tolhendo essa decisão por parte do indivíduo, infringindo sua responsabilidade ética, que faz parte de sua própria dignidade. Um Estado que não respeita a dignidade de seus cidadãos não pode ser considerado um Estado justo por uma teoria liberal. Logo, o antiperfeccionismo estatal, ou a impossibilidade de o Estado impor concepções de boa vida em sua atividade coercitiva, é uma decorrência de uma visão holística que une ética pessoal e moral.

É verdade que, na minha vida pessoal, não preciso agir com neutralidade em relação aos demais indivíduos. Nada me impede de formular juízos de valor com relação às concepções de vida de meus concidadãos, de expressá-los e mesmo de tentar persuadi-los de minhas convicções. Isso não significa que a esfera privada seja regida por princípios diferentes da esfera política, ou que haja uma descontinuidade entre elas. Eu também, na minha esfera privada, não poderia usar de coerção para persuadir ninguém, isto é, também estou impedida de desrespeitar a responsabilidade ética das pessoas. Como também estou impedida de avançar para além dos recursos que legitimamente – isto é, segundo a melhor teoria de justiça distributiva – me pertencem. Apenas que essa dimensão de coerção e força é muito mais evidente – e de consequências indiscutíveis na vida da comunidade – quando se trata da atividade estatal.

2.9. Conclusão

O objetivo deste capítulo foi apresentar a forma como Sandel caracteriza o liberalismo que lhe serve de alvo e mostrar em que medida essa descrição é equivocada, decorrente de uma compreensão incorreta daquilo que constitui as bases do liberalismo. Vimos que sua leitura é no sentido de que tanto Rawls quanto Dworkin são herdeiros de um liberalismo que se formou no embate com o utilitarismo e que, portanto, tem na preocupação em conceber um sujeito separado e independente o seu pressuposto teórico mais importante. Sandel, embora separe os teóricos libertários dos teóricos igualitários, os considera todos como “novos kantianos” com diferentes “inclinações liberais”. Fazem parte, isto é, de uma mesma abordagem deontológica, mas com suas “brigas de família”, especialmente sobre o verdadeiro significado da autonomia e o que ela exige em termos de uma teoria da justiça.

É possível dizer que toda a obra de Sandel pode ser compreendida como um esforço de recuperar uma terceira abordagem sobre o problema da justiça – para além

da abordagem utilitarista e da abordagem “deontológica” que foca na liberdade, que ele rejeita -, que é a abordagem da virtude, uma abordagem teleológica que remonta a Aristóteles: segundo ele, é impossível pensar a justiça sem uma teoria sobre qual é o propósito de determinada prática social, qual seu *telos.* Não conseguimos decidir, por exemplo, se uma política de ação afirmativa é justa com quotas em universidades, se não questionarmos para que serve a universidade, quais fins ela busca promover, quais valores e virtudes ela honra e recompensa etc. Sandel irá realizar esse raciocínio em diversos casos controversos contemporâneos, como veremos nos próximos capítulos, e defender que o republicanismo cívico é a melhor aposta teórica que temos dentro dessa abordagem da justiça.

Antes de entrar nessa discussão, porém, é preciso superar o segundo eixo de crítica de Sandel, intimamente associado ao primeiro. Vimos que, para ele, a concepção equivocada de sujeito levaria a uma teoria atomista da sociedade. Essa crítica é a que mais enquadra Sandel ao movimento comunitarista da década de 1980, ao enxergar no liberalismo uma total incapacidade, em razão de sua própria base teórica, para lidar com a íntima relação entre o sujeito e a comunidade da qual faz parte e de onde extrai sua própria identidade.

– CAPÍTULO 3 –

A COMUNIDADE LIBERAL

"A questão principal, que não está clara, é que (...) os importantes objetivos de uma comunidade, bem como as razões morais para sua existência, precisem ser inconsistentes com a ideia fundamental de que as pessoas têm direitos.[32]*"*

3.1. A crítica do movimento comunitarista.

Como vimos no primeiro capítulo, a crítica de que o liberalismo possuía uma concepção de sujeito equivocada – o sujeito desenraizado – foi uma das principais armas por parte dos comunitaristas da década de 1980, não só de Michael Sandel[33]. Uma segunda frente de ataque afirmava que o liberalismo estava comprometido com alguma forma de "atomismo social" ou de "individualismo associal", ignorando as inúmeras maneiras pelas quais os indivíduos são devedores dos valores e práticas comunais das sociedades onde nasceram e foram criados. Os liberais, segundo eles, "escrevem como se os seres humanos viessem ao mundo sem nenhum vínculo social, sem lealdades e, de uma forma ou de outra, inteiramente desvinculados das sociedades que eles de alguma maneira habitam." (RYAN, 2012, p. 22).

Assim, a preferência liberal por um "mercado cultural", por assim dizer, ou um livre-mercado de ideias e de concepções de bem em detrimento do Estado como o *locus* privilegiado para a avaliação interpessoal de diferentes estilos de vida, decorreria,

---

[32] Stephen Guest, *Ronald Dworkin*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, p. 237.

[33] Furto-me, neste trabalho, à discussão sobre em que medida Sandel é ou não um comunitarista, embora eu tenha adotado o termo "fase comunitarista" para me referir à ênfase que seus primeiros textos imprimiam sobre a questão da relação entre indivíduo e comunidade e o compartilhamento de um vocabulário comum aos autores que foram agrupados como "comunitaristas" nesse momento. É notável que Sandel faz questão de insistir, em alguns textos posteriores a LLJ, em que medida ele *não é* um comunitarista. É comum se relacionarem os conceitos de comunidade e de justiça no sentido de que os valores da comunidade definem o que conta como justo ou injusto. Em outras palavras, muito da literatura comunitarista é lida como uma defesa de que os princípios de justiça derivam sua força dos valores compartilhados por uma determinada comunidade ou tradição. "Por esta visão, o 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" (SANDEL, 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 forma de se relacionarem os conceitos de comunidade e justiça que, se tornada sinônimo de "comunitarista", faz com que Sandel rejeite o rótulo para si.

segundo alguns comunitaristas, de um crença "atomística" de que os indivíduos apenas são verdadeiramente autônomos quando tomam suas decisões acerca do que é bom ou ruim para suas vidas sem qualquer pressão, direta ou indireta, da sociedade. Todavia, muitos comunitaristas argumentavam que essa visão atomista da autonomia ignorava verdadeiros truísmos sociológicos. Todo juízo de valor individual, necessário para decidir que estilo de vida a pessoa irá adotar, é fruto do compartilhamento de experiências, da continuidade de um conjunto de valores já praticados por outras pessoas e da possibilidade de um processo de interpretação e significação de diversas atividades e práticas que apenas podem ser feitas coletivamente:

> "A autorrealização e mesmo o desenvolvimento da identidade pessoal e um senso de orientação no mundo dependem de um empreendimento comunitário. Esse processo compartilhado é a vida cívica, e sua raiz é o envolvimento com outros: outras gerações, outros tipos de pessoas cujas diferenças são significativas porque contribuem para o todo do qual nosso sentido particular de eu depende. Essa interdependência mútua é a noção fundamental de cidadania" (SULLIVAN, 1982, p. 158).

E como o indivíduo apenas consegue compreender a si mesmo e ao mundo em que vive através da língua e da estrutura conceitual e valorativa fornecidas pelo contexto de sua vida em sociedade, muitos comunitaristas chegaram à conclusão de que o Estado era, portanto, a única arena em que as pessoas são capazes de formular e perseguir suas visões de boa vida, "porque essas visões requerem investigação conjunta", um contínuo confronto de ideias em espaços públicos organizados. "Elas não podem ser buscadas, ou sequer conhecidas, por indivíduos solitários" (KYMLICKA, 2002, p. 249).

Num primeiro momento, essa crítica estava intimamente ligada à primeira – da concepção equivocada de sujeito - e era vista, em verdade, como sua decorrência: a concepção liberal de um sujeito livre e autônomo, cujos fins são sempre, ao menos potencialmente, passíveis de escolha, levava a uma concepção de sociedade como um agregado de indivíduos que podem, ou não, escolher os fins comunitários como seus próprios fins, isto é, podem ou não escolher viver em sociedade de maneira não puramente instrumental, para garantir sua própria sobrevivência ou satisfação de determinados interesses pessoais. Num segundo momento, a crítica ao liberalismo no que toca a ideia de comunidade se desvincula da crítica à sua concepção do sujeito: ainda que se descarte, por todas as razões analisadas anteriormente, a alegação de que o liberalismo esteja comprometido com uma concepção metafísica de sujeito, pode-se ainda construir a crítica

de que o liberalismo ou não ofereça uma teoria da sociedade, ou a que oferece é de natureza inadequadamente individualista.

Uma parcela significativa da literatura crítica da "comunidade liberal" partiu das fileiras dos sociólogos, que, por vezes, levaram ao pé da letra a variante contratualista do liberalismo. O fato de que muitos liberais consideraram útil pensar o Estado em termos de um contrato hipotético, como vimos, contribuiu muito para a ideia de que o indivíduo liberal é um sujeito sem nenhum vínculo "pré-contratual", por assim dizer; um sujeito que apenas aceita a ingerência da coletividade em sua vida na exata medida dos termos acordados.

A reclamação de que o liberalismo subestimava ou ignorava por completo as profundas interconexões entre as pessoas e as sociedades onde vivem foi, de fato, um refrão muito comum no debate filosófico e sociológico na década de 1980 e foi ela que deu o nome a esse "movimento" de autores – os "comunitaristas" – que, embora partindo de pressupostos e agendas diferentes, tinham em comum ao menos essa ênfase nos valores da comunidade.

Uma resposta possível a essa segunda frente crítica ao liberalismo seria, simplesmente, listar todos os liberais que levaram absolutamente a sério o papel da comunidade, uma lista que incluiria, historicamente, autores como Tocqueville, Mill, Green, Hobsouse, Durkheim, William James e Dewey (RYAN, 2012, p. 37).

No caso de Sandel, como seu alvo é, nominalmente, a teoria de justiça de John Rawls em específico, e o liberalismo igualitário em geral, irei focar, no presente capítulo, a resposta liberal segundo o próprio Rawls e, complementarmente, segundo Dworkin. Iniciarei recapitulando os termos em que Sandel vê uma profunda inconsistência na teoria de Rawls, na medida em que o autor acaba resvalando, ao final do seu livro, para uma linguagem "comunitarista", incoerente com sua concepção de sujeito. Procurarei mostrar como Sandel parte de uma leitura equivocada de Rawls, confundindo o público ou social – em outras palavras, tudo aquilo que sai da esfera privada do indivíduo – com o político e, em especial, com a esfera de ação coercitiva do Estado.

Em seguida, apresentarei um breve esboço da visão dworkiniana a respeito da comunidade, extraída da leitura de alguns importantes textos de sua bibliografia. E concluirei afirmando que o liberalismo possui, sim, uma teoria da sociedade que define

com bastante clareza os limites da "comunidade liberal", embora, de fato, uma teoria liberal esteja impedida, em grande parte, de oferecer "conteúdos obrigatórios" para essa comunidade. Em outras palavras, o "visual" de uma comunidade liberal não pode ser definido por uma teoria da justiça, devendo ser construído experimentalmente na prática de uma sociedade democrática, dentro dos limites da justiça. Se essa resposta for insuficiente, então o ônus caberá ao não-liberal de mostrar de que modo uma sociedade que não garanta direitos aos seus cidadãos contra as imposições de valores comunitários e, portanto, majoritários, pode ser mais atraente do que a proposta liberal.

Sandel inicia sua crítica à concepção de comunidade liberal já em *Liberalism and the Limits of Justice*, mas essa será uma preocupação constante no decorrer de sua obra, unindo essa primeira fase comunitarista a *Democracy's Discontent* – que chamei de "fase republicana" – e, também, à sua fase atual. Daí a importância de se compreender os termos de sua crítica à concepção liberal de comunidade, para além dos mal-entendidos por parte de seus críticos e comentaristas, e da relação entre essa crítica e sua sugestão de que a teoria da justiça deva retomar suas origens em uma teleologia de base aristotélica, rejeitando, por filosoficamente equivocada e praticamente insuficiente, toda teoria da justiça deontológica.

3.2. A crítica de Sandel quanto à concepção de comunidade em Rawls.

Retomando os argumentos do primeiro capítulo, vimos que, para Sandel, existe um forte contraste entre a visão "comunitarista" da relação entre o sujeito e seus fins – que é uma relação de autodescoberta – e a visão liberal que resumiria a razão prática ao ato de escolha. Para um liberal, a questão da boa vida é uma questão que se apresenta ao indivíduo como uma possibilidade de escolha: Que tipo de pessoa quero ser? Que valores quero adotar? Quais valores da minha comunidade eu aceito como meus e quais questiono ou rejeito? Há sempre um "eu" desenraizado, desvinculado de quaisquer compromissos ou valores, que existe anteriormente ao ato de escolha. Para Sandel, porém, isso demonstra uma grave má-compreensão da natureza humana e de como nos relacionamos com a sociedade na qual nascemos e somos criados. É um exemplo ruim de antropologia filosófica. A questão relevante para os indivíduos reais não é "quem eu deveria ser?" ou "que valores eu deveria adotar?", mas "quem sou eu?", "que valores definem meu universo ético e não posso abandonar ou infringir sem que eu deixe de ser a pessoa que sou?". O sujeito, para Sandel, não se relaciona com seus fins por meio de atos de escolha, mas por exercícios de descoberta, de autorreflexão e conhecimento.

Tivemos oportunidade de analisar os equívocos de Sandel ao atribuir a Rawls e ao liberalismo igualitário como um todo uma concepção de sujeito que implique a ideia de desenraizamento, de uma entidade desprovida de quaisquer atributos anteriores aos seus atos de escolha. Também vimos que o próprio Sandel parece se afastar dessa estratégia de crítica ao liberalismo em trabalhos posteriores, sobretudo em sua fase atual. No entanto, em *Liberalism and the Limits of Justice* o argumento quanto à concepção de sujeito está intimamente relacionado à construção de sua crítica à falta de uma concepção adequada de comunidade na teoria liberal.

Assim, se Sandel entende que Rawls adota uma visão de indivíduo que sempre é capaz de dar um passo atrás de seu atual sistema de valores e convicções e revisá-los, da mesma forma sua relação com a comunidade nunca será tão visceral, tão constitutiva, a ponto de não poder ser examinada, revisada e, possivelmente, abandonada: "embora Rawls conceda que o bem da comunidade possa ser interno, no sentido de engajar os objetivos e valores do sujeito, ele não pode ser tão profundo a ponto de ir além das motivações do sujeito que tem as motivações" (SANDEL, 1998, p. 149). Para Sandel, porém, os valores da comunidade não são apenas algo que o indivíduo escolhe dentre um catálogo moral e decide afirmar publicamente: eles definem sua própria identidade, de modo que o sujeito não seria capaz de se compreender e de oferecer uma descrição de si mesmo sem partir desse pano de fundo constitutivo de quem ele é. Assim, o que une os indivíduos em uma comunidade "não é uma relação que eles escolhem (como em uma associação voluntária), mas um vínculo que eles descobrem; não apenas um atributo, mas um constituinte de sua identidade" (1998, p. 150).

Até aqui, estamos cobrindo território já explorado. Vimos como, se por um lado, a ideia de capacidade de revisão racional é de fato um componente essencial da teoria liberal, ela é uma intuição básica amplamente compartilhada pela modernidade ocidental. Questionar que os indivíduos sejam capazes de, ainda que com grande esforço e apenas em momentos cruciais de sua vida, questionar os valores e convicções impostos pela sua comunidade, isto sim é fazer má antropologia filosófica, ferindo nossas mais profundas convicções acerca da liberdade humana e de sua capacidade de extravasar os limites estreitos de sua cultura e época. A própria ideia de perfectibilidade moral, essencial para qualquer filosofia ética de cunho teleológico como quer Sandel, depende de que o ser humano tenha essa autonomia em potencial.

Neste capítulo, porém, quero analisar um segundo momento da crítica de Sandel, quando ele atribui uma profunda inconsistência na teoria de Rawls no tocante à ideia de comunidade e de "uniões sociais". Sandel sugere que Rawls, ao chegar ao fim de *A Theory of Justice*, e apesar de ter utilizado uma linguagem "voluntarista" ao longo de todo o livro, deixa de falar em termos de "bens comuns" (*common assets*) e começa a falar em "fins comuns" ou "propósitos comuns", ou seja, Sandel supõe que Rawls esteja trazendo toda a linguagem de uma filosofia teleológica de contrabando para sua teoria da justiça, inclusive falando em "seres humanos realizando sua natureza comum" (1998, p. 81).

O trecho de *A Theory of Justice* a que Sandel se refere é o item "A ideia de união social" do último capítulo do livro, que trata do "bem da justiça", capítulo este integrante da terceira e última parte, denominada "Fins". Percebe-se, pois, que a preocupação de Rawls neste momento é de situar sua teoria dentro das preocupações filosóficas acerca da necessidade de uma teoria do bem e contrastá-la com teorias da virtude.

Em sua descrição de em que consiste uma "união social", afirma Sandel, Rawls procura mostrar de que maneira "a justiça como equidade é capaz de oferecer uma interpretação da natureza sociável humana que não seja nem trivial nem puramente instrumental." (1998, p. 81), deixando para trás questões de justiça distributiva para se debruçar sobre questões de "fins últimos", "bem valiosos em si mesmos" e "autorrealização". Sandel, então, extrai desse item uma série de afirmações de Rawls. Por exemplo, Rawls afirma que "os seres humanos têm, de fato, compartilhado fins últimos e eles valorizam suas instituições e atividades comuns como bens em si mesmos" (1971, p. 522), e que o que caracteriza as uniões sociais são "fins últimos compartilhados e atividades comuns valiosos em si mesmos" (1971, p. 523). Seguindo Humboldt, Rawls afirma ainda que "é através da união social fundada sobre as necessidades e potencialidades de seus membros que cada pessoa pode participar na soma total dos bens naturais dos outros" (1971, p. 523) e que "apenas na união social o indivíduo é completo" (p. 525n).

Segundo Rawls, ainda, as uniões sociais podem existir em uma diversidade imensa de formas e tamanhos, "variando de famílias e amizades até associações muito mais amplas. Também não há limites de tempo e espaço, pois aqueles extremamente

separados pela história e circunstâncias podem, não obstante, cooperar em realizar sua natureza comum" (1971, p. 527).

Para Sandel, há passagens de Rawls em que sua "retórica chega perigosamente perto do teleológico" (1998, p. 81), oferecendo um contraste desconcertante com o tom eminentemente individualista de todo o resto do livro. Eis uma dessas passagens, que vale a pena citar na íntegra:

> "Trata-se de uma característica da sociabilidade humana que nós sejamos apenas partes do que poderíamos ser. Nós precisamos recorrer a outros para obter as excelências que devemos deixar de lado, ou de que carecemos completamente. A atividade coletiva da sociedade, as muitas associações e a vida pública da comunidade mais ampla que as regula sustentam nossos esforços e evocam nossa contribuição. E, no entanto, o bem obtido através da cultura comum em muito excede nosso trabalho, no sentido de que deixamos de ser meros fragmentos: aquela parte de nós que realizamos diretamente se une a um arranjo mais amplo e justo, cujos fins nós afirmamos." (RAWLS, 1971, p. 529).

Rawls inicia essa seção do livro afirmando que "apesar das características individualistas da justiça como equidade, os dois princípios de justiça fornecem um ponto arquimediano para avaliar as instituições existentes bem como os desejos e aspirações que elas geram" (1971, p. 520). A ideia é que o princípio da diferença, pela sua natureza intersubjetiva, age de modo a anular as arbitrariedades que podem surgir quando os bens e talentos naturais são vistos unicamente como propriedade dos indivíduos; e que a união social nos leva um passo além da limitada parcialidade das pessoas quando elas são tidas como completas em si mesmas. Assim, o princípio da diferença e a ideia de união social contrabalanceariam a carga individualista de sua teoria da justiça.

Para Sandel, todas essas citações demonstram uma profunda inconsistência na obra de Rawls pois, apesar de ele construir toda sua teoria em cima de uma antropologia filosófica que descreve o sujeito como um ser que escolhe seus fins e é sempre capaz de dar um passo atrás de seus valores e convicções, revisá-los e, possivelmente, rejeitá-los – inclusive os valores comunais -, aqui no final do livro Rawls precisa se valer de uma linguagem teleológica, que salienta como o sujeito é incompleto longe do todo, da comunidade da qual faz parte. Ora, se ele é incompleto, não é possível existir uma verdadeira autoanálise e consequente autonomia sem levar em conta, obrigatoriamente, os valores e fins que norteiam o todo que o torna completo.

A seguir, quero analisar em que medida a leitura de Sandel é equivocada, confundindo uma tese social – sobre a relação do indivíduo com a sociedade – e uma tese política – sobre a relação do indivíduo com o Estado.

3.3. Uniões Sociais em Rawls: uma tese social, não política.

Primeiramente, é importante salientar que, ao contrário do que sugeriram alguns críticos de Sandel, este nunca acusou Rawls de ignorar por completo a relação entre indivíduo e sociedade. Esse é, de fato, um problema do liberalismo que ganhou destaque nas décadas de 1970 e 1980, um liberalismo que enfatizava um individualismo de livre-mercado, associado a autores como Friedrich von Hayek e Robert Nozick, e que Rawls, tanto quanto os próprios comunitaristas, consideraria uma visão moralmente pobre da relação entre o sujeito e a comunidade. É verdade que Sandel, em muitos pontos, equipara essa versão de direita do liberalismo ao liberalismo igualitário de Rawls e Dworkin, por serem, ambos, herdeiros de uma deontologia kantiana. Mas dizer que Sandel acusa Rawls de não reconhecer a importância da comunidade é insistir em outra leitura equivocada.

Talvez essa crítica tenha sido associada ao comunitarismo em geral, englobando também Sandel, por conta do trabalho de autores como Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, que enfatizavam o quanto as concepções de mundo e a própria autocompreensão das pessoas é extraída da matriz social que elas habitam. Junto a essa constatação quase empírica, de uma sociologia filosófica, por assim dizer – uma sociologia acerca da impossibilidade da própria linguagem[34], bem como da moral, fora de um contexto social -, esses autores afirmavam que a teoria liberal nunca reconheceu a influência pervasiva da sociedade na autocompreensão do indivíduo. Rawls, porém, não pode ser acusado dessa ignorância, pois afirma a prioridade da matriz social com relação ao indivíduo como se fosse uma verdade óbvia, um truísmo: "A vida social é uma condição para que desenvolvamos a habilidade de pensar e falar, e participar das atividades comuns da sociedade e da cultura". E continua: "Não há dúvida de que mesmo os conceitos que usamos para descrever nossos planos e nossa situação (...) pressupõem

[34] Como coloca William Sullivan, "fora de uma comunidade linguística de práticas compartilhadas poderia haver o *homo sapiens* biológico, como uma abstração lógica, mas não poderia haver seres humanos. Este é o sentido da máxima grega e medieval de que a comunidade política é ontologicamente *anterior* ao indivíduo. A *polis* é, literalmente, aquilo que torna o homem, enquanto ser humano, possível". (1982, p. 173).

um contexto social bem como um sistema de crença e pensamento que são o resultado dos esforços coletivos de uma longa tradição" (1971, p. 522).

O problema, para Sandel, não é que Rawls ignore fatos óbvios como o de que a própria língua utilizada pelo indivíduo é fruto de uma atividade social, porque Rawls conclui que isso não é o bastante: "Todas essas coisas também se aplicam àquelas pessoas que veem suas relações [com a comunidade] de maneira puramente instrumental" (1971, p. 522). Aliás, a própria ênfase de Rawls na importância da estrutura básica da sociedade como objeto de uma teoria da justiça é porque "o sistema social molda as necessidades e aspirações dos seus cidadãos. Ele determina em parte o tipo de pessoa que eles querem ser, tanto quanto o tipo de pessoa que eles são" (1971, p 259).

O problema é que Rawls não pode legitimamente se apoiar em uma visão mais robusta de comunidade, buscando resgatar sua teoria de um profundo individualismo, quando parte de uma concepção de sujeito desenraizado. Essa concepção apenas permitiria uma visão associativa de comunidade – o que a própria ideia de um "contrato social", uma associação voluntária de pessoas, reforça – e nunca uma visão constitutiva de comunidade, como sugerem todas essas passagens já citadas.

É preciso entender o que Rawls tem em mente quando fala em uniões sociais. É claro que ele também tem em mente a comunidade mais ampla (a "sociedade bem-ordenada"), que é a união social das uniões sociais (1971, p. 527). Mas Rawls se refere às inúmeras formas pelas quais os seres humanos exercem sua característica fundamental de sociabilidade. Uma família pequena é uma união social. Uma associação de bairro é uma união social. Uma sociedade empresária é uma união social. Uma igreja internacional é, também, uma união social. Os exemplos são inesgotáveis. Em cada uma dessas esferas de sociabilidade, os seres humanos compartilham fins últimos, desenvolvem suas potencialidades e usufruem dos benefícios da cooperação mútua. Tudo isso já extraímos das muitas citações que reproduzimos acima. A questão é que a teoria de justiça liberal não é desenhada para se aplicar a todas essas esferas. Os princípios de justiça de Rawls, como já vimos, não se dirigem à relação entre pais e filhos nem entre sacerdote e devotos. O escopo de uma teoria de justiça liberal é oferecer os princípios que irão reger o exercício do monopólio do poder coercitivo nas democracias modernas. Nessa união social de uniões sociais, Rawls também entende haver o compartilhamento de um fim último, como nas demais instâncias.

Mas, como vimos, esse fim último não pode ser uma concepção abrangente de boa vida. Em *Liberalismo Político*, Rawls torna explícito esse ponto:

> "A justiça como equidade realmente abandona o ideal de comunidade política, se por esse ideal entende-se uma sociedade política unificada em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (parcial ou totalmente) abrangente. Essa concepção de unidade social é excluída pelo fato do pluralismo razoável, e já não é mais uma possibilidade política para aqueles que aceitam as exigências de liberdade e tolerância que são próprias de instituições democráticas." (2016, p. 237).

Rawls insiste em que o liberalismo seja meramente "político" – e já vimos como ele entende que essa concepção política já se encontra presente mesmo em *A Theory of Justice* -, uma vez que as sociedades democráticas modernas são inevitavelmente caracterizadas por uma pluralidade de visões de mundo morais, religiosas ou filosóficas – de "doutrinas abrangentes" – que, embora razoáveis, são conflitantes e incompatíveis entre si. A única forma, numa sociedade como essa, de assegurar que uma dessas visões prevaleça e dite os rumos da comunidade seria pelo uso opressivo do poder estatal, o que jamais seria acordado como princípio básico regulador por indivíduos racionais em uma posição inicial de igualdade.

Em outras palavras, a justiça como equidade concebe a união social maior como "derivada de um consenso sobreposto acerca de uma concepção política de justiça apropriada para um regime constitucional" (2016, p. 238)[35] e rejeita abertamente qualquer

[35] Sandel levanta um ponto, que não discutirei no corpo do texto, no que se refere à formação da identidade nacional, que seria essa união social de uniões sociais. Se o consenso sobreposto acerca de uma concepção política de justiça é a base para a construção de uma união social macro, e dado que, ao menos em princípio, a democracia liberal é universalmente aceita nos países ocidentais, como explicar a divisão entre estados-nações ou por quais critérios as fronteiras são traçadas? Por que não haveria apenas um único grande Estado democrático liberal? O argumento de Sandel é que o consenso sobre princípios de justiça não é suficiente para explicar por que os cidadãos sentem uma espécie de lealdade para com as pessoas que vivem dentro das suas fronteiras, às vezes separados por dimensões continentais – como entre habitantes dos dois litorais norte-americanos -, mas não têm esse mesmo sentimento com relação a pessoas que vivem a poucos quilômetros do outro lado da fronteira (1996, pp. 6-17). Tanto Rawls quanto Dworkin admitem que a aceitação de princípios liberais, por si só, não explica a existência de fronteiras entre as democracias liberais e que suas teorias simplesmente partem do pressuposto de que elas existem e foram fixadas previamente entre os Estados, ou seja, não são mais objeto de disputas quanto à sua legitimidade. Todavia, alguns autores trabalhando na tradição liberal entendem que o liberalismo precisa, sim, endereçar essa questão, pois o sentimento de pertencer a uma comunidade ética não seria apenas algo acessório, dispensável para uma teoria da justiça: "Se esse sentido de comunidade estiver ausente – se dois grupos simplesmente não quiserem ficar juntos em um único Estado – então não há acordo sobre justiça liberal que irá manter esse Estado unido. Isso sugere que a unidade social requer um senso de comunidade que vai além do compartilhamento de princípios políticos. Os cidadãos precisam sentir que pertencem à mesma comunidade." (KYMLICKA, 2002, p. 257).

demanda comunitarista por uma "política do bem comum" se isso for entendido como um apelo à criação de uma sociedade política unificada em torno de uma doutrina abrangente.

Aqui é preciso fazer duas observações. Primeiro, que os bens comunais que tais doutrinas abrangentes possam valorizar devem, numa sociedade regida pelos princípios liberas de justiça, ser buscados e cultivados em níveis não políticos: "A justiça como equidade supõe... que os valores da comunidade não apenas são essenciais, mas também realizáveis, em primeiro lugar, nas várias associações que levam suas vidas dentro da estrutura básica e, em segundo lugar, nas associações que se estendem para além das fronteiras dos Estados-nações, tais como igrejas e sociedades científicas (2016, p. 172-73, n.13). Ou seja, fora do nível do Estado, Rawls é tão comunitarista quanto se pode desejar de um filósofo político[36]. Todavia, quando se entende comunidade política

---

Nesse sentido, autores como Taylor teriam razão ao acusarem o liberalismo de "sociologicamente ingênuo" ao defender que a base da legitimidade estatal é o compartilhamento de um senso de justiça, e não de uma concepção comum de bem. Para Kymlicka, o reconhecimento dessa insuficiência na teoria liberal teria dado origem a uma vasta literatura acerca da unidade social, que pode ser dividida em três grandes abordagens, conforme a ênfase da solução proposta: 1) uma maior ênfase num modo de vida comum, proposta pelos comunitaristas; 2) uma maior ênfase na ideia de nacionalidade comum, adotada pelos liberais-nacionalistas; e 3) uma maior ênfase na participação política e cultura cívica, retomada pelos republicanos cívicos. Essas abordagens nem sempre são estanques, e muitos autores se apropriam de questões e ideias próprias de mais de uma delas. Sandel mesmo seria um autor que buscaria elementos tanto do movimento comunitarista quanto da tradição republicana, como veremos mais adiante. A crítica de que o liberalismo esteja sofrendo de uma "crise de legitimidade" por não reconhecer que um senso de comunidade – comunidade no sentido definido por Rawls, de uma união social unificada em torno de uma única concepção de bem – seja um elemento obrigatório para conferir legitimidade ao Estado será estudada com mais vagar no capítulo sobre o descontentamento da democracia. Adiantando em breves linhas, penso que os problemas que esses diversos autores trabalhando na crítica ao liberalismo identificam são problemas de ordem sociológica, da seara da ciência política, e não problemas inerentes à teoria liberal, objeto da filosofia política.

[36] Mais uma vez deixo de analisar uma crítica levantada por alguns comentaristas, dando razão a uma parcela dos comunitaristas que argumentam que o liberalismo, mesmo na sua versão "política", não abrangente, é incapaz de acomodar, em seu consenso sobreposto, diversos grupos não liberais. Em outras palavras, que o liberalismo só serviria para quem já é liberal, não oferecendo, portanto, um solo comum onde liberais e não liberais pudessem construir uma teoria de justiça. Isto porque a sugestão rawlsiana de que podemos ser, por assim dizer, comunitaristas em nossas vidas privadas, e liberais na nossa vida pública, deixa de reconhecer os inúmeros efeitos colaterais, ou "*spillover effects*", como se tem chamado, de se adotar uma filosofia pública liberal.

O exemplo mais citado é o de grupos comunitaristas como os Amish nos Estados Unidos. Os princípios liberais públicos exigirão que seus membros gozem de direitos e garantias fundamentais como a liberdade de crença e de culto, além do direito de serem instruídos quanto a esses direitos e garantias. Isso implicaria, no caso em particular, um direito de apostasia ou de heresia – consequência da capacidade de revisão racional de nossas concepções de boa vida, que é uma assunção básica da teoria liberal - e o dever dos pais de educá-los no "espírito" das liberdades públicas, o que seria um argumento de peso contra a ideia de ensino domiciliar desde a primeira infância, postulada por esses grupos. Como afirma Kymlicka, "o liberalismo está comprometido com a capacidade de revisão racional, e os grupos comunitaristas que rejeitam esse princípio não aceitarão quer o liberalismo político, quer o liberalismo abrangente. Se nós entendermos o comunitarismo como uma doutrina acerca da natureza 'constitutiva' ou impassível de revisão de certos fins, então essa doutrina está em discordância com alguns dos compromissos liberais mais básicos" (2002, p. 244). Para Kymlicka, a existência desses grupos comunitaristas para os quais nenhum

como “uma associação ou sociedade cuja unidade baseia-se numa concepção abrangente do bem”, então a justiça como equidade deve rejeitá-la porque, “entre outras coisas, ela leva à negação sistemática de liberdades básicas e pode dar ensejo ao uso opressivo do monopólio (legal) da força por parte do governo” (*ibidem*).

A segunda observação que precisa ser feita é que o liberalismo de Rawls entende que uma sociedade bem-ordenada, isto é, uma união social fundada sobre os princípios liberais de justiça, oferece, ela mesma, um bem comunal de valor intrínseco. Isto porque, para Rawls, em uma sociedade bem-ordenada os indivíduos não possuem uma visão puramente instrumental de política e não encaram a obediência aos princípios de justiça como um simples *modus vivendi*. Para eles, há um bem compartilhado, os quais eles aceitam, afirmam e perseguem coletivamente: “a concretização bem-sucedida de instituições justas é o fim último compartilhado de todos os membros da sociedade, e essas formas institucionais são valorizadas como bens em si mesmas” (1971, p. 527). Em *Liberalismo Político*, Rawls reafirma esse ponto: “É claro que, na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, os cidadãos compartilham um objetivo comum, e um objetivo que possui alta prioridade, qual seja, o de garantir que as instituições políticas e sociais sejam justas e o de dar justiça para as pessoas em geral (...)”. E conclui: “Não é verdade, portanto, que numa visão liberal os cidadãos não possuam quaisquer objetivos comuns fundamentais” (2016, p. 173, n.13).

O que Rawls está dizendo é que uma sociedade justa, com instituições sociais e políticas funcionando de acordo com os princípios de justiça, é, em si, um bem comum, um bem perseguido pelos cidadãos como um objetivo da comunidade em que vivem e que forma parte de sua autocompreensão. Em outras palavras, a identificação do indivíduo como cidadão de uma sociedade justa pode ser descrita como um vínculo

---

tipo de liberalismo é atraente é a razão de ser dos estudos em torno do multiculturalismo, que o liberalismo de Rawls e Dworkin seria incapaz de endereçar.

A razão pela qual deixei de analisar essa formulação da crítica comunitarista ao liberalismo é que Sandel não se ocupa dela. O argumento de Sandel não é que o liberalismo tem dificuldade de acomodar certas minorias, mas que a vasta maioria da população, dos cidadãos, está descontente, “desempoderada”, por conta do individualismo associal que estaria na base da concepção de sujeito e de comunidade do liberalismo. Sandel não está dizendo que a teoria liberal é adequada para a maioria da população das democracias liberais, mas não consegue acomodar pequenas minorias não liberais. Seu argumento é contra o liberalismo enquanto filosofia pública dominante. Tal crítica deve ser endereçada seguindo os passos deste trabalho, isto é, mostrando como a concepção de sujeito e a concepção de comunidade do liberalismo igualitário não sofrem dos defeitos apontados por Sandel.

constitutivo, à maneira exigida pelos críticos comunitaristas. Mas ela faz parte da identidade "não institucional ou moral dos cidadãos" (*ibidem*), uma identidade baseada numa concepção puramente política de bem comum, não envolvendo nenhuma doutrina abrangente de boa vida. Para Rawls, não deve haver uma avaliação pública dos modos de vida, o que não significa, como veremos no próximo capítulo com mais vagar, que o liberalismo impeça que ideais "perfeccionistas" sejam buscados em atividades coletivas. Rawls considera essas atividades em torno de um ideal de bem como constituintes da "vida interna livre das várias comunidades de interesses nas quais as pessoas e grupos buscam atingir, em formas de união social consistentes com igual liberdade, os fins e excelências para os quais se inclinam" (1971, p. 543).

O problema está na confusão, que se encontra, não só na obra de Sandel, mas em praticamente todo o debate comunitarismo-liberalismo, entre atividades coletivas, isto é, atividades que não são levadas a cabo pelo indivíduo sozinho, mas exercendo sua característica nata de sociabilidade, e atividades políticas, do indivíduo enquanto cidadão. "O que o liberal nega é que eu tenha que prestar contas [do meu modo de vida] *para o Estado,* ou que minha reivindicação por recursos públicos deva depender de eu justificar meu modo de vida para o Estado" (KYMLICKA, 2002, p. 250).

Se Rawls não nega a importância das uniões sociais para a formação da própria identidade dos indivíduos, então não faz sentido travar o debate em termos de autores que defendem a comunidade e autores que defendem o individualismo. O que se tem, na verdade, são interpretações concorrentes, ou teses sociais distintas, sobre o que significa uma comunidade política e qual o fórum coletivo apropriado para que os indivíduos busquem, em conjunto, seus ideais de boa vida e suas concepções de perfeição humana. Nesse sentido, Mulhall e Swift afirmam que Rawls pode ser lido como um "liberal comunitarista" (MULHALL E SWIFT, 2003, pp. 461):

> "A compatibilidade entre liberalismo – mesmo o liberalismo rawlsiano – e a comunidade é importante retoricamente porque "comunidade" é um termo emotivo, um conceito agradável que toda doutrina política vai querer acomodar. É importante que os liberais possam sinceramente salientar que, apesar de toda sua ênfase em direitos e liberdades individuais, eles também valorizam e apreciam o significado da 'comunidade'".

Esses autores vão além, sugerindo que, em certo sentido, Rawls pode ser encarado como alguém cuja teoria é mais "comunitarista" do que a de seus próprios

críticos. Isto porque o liberalismo, ao reservar para a atuação estatal apenas uma parcela da atividade humana em sociedade, entende que as pessoas irão conduzir suas vidas e encontrar significado nas diversas formas de associação não-estatais, começando pelo pequeno núcleo familiar e o ambiente de trabalho, chegando até as igrejas e organizações internacionais, passando pelos mais diversos níveis de agremiações. O Estado, essa união social de uniões sociais, seria apenas a estrutura institucional encarregada de conduzir as questões de distribuição de recursos e oportunidades e garantir a observância e promoção dos princípios de justiça. É claro que as pessoas podem, em uma democracia, atribuir outras atividades para o Estado, como um organizador poderoso e potencialmente eficiente do esforço coletivo. Mas essas atividades devem estar em consonância com sua função primeira de garantir a justiça.

Os comunitaristas, por outro lado, ao colocarem tanta ênfase no papel do Estado como sinônimo de comunidade, é que parecem acreditar que os indivíduos, sem o Estado, irão resvalar para um atomismo social, como se fossem incapazes de formar, por si sós, comunidades e encontrar e perseguir concepções comuns de bem e de boa vida nessas uniões sociais menores sem a intervenção coercitiva do Estado.

Em conclusão, é verdade que Rawls, em seu *A Theory of Justice*, buscava oferecer uma interpretação dos conceitos de liberdade e igualdade, dedicando para isso quase toda a sua obra. A comunidade não é tratada por ele como um terceiro conceito igualmente importante, nem existe em seu livro um princípio independente de comunidade, como nacionalidade, idioma, etnicidade, história comum ou estilo de vida. Parece ficar claro, do estudo de sua obra, que a visão liberal de comunidade é realizada quando a sociedade é uma sociedade bem-ordenada, isto é, quando seus membros são tratados como pessoas livres e iguais, de acordo com os dois princípios de justiça. Isso não significa que Rawls possua qualquer visão "sociologicamente ingênua" acerca de como os valores individuais são formados e sustentados, nem que ele não tenha reconhecido a importância da comunidade na vida das pessoas. Apenas que sua teoria da justiça tem o escopo muito menor de oferecer os princípios que poderiam guiar uma das formas de união social, aquela que detém o monopólio do uso da força, em uma sociedade democrática moderna.

No início deste capítulo, vimos que a crítica de Sandel em *Liberalism and the Limits of Justice*, no que concerne à ideia de comunidade, é dirigida especificamente contra Rawls. Todavia, em obras posteriores, o argumento de que o liberalismo é incapaz

de criar um senso de comunidade e propósito comum suficiente para dar vigor à democracia atual, em virtude de seu inerente individualismo e de sua exigência de neutralidade ou antiperfeccionismo estatal, será aplicado ao liberalismo como um todo. Como, neste trabalho, estamos analisando o potencial crítico de Sandel contra Rawls e Dworkin, os dois principais autores trabalhando na vertente igualitária, será importante dedicar o próximo tópico, ainda que de forma mais sucinta, para a visão dworkiniana de comunidade liberal, uma vez que, como vimos no capítulo anterior, os pressupostos teóricos de Rawls e Dworkin são bastante diferentes, ainda que concordantes em muitos pontos.

3.4. A comunidade liberal para Dworkin.

O texto mais importante para se entender a concepção de comunidade liberal para Dworkin é, a meu ver, o artigo *Liberal Community* (1989), republicado posteriormente como o capítulo 5 de *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade* (2000), Nele, Dworkin analisa a crítica geral de que a tolerância liberal, que proíbe o Estado de usar seu poder coercitivo para impor uma concepção de boa vida (Dworkin fala em "homogeneidade ética", 1989, p. 479), destrói a comunidade, porque o âmago da comunidade é precisamente um código de ética comum. Dworkin destrincha essa crítica geral em quatro tipos principais de argumentos que se empregam normalmente para atacar a tolerância liberal em virtude da defesa de um ideal de comunidade. Irei retomar de maneira muito sucinta sua discussão a respeito de todos esses tipos, muito embora Sandel não possa ser lido como defendendo os dois primeiros, porque são argumentos que frequentemente se encontram misturados nas críticas ao liberalismo, e a distinção cuidadosa de Dworkin nos ajuda a enxergá-los com mais clareza.

O primeiro tipo de argumento relaciona os direitos da comunidade de impor um código de ética a um majoritarismo substantivo – à ideia de que, em uma democracia, a maioria tem o direito de decidir sobre o *ethos* da comunidade. O segundo tipo se baseia no paternalismo – na ideia de que, numa verdadeira comunidade, cada indivíduo é responsável pelo bem-estar dos demais, podendo o governo utilizar da força para garantir que seus cidadãos levem uma boa vida. O terceiro argumento refere-se ao já discutido atomismo social e salienta as diversas formas pelas quais os indivíduos são dependentes da comunidade, inclusive eticamente, e afirma que a tolerância liberal impede que a comunidade satisfaça adequadamente essas necessidades. Por fim, o quarto tipo de argumento defende que a vida dos indivíduos é de tal modo integrada com a vida

da comunidade que só é possível para eles levar uma boa vida se a comunidade na qual vivem também tenha, por assim dizer, uma boa vida. Dworkin irá defender que existe um sentido no qual este quarto tipo de argumento está correto e que, quando propriamente compreendido, não se constitui em uma crítica à tolerância liberal. Ao contrário, se partirmos da concepção de igualdade defendida por Dworkin – que já vimos no capítulo anterior -, tal concepção não só é compatível com a mais atraente concepção de comunidade, mas indispensável a ela (1989, p. 480). Vejamos, brevemente, cada um desses argumentos no tratamento que lhes dá Dworkin e, ao final, discutirei qual penso ser o verdadeiro argumento de Sandel contra a concepção liberal de comunidade.

3.4.1. Comunidade e democracia.

Muitos liberais basearam suas teorias acerca dos limites da comunidade no famoso princípio do dano de John Stuart Mill, segundo o qual o Estado só poderia restringir a liberdade de alguém para proteger a outrem de um dano concreto. Mill tinha em mente lesões à propriedade e à integridade física da pessoa, mas o princípio também comporta, sem grandes compromissos, a lesão à integridade moral, como nos delitos de calúnia e difamação. Todavia, esses autores não admitem que a comunidade possa ter uma integridade moral a qual devemos proteger por meio, por exemplo, do direito penal[37].

Dworkin reconhece, porém, que "toda comunidade tem um ambiente ético, e esse ambiente influi na vida que seus membros podem levar" (1989, p. 480). O majoritarismo substantivo alega que o formato e conteúdo desse ambiente ético deve ser decidido pela maioria, não porque seja a visão correta – nem, muito menos, que a visão moral da minoria seja ruim ou degradante -, mas apenas porque seria injusto permitir a uma minoria ditar a vontade da maioria.

Segundo Dworkin, esse argumento presume que as decisões sobre o ambiente ético sejam do tipo "tudo ou nada", o que não é verdadeiro. Se traçarmos uma analogia com o ambiente econômico, veremos que a justiça exige que os recursos sejam distribuídos de maneira igualitária, permitindo a cada indivíduo uma parcela de influência

[37] Talvez o debate mais conhecido na literatura contemporânea acerca do tema seja entre H. L. A. Hart e Lord Patrick Devlin, ocorrido na década de 1960. Devlin apresentou diversos argumentos conservadores no sentido de que a sociedade tem o direito de impor legalmente sua moral, sob o risco de ver seu tecido social desintegrar-se. Hart, por sua vez, encabeçando o polo liberal do debate, defendia que o direito penal não pode ser usado para punir a mera imoralidade. Ver H.L.A. Hart, *Direito, liberdade, moralidade*, trad. Gerson Pereira dos Santos, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris (1ª ed. 1963), 1987 e Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

sobre o todo. Isso não significa que não deva haver algum tipo de regulamentação para impedir que certas externalidades do mercado acabem por minar a justiça da distribuição:

> "Se tratarmos o ambiente ético da mesma forma que tratamos o ambiente econômico – permitindo-lhe que seja constituído por decisões individuais fundamentadas em uma distribuição justa de recursos -, então rejeitaremos a afirmação majoritarista de que a maioria tem o direito de eliminar tudo o que achar prejudicial no ambiente ético" (1989, p. 482).

Dworkin conclui que qualquer sentido atraente de comunidade liberal não pode ser embasado em um conceito muito vazio de comunidade como "uma unidade política sobre a qual vagueia a regra majoritária" (1989, p. 484).

3.4.2. Comunidade e paternalismo.

O segundo argumento apela para a ideia de que, numa verdadeira comunidade – em oposição a uma associação hobbesiana de vantagens mútuas – os indivíduos possuem um interesse genuíno pelo bem-estar crítico das outras pessoas. A diferença entre bem-estar volitivo e bem-estar crítico é importante para Dworkin: há um acréscimo de bem-estar volitivo quando o sujeito tem ou alcança o que quer. Dworkin exemplifica dizendo que gosta de boa comida, de ir menos ao dentista e de velejar bem. Sua vida melhora quando consegue essas coisas, mas ele não pensa que tem a obrigação de querer essas coisas ou que sua vida seria pior se não as tivesse. O bem-estar crítico, ao contrário, refere-se às coisas que o sujeito *deveria* querer, isto é, "as realizações ou vivências que tornariam sua vida pior se a pessoa não as quisesse" (1989, p. 484). Dworkin acha que é importante ter uma relação próxima com seus filhos não só porque ele quer; ao contrário, ele quer porque acredita que sua vida, sem tal relação, empobreceria.

Esse segundo argumento comunitarista entende que as pessoas nem sempre querem o que deveriam querer e que o Estado pode usar da coerção para conferir a elas uma vida melhor do que a que elas, erroneamente, pensam ser boa. Dworkin traça, aqui, mais uma distinção. Quando olhamos para a vida de uma pessoa, podemos observar, primeiro, os "componentes" dessa vida: "os acontecimentos, as experiências, as associações e as realizações que a compõem, e perguntar se em nossa opinião esses componentes... perfazem uma vida boa" (1989, p. 485) e, em segundo lugar, atentar para as atitudes da pessoa com relação a esses componentes – se, em suma, ela acredita que eles estejam entre seus interesses críticos. Uma tese, a que Dworkin chama de cumulativa,

afirma que a vida de alguém tem valor crítico simplesmente porque seus componentes atendem aos critérios do que constitui uma boa vida. Se a pessoa, além disso, endossar esses componentes, sua vida fica ainda melhor. “O endosso é o glacê do bolo” (1989, p. 486) mas, se ele não existir, o valor da vida permanece. Pela tese constitutiva, ao contrário, o endosso é elemento essencial para que a vida da pessoa tenha, de fato, valor crítico: “se um misantropo é muito amado, mas despreza o amor por julgá-lo inútil, sua vida não é muito mais valiosa para o afeto de outrem” (*ibidem*).

Para Dworkin, a tese constitutiva é preferível, dentre outros motivos, porque a tese cumulativa “não consegue explicar por que a boa vida tem valor nítido para a pessoa que a vive. E é implausível pensar que alguém possa levar uma vida melhor se ela for avessa às suas convicções éticas mais profundas” (1989, p. 486).

3.4.3. Comunidade e interesse próprio.

O terceiro argumento discutido por Dworkin afirma que a tolerância liberal faz com que as comunidades sejam menos capazes de atender às diversas necessidades sociais de seus membros. Num primeiro momento, esse argumento se refere às necessidades de ordem material: “ninguém poderia levar uma vida humana adequada sem os mecanismos da comunidade que racionalizam a produção e o consumo, fornecem bens públicos como a polícia e as forças armadas e aliviam os dilemas dos prisioneiros” (1989, p. 487). Todavia, refuta Dworkin, não há razão para se pensar que esses benefícios instrumentais requeiram uma homogeneidade moral da comunidade, nem há evidências de que sociedades “comunitaristas” tenham propiciado esses recursos de maneira mais eficiente do que as sociedades liberais.

A melhor versão desse argumento, porém, apela para as necessidades intelectuais que a comunidade satisfaz, e que tem a ver com a própria identificação do sujeito – sua linguagem, sua cultura, sua visão de mundo etc. -, tema que já discutimos anteriormente. Dworkin afirma, porém, que, ainda que aceitássemos toda a fenomenologia duvidosa sobre a qual se baseia esse argumento – de que não podemos nos distanciar momentaneamente de nossas convicções para examiná-las, porque não é possível conceber esse sujeito “desenraizado” -, ele ainda seria vulnerável, por depender de uma série de outras suposições errôneas acerca das consequências da tolerância. Em primeiro lugar, o argumento presume que, “quando uma comunidade tolera brechas em algum princípio da ética ou da moralidade convencional, essa tolerância deve,

inevitavelmente, abalar o próprio apego do cidadão a esse princípio, já que sua autopercepção se define, em parte, pela adesão a ele" (1989, p. 489). Para Dworkin, porém, a força das convicções de uma pessoa não depende do quanto elas estão enraizadas ou de quão homogeneamente elas são aceitas pelo resto da comunidade: "Muitos católicos americanos estão tão profundamente comprometidos com seu catolicismo quanto a maioria dos católicos espanhóis" (*ibidem*). Em segundo lugar, o argumento ainda parte do pressuposto de que, se as pessoas passarem a questionar suas convicções, sua personalidade corre o risco de se desintegrar. "Mas por que as pessoas não seriam capazes de reconstituir sua noção de identidade, construída ao redor de um conjunto um pouco diferente e mais tolerante de condições, quando sua fé na moralidade, que associam à família ou à comunidade, é, por algum motivo, abalada?" (1989, p. 490).

3.4.4. Comunidade e integração.

O quarto e último argumento analisado por Dworkin é, a seu ver, o mais importante e interessante e ele o associa ao republicanismo cívico: afirma que a vida do indivíduo e a vida da comunidade estão de tal modo integrados que para que a primeira seja boa é preciso que a segunda também o seja. Assim, um cidadão integrado, que reconhece que o bem ou a "saúde" de sua vida individual depende da vida ou da "saúde" da comunidade irá se preocupar tanto com "a solidez da saúde ética da comunidade, inclusive com as visões de moralidade sexual que patrocina ou desestimula, quanto com a justiça ou generosidade de seu sistema de tributação ou de ajuda a países estrangeiros" (1989, p. 491).

Dworkin concorda com a premissa mais fundamental desse argumento, qual seja, a de que as comunidades políticas de fato possuem uma vida comunitária e que o sucesso da comunidade faz parte do que determina também se as vidas individuais de seus membros podem ser consideradas boas ou não. O problema do argumento, porém, é que ele se baseia em um antropomorfismo, entendendo de maneira equivocada o tipo de vida comunitária que uma comunidade política pode ter, como se ela tivesse as mesmas questões éticas, inclusive sobre ética sexual, que as pessoas têm.

3.4.4.1. Em que consiste a vida comunitária da comunidade.

Para começar, o cidadão integrado não é o mesmo que o cidadão altruísta, que se preocupa com o bem-estar de seus concidadãos. O cidadão integrado apenas se preocupa com a vida da comunidade na medida em que ela é determinante de seu próprio

bem-estar. Para entender essa diferença, Dworkin fala na ideia de "unidade de agência", que é a pessoa, grupo de pessoas ou entidade considerada como autora de uma ação. Em regra, nos consideramos responsáveis – unidades de agência – apenas pelas ações que praticamos: "não tenho orgulho, satisfação, remorso ou vergonha do que você faz, seja qual for meu interesse na sua vida ou em suas consequências" (1989, p. 492). Quando alguém age com altruísmo, ela continua a se considerar como unidade de agência; o que muda ou aumenta é sua unidade de preocupação. Se penso que outra pessoa leva uma vida desregrada e pretendo ajudá-la, não me sinto responsável pelos seus atos desregrados – a outra pessoa é a unidade de agência. Com a integração ocorre algo diferente: a comunidade passa a ser uma unidade de agência ética, e o indivíduo considera-se como que participando do sucesso ou fracasso de atos de que ele, muitas vezes, sequer participou. Um exemplo citado por Dworkin é o de muitos alemães nascidos décadas após a Segunda Guerra, que sentem vergonha e um senso de responsabilidade pelas atrocidades cometidas pelos nazistas. Outro exemplo, oferecido por Rawls e reproduzido por Dworkin, é o de uma orquestra. Os músicos orgulham-se ou envergonham-se pela performance da orquestra como um todo, independentemente de sua performance individual.

Dworkin apressa-se por explicar que essa noção de integração não depende de uma visão "barroca" de comunidade como ontologicamente anterior e mais fundamental do que as vidas individuais. Os membros de uma orquestra reconhecem nela uma unidade personificada de agência, não porque seja mais importante, fundamental ou ontologicamente anterior a eles próprios, como indivíduos, mas porque suas práticas e atividades consistem em um tipo de unidade de agência que toma os músicos individuais como seus componentes. A essa perspectiva, Dworkin dá o nome de "prática", em oposição à perspectiva "metafísica" explicada anteriormente.

Mas como se forma uma unidade coletiva de agência, tal qual uma orquestra? Não posso, ao meu grado, simplesmente me declarar como membro de uma orquestra e passar então a me orgulhar de seus êxitos. Para Dworkin, existem três requisitos: "Em primeiro lugar, a agência coletiva pressupõe atos socialmente denominados coletivos, isto é, atos identificados e especificados como de toda a comunidade, e não de membros da comunidade individualmente" (1989, p. 495). No exemplo da orquestra, sua apresentação é considerada, tanto pela comunidade quanto por seus membros, como um ato coletivo, e não como um aglomerado de apresentações

individuais. “Em segundo lugar, os atos individuais que constituem os atos coletivos são combinados. São realizados de maneira autocrítica, contribuindo para o ato coletivo, e não como atos isolados que coincidem por acaso” (*ibidem*). Um conjunto de músicos ensaiando num mesmo recinto, coincidentemente tocando o mesmo trecho de uma peça, sem tal intenção, não é um concerto de uma orquestra. “Em terceiro lugar, a composição da comunidade – quem é tratado como membro dela – adapta-se a seus atos coletivos, de modo que os atos coletivos da comunidade expliquem sua composição e vice-versa” (*ibidem*). Assim, uma unidade de agência formada por músicos é uma orquestra, assim como os membros de uma orquestra são músicos.

A vida comunitária de uma orquestra, pela perspectiva prática, é definida apenas pelos atos coletivos que são considerados como tais pelas práticas e atividades daquela comunidade. Uma orquestra, por exemplo, tem suas práticas e atividades voltadas para a produção musical. Logo, sua vida comunitária é apenas uma vida musical (1989, p. 495), e isso traça os contornos da identificação ética de seus membros. Os músicos de uma orquestra sentem-se eticamente integrados à performance da orquestra, orgulham-se de seus triunfos e sentem-se responsáveis por suas boas ou más atuações. Mas uma orquestra, continua Dworkin, não possui uma vida sexual, como se fosse uma superpessoa, nem enfrenta os mesmos dilemas éticos que podem assaltar seus membros individualmente, como saber se deveriam abandonar a carreira de músicos para se dedicar a outra atividade. Assim, um membro da orquestra pode se preocupar, altruisticamente, com a homossexualidade de outro músico, mas esse não é um interesse da unidade de agência coletiva que é a orquestra.

3.4.4.2. A vida comunitária da comunidade política.

Feitas essas considerações, Dworkin passa a analisar em que consiste a vida comunitária de uma comunidade política, que é, também, uma unidade de agência coletiva na perspectiva prática. Não há dúvida de que os atos do Judiciário, do Executivo e do Legislativo, isto é, suas decisões políticas formais, compõem a sua vida comunitária. A questão é que o argumento comunitarista da integração defende que essa vida comunitária engloba muito mais. Presume, por exemplo, “que as atividades sexuais de cada cidadão se combinam de alguma forma em uma vida sexual nacional, da mesma maneira como o desempenho de cada músico se combina na apresentação orquestral, ou os diversos atos dos cidadãos e das autoridades de uma comunidade política se combinam

na legislação." (1989, p. 497). Porém, se analisarmos os três requisitos enumerados acima para a configuração de uma unidade de agência coletiva, veremos que nenhuma delas é satisfeita no caso da alegação de existência de uma vida sexual nacional: "Quando falamos das preferências e dos hábitos sexuais de uma nação, falamos estatisticamente, e não, como no caso da apresentação da orquestra, de alguma realização ou desgraça coletiva" (*ibidem*).

3.4.5. A comunidade liberal.

O argumento da integração, como vimos, pode ser dividido em duas partes: uma, que afirma que a comunidade política possui uma vida comunitária – é, no dizer de Dworkin, uma unidade coletiva de agência; a segunda parte afirma que essa vida engloba não só os atos políticos formais, mas também, por exemplo, a vida sexual. Como vimos, Dworkin concorda com a primeira parte do argumento, mas rejeita a segunda. O autor passa, então, a explorar essa primeira parte, tentando provar que, "embora os liberais não tenham salientado a importância ética da integração, reconhecer sua importância não ameaça, mas, pelo contrário, alimenta os princípios liberais" (1989, p. 499).

O argumento da integração afirma que o sucesso ou fracasso de uma vida individual – se ela é uma boa vida ou não – depende do sucesso ou fracasso da comunidade política em que vive. O argumento presume, portanto, uma certa identificação ética do indivíduo com sua comunidade. A tese liberal da integração aceita tudo isso, mas irá traçar limites para essa identificação. Foi dito que os atos políticos formais da comunidade política – os atos do Legislativo, do Executivo e do Judiciário – formam sua vida coletiva. Dessa forma, um cidadão integrado irá se sentir responsável, assim como o músico em uma orquestra, por esses atos, acreditando que eles possuem "ressonância em sua própria vida, melhorando-a ou piorando-a" (1989, p. 500). Para Dworkin, porém, "na tese liberal, não se deve acrescentar mais nada. Deve-se considerar que esses atos políticos formais da comunidade toda esgotam a vida comunitária do corpo político, para que entenda que os cidadãos agem juntos, coletivamente, apenas dessa forma estruturada" (*ibidem*).

Dworkin reconhece que essa tese parecerá, para muitos, deficiente demais. Pensar que a vida comunitária da comunidade consiste apenas em sua atividade política formal parece decepcionante "porque dá a impressão de enfraquecer a ideia de integração, por deixá-la sem nada para fazer". Isto porque a ideia de integração parece insinuar "uma

empolgante ampliação da teoria política", prometendo "uma política dedicada à promoção do bem coletivo e também, ou talvez em vez de, proteger os direitos individuais" (1989, p. 500). Dessa forma, a ideia de integração, limitada às atividades políticas formais, não oferece nenhuma ameaça aos princípios fundamentais do liberalismo, "e ela parece decepcionante exatamente por esse motivo" (*ibidem*).

Isso não significa, para Dworkin, que a adoção da tese liberal da integração não tenha consequências visíveis e significativas. Um cidadão liberal ideal, mas que não aceita a ideia de integração, possuirá um forte senso de justiça: apenas defenderá, por exemplo, as decisões políticas que ele acredita serem exigidas pela justiça. Todavia, esse cidadão não acreditará que sua própria vida será pior se viver em uma comunidade política que aceite altos graus de injustiça, como discriminação racial, desigualdades econômicas etc., a menos que ele seja vítima dessas injustiças. O liberal integrado, porém, "não separa sua vida privada da pública dessa forma. Ele considera a própria vida desvalorizada – uma vida menos virtuosa do que poderia ter – se vive em uma comunidade injusta, por mais que tente fazê-la justa" (1989, p. 501).

Isso permitirá ao liberal ingressar num debate sobre o "bem comum" com qualquer republicano cívico, pois, para Dworkin, o ponto nevrálgico do republicanismo cívico é precisamente essa união da moralidade política com o interesse próprio, trazendo um elemento importante de estabilidade diante da diversidade de visões sobre o que é a justiça. As pessoas discutirão entre si, mas a discordância se dá "entre parceiros cujos interesses se aglutinam, que sabem que não são antagonistas em interesses, que perdem ou ganham juntos" (1989, p. 502)[38].

3.4.5.1. Exigência de igualdade e virtudes comunitárias.

De tudo o que foi dito, pode ser objetado que a exigência de igualdade do liberalismo igualitário é incompatível com as demandas de uma vida comunitária virtuosa. Em outras palavras, que "tratar as pessoas como iguais proíbe qualquer desvio da igualdade de recursos por qualquer razão que seja" (1985, p. 208). Para Dworkin, essa

[38] Stephen Guest resume o ponto da seguinte forma: "Em suma, Dworkin vê a atividade política como fluindo naturalmente da experiência moral pessoal e essa ideia é a sua resposta para a alegação de que sua teoria carece de uma dimensão de comunidade. A democracia significa, para ele, como já vimos, mais do que a oportunidade formal de votar e a política deve estar incluída em nossa arena pessoal de engajamento e debate moral". (1997, p. 245).

é uma compreensão ruim do que significa tratar a todos como iguais: “Numa guerra defensiva, por exemplo, esperamos que aqueles que sejam capazes de serviço militar assumam uma parcela muito maior de perigo do que os outros” (1985, p. 209). Mas não só em casos extremos como esse, onde a própria sobrevivência da comunidade está jogo, é permitida a desigualdade: “Podemos achar adequado, por exemplo, que o governo devote recursos especiais para o treinamento de artistas ou músicos excepcionalmente talentosos, além do que o mercado pagaria pelos serviços que esses artistas produzem, ainda que isso reduza a quota dos outros”. (*ibidem*). Segundo Dworkin, uma comunidade liberal pode aceitar esses desvios da regra geral de igualdade de recursos não porque acredita que a vida de um artista tenha maior valor intrínseco do que as outras vidas, mas porque

> “uma comunidade com uma viva tradição cultural oferece um ambiente no qual os cidadãos podem viver imaginativamente, e do qual eles podem se orgulhar. O liberalismo não precisa ser insensível a essas e outras virtudes similares da comunidade. A questão se torna, não se algum desvio é permitido, mas quais razões para o desvio são consistentes com igual consideração e respeito” (209).

Quando se parte de uma concepção integrada de indivíduo e comunidade, como a que Dworkin defende, tem-se uma visão muito mais rica e sofisticada do que significa a tolerância liberal, sua exigência de “neutralidade estatal” ou de “antiperfeccionismo”. Irei retomar esse tema bastante sinuoso no próximo capítulo, mas aqui já conseguimos visualizar de que modo se dá a argumentação, tanto para Rawls como para Dworkin, que é bem diferente do que muito da crítica leva a crer.

3.5. Para além da atividade coercitiva do Estado.

Tudo o que foi discutido até o momento enfatizava a distinção entre as muitas formas de envolvimento coletivo dos seres humanos – as inúmeras uniões sociais, no dizer de Rawls –, de um lado, e tudo aquilo que se refere ao monopólio do poder coercitivo por parte do Estado, de outro. A preocupação do liberalismo, portanto, é com a legitimidade do uso da força pela sociedade, e isso, como vimos, une Rawls e Dworkin, apesar das diferenças em suas teorias.

Uma questão muito diferente e, em certa medida, elusiva, é saber em maiores detalhes como seria uma sociedade liberal ideal. Qual seria a cara, por assim dizer, de uma sociedade ordenada por princípios de justiça igualitários? Da mesma forma

que o liberalismo está impedido de oferecer uma avaliação sobre quais estilos de vida ou escolhas éticas são melhores ou ideais – isso é da esfera da autonomia individual ou da responsabilidade ética de cada um -, ele também não pode propiciar uma descrição muito rica da forma que a união maior desses indivíduos eticamente autônomos e responsáveis assumiria. Certamente se pode dizer que uma sociedade liberal facilitaria muito a existência de um grande número de associações voluntárias devotadas, cada qual à sua maneira, a buscar seus próprios ideais de bem. Isso se aplica tanto a uma associação de jogadores de xadrez, que se unem para dividir seus entusiasmos, estudar e praticar, produzir e circular jornais e revistas sobre seu hobby, organizarem-se em torneios e tudo o mais que julgarem necessário, quanto a uma organização de cunho ambientalista que lute por combater o aquecimento em nível global ou uma associação filantrópica que leve reforços médicos e sanitários para as populações miseráveis de todo o mundo. Que tipo de associação irá prevalecer nessa sociedade, ou que tipo de ideal de perfeição humana dará o seu tom ético, é, para o liberalismo, uma questão que só as particularidades daquela sociedade - sua história, cultura, tradições etc. – irá dizer. Pode haver uma única religião dominante, uma multiplicidade de religiões, seitas e cultos, ou ser uma sociedade majoritariamente ateia. Pode haver um único sistema educacional, baseado em escolas públicas gratuitas com grade curricular uniforme para todo o país, ou uma mistura de possibilidades de ensino, com instituições privadas e mesmo ensino domiciliar e currículos adaptados regionalmente. Pode gozar de um sistema de transporte público altamente eficaz e moderno, ou predominar o transporte particular por veículos automotores, ou ser uma sociedade cheia de bicicletas e mobiletes. Os liberais se oporiam vigorosamente a qualquer regulamentação que tornasse muito difícil ou impossível a expressão artística em qualquer de suas formas, mas seriam menos unânimes quanto à questão do subsídio com recursos públicos de museus, teatros e espetáculos. É verdade, pois, que, tendo dito que uma sociedade liberal estaria aberta a todos esses tipos de associação voluntária, não há muito mais a dizer. O resultado final é uma questão de experimentação, contanto que a liberdade individual e os direitos fundamentais de seus membros sejam respeitados ao longo desse processo.

O liberalismo nem mesmo possui uma visão única sobre o arranjo econômico de sua sociedade ideal. É óbvio que o controle estatal absoluto viola a liberdade individual, mas o livre mercado completamente irrestrito também é uma ameaça inegável (RAWLS, 1971, pp. 377ss). Assim como também é uma ameaça um sistema

capitalista que permite que os muito ricos determinem os resultados das eleições (DWORKIN, 2012). Novamente, cabe à experiência determinar qual a solução intermediária mais adequada, dentro dos limites da justiça. Também não é encontrado na literatura liberal a sugestão de que determinado sistema de governo – digamos, presidencialismo ou parlamentarismo - seja o único aceitável. De todo modo, qualquer que seja a escolha feita pela sociedade em questão, o que é certo é que o governo liberal deve ser um governo limitado. O que não significa dizer que será um governo inerte, que precisará muito pouco ou quase nada do engajamento das energias cívicas de seus cidadãos. Garantir a observância dos direitos certamente irá manter um governo ocupado, ainda mais quando, historicamente, as sociedades liberais têm de lidar com as heranças iliberais de seus antecessores: "A redução dos efeitos do privilégio hereditário no Reino Unido mal começou. Um governo que leve o liberalismo a sério será um governo ocupado, especialmente porque ele terá de ser engenhoso ao perseguir seus objetivos por meios legais." (RYAN, 2012, p. 37). E abolir os traços profundamente iliberais de uma sociedade não é uma tarefa que o Estado consiga fazer sozinho, com direito penal repressivo e tudo o mais, sem o engajamento maciço e consistente das muitas uniões sociais que a constituem. Esse é o ponto de encontro entre uma teoria da justiça liberal – que cuida da atividade coercitiva do Estado – e muito da crítica formulada pelos comunitaristas e, posteriormente, pelos novos estudiosos do republicanismo cívico. Citando Stephen Guest nesse ponto,

> "A questão principal, que não está clara, é que o liberalismo dependa de uma ideia de que os valores da comunidade não são importantes ou de que os indivíduos só possam ser vistos como 'unidades atômicas'. Também não está claro por que os importantes objetivos de uma comunidade, bem como as razões morais para sua existência, sejam inconsistentes com a ideia fundamental de que as pessoas têm direitos." (1997, p. 237).

Esse é um argumento crucial, que será levantado ainda muitas vezes. Se a visão liberal de comunidade, restrita como é pelos imperativos da justiça, é insuficiente ou insatisfatória, então cabe aos seus críticos, no caso, Sandel, oferecer uma alternativa que proporcione uma versão mais robusta de comunidade e, ao mesmo tempo, respeite direitos e garantias individuais, ou explique por que esses direitos e garantias não serão respeitados. Sandel deixa claro que não vê problema na ideia de direitos, que não é esse o ponto de sua crítica. Se é assim, então só lhe resta a alternativa de apresentar uma proposta teórica de justiça, substantivamente diferente da liberal, e que contenha uma

teoria dos direitos aceitável. Como já antecipei na introdução ao presente estudo, Sandel não nos oferece essa alternativa.

3.6. Conclusão.

O objetivo central deste capítulo foi o de mostrar que não faz sentido traçar o debate em termos de autores que defendem a ideia de comunidade em oposição a autores que defendem um "atomismo" ou um individualismo associal. Tanto liberais quanto comunitaristas possuem suas versões de uma tese social e a diferença entre eles está na concepção de comunidade que adotam. O comunitarismo acusava o liberalismo de construir todo seu edifício teórico sobre um contrato social implausível e sociologicamente ingênuo, não só por partir de uma concepção absolutamente equivocada de sujeito – o sujeito desenraizado – mas também por ignorar as muitas formas pelas quais os indivíduos e as comunidades em que vivem estão intimamente interconectados.

Para o comunitarista, a teoria liberal está comprometida com a ideia de sociedade como um aglomerado de unidades atômicas, "desenraizadas", que só não se desintegram totalmente por força do poder estatal, e essa visão é errada. Todavia, num certo sentido, o oposto é o verdadeiro: para o liberal, os seres humanos são naturalmente inclinados a formar associações em busca de um ideal ou concepção de bem comum e o Estado é necessário para fornecer um contexto regulatório para impedir desvios que possam afetar a distribuição de recursos e oportunidades e infringir os princípios básicos de justiça. "De fato, pode-se dizer que é justamente porque os liberais são tão impressionados pela forma como a sociedade molda e define as vidas de seus membros que eles são tão ansiosos por assegurar que a sociedade também não limite e distorça essas vidas." (RYAN, 2012, p. 37). Os comunitaristas é que seriam dependentes demais do poder coercitivo estatal para manter a coesão dos indivíduos.

É verdade que muitos liberais costumam ir além de simplesmente aceitar como um fato inegável e inexorável o pluralismo de valores. Em geral, eles recebem de braços abertos essa diversidade, enxergando nela uma fonte inesgotável de riqueza cultural, de possibilidades de intercâmbios construtivos entre visões de mundo diferentes e, em última análise, de fortalecimento da autonomia individual. Esses liberais não costumam temer que essa profusão de concepções de boa vida acabe por esgarçar o tecido social e a coesão da comunidade, desde que os cidadãos compartilhem de um mesmo

ideal de justiça liberal e se comprometam a observar e a promover os princípios básicos de justiça.

A crítica de Sandel, se entendida como uma crítica teórica, no sentido de que o liberalismo, enquanto filosofia política, é incapaz de oferecer uma visão de comunidade em virtude de seu comprometimento com uma concepção atomística de indivíduo, erra o alvo. Todavia, a crítica de Sandel pode ser lida de outra maneira, sobretudo em seus textos posteriores a *Liberalism and the Limits of Justice*, não como uma crítica às possibilidades teóricas do liberalismo, mas ao que o liberalismo, enquanto filosofia pública dominante, de fato gerou em termos práticos na sociedade. Em outras palavras, é dizer que o liberalismo, ao exigir o vínculo dos cidadãos apenas em torno de princípios de justiça, sem um ideal comum de bem ou boa vida, é incapaz de incitar as energias cívicas e o engajamento para o bem comum nos seus membros. Essa preocupação com os efeitos cívicos da tolerância e neutralidade liberais tem sido um refrão comum desde o movimento comunitarista da década de 1980 e foi em parte responsável pelo avivamento dos estudos em torno do republicanismo cívico na década seguinte. Sandel e diversos outros autores revelam uma certa ansiedade com relação à enorme diversidade nas sociedades modernas e à ausência de um fórum público comum que unifique as aspirações coletivas em torno de um objetivo comum compartilhado. Os mecanismos da democracia representativa em larga escala são insuficientes para criar um ambiente ético comum e trazer ao cidadão ordinário o sentimento de empoderamento, de que suas escolhas importam, de que seu agir pode fazer diferença no todo de que faz parte, e isso, em não tão longo prazo, levou ao atual "descontentamento" generalizado com relação à democracia.

Note, porém, que todos esses questionamentos, embora extremamente importantes em termos de ciência política, não enfrentam os dilemas que os liberais têm como ponto de partida: as pessoas, de fato, possuem concepções de vida diferentes e razoáveis. Essa é uma realidade das sociedades modernas que não se pode ignorar e não há nenhuma perspectiva no horizonte próximo de que essa diversidade diminua – ao contrário. E, se uma teoria de justiça quer partir do pressuposto básico de que as pessoas são livres e iguais – que argumento teria uma teoria da justiça, hoje, nas democracias modernas, para não partir desse pressuposto? – então ela precisará lidar com essa diversidade sem violar a igualdade e a liberdade dos indivíduos. Isso trará limites sérios à atuação do Estado, limites esses que podem ser vistos como um mal por muitos – até

mesmo pela maioria –, mas um mal que deve ser suportado se quisermos manter o respeito pela dignidade e integridade ética das pessoas. Uma crítica ao liberalismo deverá não apenas apontar esses limites, mas precisará igualmente mostrar de que modo uma teoria alternativa lidará com as mesmas limitações que estão na própria origem da teoria liberal.

Toda a discussão do presente capítulo partiu das críticas levantadas por Sandel ao liberalismo, sobretudo em sua fase comunitarista. A discussão, porém, parte da premissa de que é possível definir uma série de liberdades básicas (como nos princípios de justiça de Rawls, por exemplo) e nelas embasar o edifício de toda uma comunidade política. Mas é precisamente essa prioridade do "justo" sobre o "bom" que Sandel está questionando: num primeiro momento, em *Liberalism and the limits of justice*, ao criticar a metafisica kantiana sobre a qual o liberalismo de Rawls e Dworkin se apoia; nas fases mais recentes, ao invocar uma teoria teleológica de viés aristotélico, em contraposição à deontologia do liberalismo igualitário, como uma abordagem mais adequada da justiça. Teremos que enfrentar essa questão com mais vagar, o que será feito em capítulo próprio. Antes, porém, quero ainda analisar o alcance da crítica à "neutralidade" liberal e de que modo essa neutralidade pode ser compreendida nos termos das teorias de Rawls e Dworkin. Este é mais um componente essencial, um *building block*, por assim dizer, que nos permitirá uma discussão limpa de confusões terminológicas e de críticas que erram o alvo.

- CAPÍTULO 4 -

A NEUTRALIDADE LIBERAL

"'Neutralidade' pode não ser a melhor palavra para descrever o assunto em questão. Afinal, o igualitarismo liberal não é baseado em uma ideia de neutralidade moral. Ao contrário, é uma teoria profundamente moral, baseada em princípios fundamentais...[39]*"*

Em *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2009), Sandel distingue três possíveis abordagens sobre a justiça. A primeira é a abordagem utilitarista, segundo a qual, em termos muito simples, a justiça significa maximizar a utilidade ou o bem-estar. Para problematizar as implicações dessa abordagem, Sandel traz diversos exemplos em que a solução utilitarista soa absurda ou extremamente contraintuitiva. Sua intenção é apelar para nossas intuições mais profundas acerca dos direitos individuais. Por exemplo, fere profundamente nossa ideia de dignidade humana e de justiça mesmo a possibilidade de um indivíduo sofrer para o bem da maioria. Em seguida, Sandel dedica diversos capítulos para analisar a abordagem que equipara justiça à liberdade de escolha, seja na variante libertária – que privilegia as escolhas reais que as pessoas fazem em uma situação de livre mercado -, seja na variante liberal igualitária – que privilegia as escolhas hipotéticas que as pessoas fariam em uma posição original de igualdade.

A abordagem utilitarista, para Sandel, 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). O problema de deixar esses questionamentos para além dos domínios da justiça, segundo Sandel, é que, por um lado, nem sempre é possível

[39] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2ª edição, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 217.

decidir o que é justo – qual a coisa certa a fazer – sem adentrar essas questões, e, por outro, ainda quando é possível, não é desejável fazê-lo. Em outras palavras, o ideal de neutralidade da abordagem centrada na liberdade – seja no libertarianismo ou no liberalismo igualitário – é equivocado tanto filosoficamente quanto em termos de consequências práticas. Essa falha da abordagem centrada na liberdade apenas pode ser sanada por uma terceira abordagem da justiça, segundo a qual a justiça envolve o cultivo da virtude e a reflexão sobre o bem comum.

Aqui já podemos ver como o tema da neutralidade – ou do antiperfeccionismo estatal, para ser mais preciso –, tema do presente capítulo, se entrelaça com o tema que analisarei com mais vagar no próximo capítulo, que é a distinção entre teorias deontológicas e teleológicas de justiça. Por isso, é inevitável haver uma certa antecipação e sobreposição de argumentos nesses dois capítulos e talvez eles pudessem ter sido trabalhados conjuntamente. Todavia, justifico a separação porque entendo que o tema da neutralidade exige um tratamento conceitual bastante cuidadoso, uma vez que nem mesmo entre os teóricos liberais existe uniformidade.

Analiticamente, é possível dizer que Sandel ataca a neutralidade liberal por duas frentes: a primeira é filosófica, apontando as deficiências de uma teoria que erige a neutralidade a um valor político fundamental; a segunda é, por falta de um termo melhor, sociológica, sobre as consequências geradas pelo ideal de neutralidade quando praticado na esfera pública de uma democracia. Esses dois tipos de crítica se confundem na retórica de Sandel, o que dificulta a tarefa de endereçá-los.

Minha estratégia neste capítulo será, primeiramente, introduzir o tema seguindo os passos do próprio Sandel, para que possamos perceber como essa retórica – que mistura argumentos filosóficos com crítica social – funciona em sua obra. Isso envolve recuperar os exemplos do aborto e do casamento homossexual, apresentados por Sandel como paradigmáticos dos limites da neutralidade liberal. Em seguida, quero analisar a concepção de neutralidade em Rawls e em Dworkin, passando brevemente por outras concepções de neutralidade que esses autores claramente rejeitam, embora elas sejam alegadamente liberais. Com isso, quero traçar os limites conceituais da neutralidade liberal, que serão indispensáveis para avançarmos para o confronto entre teorias deontológicas e teleológicas de justiça, que é o ponto central de toda a crítica de Sandel ao liberalismo, perpassando todas as fases de sua obra e se mantendo forte até hoje.

4.1. A neutralidade liberal para Sandel

O último capítulo do livro *Justice: What's The Right Thing To Do* (2009), intitulado "*Justice and the common good*" é, como já afirmei, um excelente exemplar do pensamento de Sandel - uma espécie de resumo geral de seus temas favoritos em seus pronunciamentos públicos, entrevistas, aulas e palestras – e do estilo retórico que ele tem usado, sobretudo nos últimos anos, dirigido cada vez mais para um público não necessariamente versado na linguagem técnica da filosofia política ou do direito, um estilo que mistura casos famosos da imprensa, citações de grandes figuras públicas da história americana e trechos de Rawls e outros teóricos, para mostrar de que modo a filosofia encontra a prática e se ela tem ressonância nas "questões que realmente importam". Esse capítulo é, portanto, um dos mais importantes para compreender as simpatias teóricas de Sandel e em que medida ele mantém ou se afasta de seus posicionamentos em fases 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 teórico.

Sandel inicia o capítulo recordando a época em que John F. Kennedy era ainda candidato democrata à presidência da república. Sendo católico – nenhum católico jamais houvera sido eleito antes dele -, Kennedy sentiu uma forte pressão para endereçar, em público, o papel que sua fé desempenharia em seu mandato caso ele fosse eleito. Reunido perante ministros protestantes, em um discurso que foi considerado à época como um grande sucesso político, Kennedy afirmou que sua religião era uma questão puramente privada e não teria qualquer peso em suas responsabilidades públicas: "Qualquer que seja a questão trazida a mim enquanto presidente – sobre controle de natalidade, divórcio, censura, jogos de azar ou qualquer outro assunto -, eu tomarei minha decisão... de acordo com aquilo que minha consciência me diz ser o interesse nacional, independentemente de pressões ou ditames religiosos externos" (citado por SANDEL, 2009, p. 244).

Para Sandel, esse discurso não representa um caso isolado: é, ao contrário, um claro reflexo da filosofia pública dominante, uma filosofia que relega as convicções religiosas à vida privada, demandando que a conduta pública de um presidente da república, bem como de qualquer cidadão enquanto tal, deveria ser pautada exclusivamente pelos termos neutros da razão pública liberal.

Em 2006, Barack Obama começa seu discurso lembrando de outro pronunciamento que fizera dois anos antes, quando era candidato ao senado. Seu opositor, um conservador radical, atacou Obama por seu apoio aos direitos dos gays e ao aborto, afirmando que ele não era um bom cristão e que Jesus Cristo não votaria nele. À época, Obama respondeu com "o que veio a ser a típica resposta liberal em tais debates", ou seja, "que vivemos em uma sociedade pluralista, que eu não posso impor minhas próprias visões religiosas a outrem, que eu estava concorrendo para senador de Illinois e não para pastor de Illinois" (*ibidem*). Apesar de ter ganho a eleição para o senado, Obama declarou que sua resposta não fazia jus ao papel que sua fé desempenhava como guia de seus valores e convicções, e que foi um grande erro dos progressistas abandonarem o campo do discurso religioso: "O desconforto de alguns progressistas com qualquer sinal de religião muitas vezes nos impediu de endereçar efetivamente as questões em termos morais". E, continua Obama, ao despirem seus discursos de conteúdo religioso, os liberais "abrem mão do imaginário e da terminologia através dos quais milhões de americanos compreendem tanto sua moral pessoal quanto a justiça social" (*ibidem*). Para Sandel, a fala de Obama é representativa de um modo alternativo e não neutro de se lidar com o papel do discurso moral na esfera pública, um modo absolutamente minoritário – o que provoca o "desconforto" de que fala Obama – em uma cultura dominada pela filosofia pública do liberalismo procedimental.

Para Sandel, a "aspiração pela neutralidade" de Kennedy refletia "uma filosofia pública que tomaria plena expressão nas décadas de 1960 e 1970 – 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, segundo Sandel, não era monopólio de nenhum partido político em especial, mas era compartilhada por todo o espectro político de então, embora com ênfases diferentes: os republicanos a invocavam principalmente em matéria de política econômica, defendendo que a intervenção estatal no livre mercado era uma afronta à liberdade individual, pois os cidadãos, como seres autônomos e livres, têm o direito de realizar suas negociações voluntárias como lhes aprouver. Além disso, a tributação necessária para um esquema de welfare, como advogavam seus opositores, significa que o Estado poderia tomar o fruto do trabalho de uma pessoa livre sem o seu consentimento, o que equivaleria ao trabalho escravo e, consequentemente, a uma afronta à liberdade individual. Os democratas, por sua vez, aplicavam a ideia de neutralidade em

questões sociais e culturais. Embora eles rejeitassem a desregulamentação dos mercados, opondo-se aos republicanos, em matérias de comportamento sexual, reprodução, entre outras, eles também sustentavam que o governo não deveria "legislar a moral", deixando os indivíduos livres para escolher por si próprios como conduzirem suas vidas privadas.

Sandel, então, comenta sobre o movimento comunitarista da década de 1980, que representava uma reação a essa filosofia pública dominante, e a publicação, em 1993, de *Political Liberalism*¸ em que Rawls, de certa forma, segundo Sandel, reformulando sua teoria em alguns aspectos, 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"*, o que seria seu acerto de contas com os críticos comunitaristas. Mas ele mantinha inalterada sua visão de 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.

Sandel questiona precisamente essa cisão: "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?" (2009, p. 248). 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 pleno uso de suas faculdades da razão, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão" (RAWLS, 2016, p. 69). A neutralidade liberal, então, seria uma decorrência desse fato e da necessidade de se estabelecer um padrão mínimo de convivência que torne possível a existência de uma sociedade democrática. Por isso, Rawls afirma que "quais juízos morais são verdadeiros, levando-se tudo em consideração, não é um problema do liberalismo político" e que este não "discute especificamente as questões morais 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 inclusive sugere um teste para verificarmos se nossos argumentos atendem os requisitos da razão pública. Sempre que formos nos pronunciar em debates públicos acerca de questões básicas de justiça, devemos nos perguntar, antes, 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). Um bom cidadão, movido pelo ideal de justiça liberal proposto pelo liberalismo político de Rawls, segundo Sandel, deveria conduzir suas relações na esfera pública seguindo o modelo de razão prática da Suprema Corte, apenas oferecendo argumentos e razões que poderiam ser aceitos por qualquer cidadão igualmente razoável.

O ideal de neutralidade expresso na teoria de Rawls, porém, predomina na vida política dos Estados Unidos desde a segunda metade do século passado, com raríssimas exceções (como Martin Luther King Jr., que falava em termos religiosos e morais para defender os direitos civis dos negros, e o movimento contrário à Guerra do Vietnã, que também empregava diversos argumentos morais e religiosos). Essa hegemonia da neutralidade liberal acabou por dar má reputação a qualquer tipo de discurso moral – que passou a ser sinônimo de "moralista" – e praticamente proibiu todo apelo a convicções religiosas ou doutrinas abrangentes em geral. Isso fez com que esses argumentos fossem monopolizados pelo que lado mais conservador no espectro político, representado, nos Estados Unidos, pela *Moral Majority* de Jerry Falwell, e pela coalisão cristã de Pat Robertson, famosos por defenderem a obrigatoriedade da oração nas escolas públicas, restrições à pornografia, a proibição do aborto e da homossexualidade, entre outras causas polêmicas. Sobrou, então, para o cidadão ordinário, escolher entre o 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.

Sandel acredita que a exigência liberal de neutralidade acabou por esvaziar o discurso político, fazendo com que os debates sejam conduzidos em termos tão insípidos, utilizando-se de um vocabulário "tecnocrático administrativo" que, ou serve

aos propósitos dos políticos que se escondem por detrás dessa "máscara" de neutralidade, ou simplesmente é incapaz de inspirar o engajamento cívico dos cidadãos. Quando a moral adentra o discurso político, é na forma de guerras ideológicas, "*shouting badges"* no dizer de Sandel, e de moralismos baratos ao estilo de "*reality shows"* da política, muito bem explorados pela mídia sensacionalista. Ele associa esse esvaziamento do discurso político com o 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. É difícil saber se Sandel está afirmando que o raciocínio mercadológico está ligado à filosofia política do liberalismo igualitário, ou mesmo se Sandel pretende sugerir alguma ligação entre eles. De fato, é muito comum a associação entre esse tipo de raciocínio com o libertarianismo e com o utilitarismo, que em muitas versões se utiliza de teorias econômicas. Aqui é um dos muitos exemplos em que a crítica de Sandel erra o alvo, pois ou a filosofia política dominante nos Estados Unidos – e em outras economias capitalistas, como ele sugere – não é o liberalismo igualitário ou sua compreensão dos compromissos teóricos do liberalismo igualitário se mostra bastante equivocada. No primeiro caso, sua crítica ainda pode estar correta em termos de ciência política, de crítica social, só não se dirige ao liberalismo de Rawls e Dworkin. No segundo caso, porém, associar um tipo de raciocínio mercadológico ou um vocabulário tecnocrático administrativo com a filosofia de Rawls torna sua crítica absolutamente inofensiva, como já pudemos ver em alguma medida nos capítulos anteriores.

A citação do discurso de Obama, que reproduzi na Introdução, não tem, necessariamente, uma relação direta com nenhuma filosofia política. Em termos de estratégia política, pode ser aconselhável adotar uma retórica que se afine com os sentimentos morais e religiosos do eleitorado – não digo isso pensando em um maquiavelismo político, como um sentido pejorativo de "retórica" pode levar a crer, mas no sentido de uma conexão maior entre o agente político e os cidadãos que ele representa em uma democracia. Todavia, esse "falar a língua do povo", no que concerne à justificativa do uso do poder coercitivo do Estado, pode estar errado em termos de filosofia política, sobretudo em termos de teoria da justiça. É dizer que o ideal de neutralidade liberal pode ser filosoficamente correto, coerente com suas premissas, embora carregue consigo algumas consequências práticas que deverão ser toleradas como

um preço a ser pago pelo viver em uma sociedade livre e democrática. Talvez o esvaziamento da esfera pública de discursos moralistas ou religiosos, para bem ou para mal, seja uma dessas consequências. Para Sandel, no entanto, o ideal de neutralidade liberal não é equivocado apenas em virtude de suas consequências. O problema já reside na teoria política que o informa: "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).

Esse é o momento em que Sandel introduz a análise de 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 da neutralidade liberal 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.

4.1.1. O caso do aborto

O debate em torno da proibição legal do aborto divide as opiniões em dois grandes grupos: aqueles que defendem a sua proibição, pois equiparam o aborto à interrupção de uma vida humana inocente; e aqueles que defendem que o Estado não deveria tomar partido, via direito criminal, em uma questão profundamente dependente de convicções religiosas e filosóficas acerca do começo da vida, e deveria deixar para a gestante a liberdade de escolha segundo suas próprias convicções abrangentes. O segundo grupo – daqueles que defendem a não proibição do aborto – reflete, para Sandel, o típico argumento liberal em favor da neutralidade, resolvendo a questão sem se imiscuir na controvérsia moral e religiosa.

Como Sandel bem aponta, o debate sobre o aborto não é apenas um debate sobre quando inicia a vida humana, mas também um debate sobre quão razoável é evitar essa questão para fins políticos. Ou seja, se é mesmo possível separar a questão moral (o feto é uma vida humana no sentido moral do termo?) da questão política (deve o Estado proibir ou regular a prática do aborto?) (SANDEL, 1996, p. 20). Todavia, Sandel entende que, para responder a essa pergunta, isto é, para saber se é razoável separar a questão

moral da questão política, é necessário decidir qual das doutrinas acerca do status moral do feto é a verdadeira:

> "Pois considere: se a doutrina católica estiver correta – se o feto for moralmente equivalente a uma criança [pois a vida no sentido moral relevante começa com a concepção]-, então mesmo o importante princípio do direito da mulher de escolher seria ultrapassado, moralmente, pela importância de se respeitar a vida humana... Se o aborto fosse equiparável ao infanticídio, não seria uma mera escolha privada." (2006, p. 2)

Para Sandel, embora os liberais aleguem ser neutros com relação ao status moral dos fetos, eles não podem defender o direito ao aborto sem implicitamente negar que o feto seja uma pessoa: "Quanto mais confiantes estivermos de que os fetos sejam, no sentido moral relevante, diferente de bebês, tanto mais confiantes poderemos estar ao afirmar uma concepção política de justiça que coloque de lado a controvérsia sobre o status moral dos fetos[40]". A defesa liberal, segundo Sandel, costuma apelar para os valores políticos da tolerância e da igualdade das mulheres como razões suficientes para decidir que as mulheres deveriam ser livres para escolher se querem ou não levar adiante uma gestação. Todavia, continua Sandel, a própria distinção entre o público e o privado depende de como é respondida a questão moral subjacente.

E o custo moral é muito mais alto se o aborto for permitido e a doutrina católica estiver correta do que se o aborto for proibido e o feto não possuir, afinal, o status moral de pessoa humana com direito garantido à vida:

> "Se a doutrina católica estiver correta, então o argumento liberal em favor da prioridade dos valores políticos se torna um exemplo de teoria de guerra justa; ele ou ela terá que mostrar por que esses valores deveriam prevalecer mesmo ao custo de algo em torno de um milhão e meio de civis mortos todo ano" (1996, p. 21).

Esse é um exemplo claro, para Sandel, de como a prioridade do justo sobre o bem (*the right over the good*), fundamental para a teoria liberal igualitária, não se sustenta, porque defender o direito de escolha da mulher depende, ainda que

---

[40] Ver debate entre Thomas Nagel e Michael Sandel: "*The Case for Liberalism: An Exchange"*, in *New York Review of Books*, 5 de outubro de 2006, em resposta a *"Progressive but Not Liberal"*, de Thomas Nagel, no mesmo periódico, edição de 25 de maio de 2006.

implicitamente, de se responder à questão moral quanto ao status do feto de forma negativa, violando o imperativo liberal de neutralidade política[41].

Sandel traça, então, uma analogia impressionante entre os atuais debates sobre a proibição do aborto e os famosos debates, na história constitucional americana, entre Abraham Lincoln e Stephen Douglas sobre a proibição ou não da escravidão.

4.1.1.1. Analogia com os debates entre Lincoln e Douglas sobre a escravidão.

Stephen Douglas concorreu às eleições presidenciais dos Estados Unidos em 1860 pelo Partido Democrata, sendo derrotado pelo republicano Abraham Lincoln. A questão da escravidão era um grande divisor de opiniões e um dos principais pontos de campanha. Douglas famosamente defendia a doutrina da soberania popular e, assim, argumentava que o governo federal deveria ser neutro com relação à moralidade da escravidão, deixando para as populações dos territórios decidir. Para ele, "'colocar o peso do poder federal na balança, quer em favor dos estados livres, quer dos escravagistas', seria violar os princípios fundamentais da Constituição e correr o risco de uma guerra civil" (SANDEL, 1996, p. 22). A doutrina da soberania popular oferecia a possibilidade de manter o país unido apesar dessa imensa divergência, separando a questão moral controversa acerca do status moral da escravidão e respeitando "o direito de cada estado e cada território de decidir essas questões por si mesmos" (*ibidem*).

Lincoln se posicionava contra essa "concepção política de justiça" esposada por Douglas. Ele acreditava que a escravidão era um mal moral e deveria ser tratada como tal pela política, "e um dos métodos de tratá-la como um mal é garantir que ela não se expanda" (LINCOLN, citado por SANDEL, 1996, p. 22). Lincoln, como sabemos, não era um abolicionista[42], mas temia que a expansão do instituto para os

---

[41] Dworkin, como veremos adiante, argumenta que o debate sobre o aborto, se colocado nos termos em que Sandel o apresenta, está realmente fadado à irredutibilidade, pois "aqueles que acreditam que as mulheres possuem o direito fundamental de tomar suas próprias decisões sobre o aborto, por exemplo, insistem em que qualquer solução aceitável deve respeitar esse princípio. Todavia, nenhuma proposta que de fato o respeite poderia ser aceito por pessoas que acreditam que o aborto é assassinato e que ele viola os direitos e interesses mais fundamentais de crianças não-nascidas. Esta é a razão pela qual as propostas aparentemente razoáveis de que a questão do aborto devesse de alguma forma ser resolvida por meio de um compromisso entre as partes me parece irrealista." (DWORKIN, 1993, p. 9). Dworkin, então, irá propor outra forma de se compreender esse debate, desafiando a visão comum quanto ao caráter do argumento – "a visão padrão sobre de que se trata o argumento" -, que tornaria possível um compromisso entre liberais e conservadores na seara política (ver tópico 4.4.1.).

[42] A relação política de Abraham Lincoln com o tema da escravidão é um dos mais polêmicos de sua vida. Adoto, aqui, a interpretação mais aceita atualmente. Vide Richard Streiner (2006). *Father Abraham: Lincoln's Relentless Struggle to End Slavery*, Oxford: Oxford University Press, pp. 2-4.

territórios do norte acabaria por minar o trabalho livre e transformar todo o país em escravagista. Douglas, por sua vez, qualquer que tenha sido sua opinião pessoal acerca do tema, defendia que, politicamente, era-lhe indiferente se a escravidão for aceita ou rejeitada por votação. Para Lincoln, nessa atitude estava implícita sua opinião sobre o status moral da escravidão, pois só seria razoável advogar pela separação dessa questão e da questão política da abolição ou permissão se a pessoa não considerar a escravidão um mal moral: "Alguém que não veja nada de errado na escravidão é capaz de defender a neutralidade política, mas ninguém pode afirmar isso logicamente se de fato vir um mal nela; porque ninguém pode logicamente dizer que não se importa se um mal é aprovado ou rejeitado por votação" (LINCOLN, citado por SANDEL, *ibidem*).

Novamente, para Sandel, o debate entre Lincoln e Douglas não era um debate sobre a moralidade do aborto, mas sobre a possibilidade de se deixar de lado essa questão para fins políticos. É aqui que Sandel traça uma forte analogia entre o debate sobre a escravidão e o atual debate em torno da legalização do aborto:

> "Do mesmo modo que alguns liberais contemporâneos defendem que o governo não deveria tomar partido na questão da moralidade do aborto, mas deixar cada mulher decidir a questão por si mesma, também Douglas defendia que a política nacional não deveria tomar partido sobre a moralidade da escravidão, mas deixar cada território decidir a questão por si mesmo" (1996, p. 22).

Sandel aponta, ainda, que o debate era muito mais faccioso e potencialmente destrutivo para a integração nacional do que o debate sobre o aborto: Lincoln e Douglas estavam à beira de uma guerra civil precisamente por conta da questão da expansão da escravatura. Simpatizando com a fala de Lincoln, Sandel cita o seguinte trecho de um de seus pronunciamentos: "Não é um falso Estado aquele que se propõe a erigir um sistema político sobre o fundamento de não se importar em nada justamente com aquilo com que todo mundo mais se importa?" (*ibidem*).

Sandel afirma que os liberais de hoje certamente rejeitariam a companhia de Douglas e defenderiam a imoralidade da escravidão mesmo em termos políticos. O problema, segundo ele, é que os liberais igualitários que seguem a proposta de Rawls, sobretudo aquela explicitada em *Liberalismo Político*, não poderiam, coerentemente com sua própria teoria, defender a abolição da escravidão sem violar suas exigências de não apelar para doutrinas abrangentes. Um liberal kantiano poderia, sem dúvida, se opor à

escravidão com base em que ela deixa de tratar as pessoas como fins em si mesmas, dignas de respeito. Todavia, o kantianismo é, também, uma doutrina abrangente e, para Rawls, segundo Sandel, ela não poderia ser invocada. Isso significa que Sandel está comparando os liberais rawlsianos de hoje com Stephen Douglas e, ao traçar a analogia entre o debate sobre a escravidão e o debate sobre o aborto, está dizendo que, se o liberalismo político tivesse triunfado nas eleições de 1860 – e não o republicanismo teleológico de Lincoln – os Estados Unidos provavelmente continuariam a ser uma nação escravagista por muito tempo, no que dependesse puramente da doutrina da soberania popular e da neutralidade da política federal.

Sandel reconhece que o aborto é um caso aparentemente limite, porque lida com nada menos do que a questão de quando começa a vida humana, naquilo que nos define como pessoas, e que pode parecer pouco caridoso analisar os méritos de uma doutrina política que defende a neutralidade com base no ideal de igual respeito e consideração pelos cidadãos em razão de um problema moral que leva a filosofia ao seu limite. Todavia, afirma Sandel, os problemas da neutralidade liberal são patentes mesmo em outros casos menos fronteiriços, como no debate sobre o casamento homossexual.

4.1.2. O caso do casamento homoafetivo.

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?[43] 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)

Como se percebe, a questão da neutralidade liberal é um ponto nevrálgico em toda a obra de Sandel. A questão, aqui, me parece ser: 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. Quero enfrentar esse ponto ainda neste capítulo, pois acredito que a visão de Dworkin acerca da neutralidade e, mais importante,

---

[43] Em outros momentos de sua obra, Sandel argumenta que a neutralidade liberal é capaz apenas de ganhar "uma fina camada de tolerância" para à causa dos homossexuais: "Despite its promise, however, the neutral case for toleration is subjected to two related difficulties. First, as a practical matter, it is by no means clear that social cooperation can be secured on the strength of autonomy rights alone, absent some measure of agreement on the moral permissibility of the practices at issue…. [Second,] it puts homosexual intimacy on a par with obscenity – a base thing that should nonetheless be tolerated so long as it takes place in private." (1989, pp. 536-537).

acerca dos conceitos interpretativos – e "casamento" certamente é um deles – seja suficiente para oferecer uma resposta bastante desafiadora ao posicionamento de Sandel. Antes, porém, quero 1) resumir a crítica de Sandel contra a neutralidade liberal, destrinchando-a em quatro momentos diferentes; 2) apresentar um conceito radical de neutralidade liberal, que acredito ser tomado como a posição liberal por excelência em muitas formulações críticas, embora nem Rawls, nem Dworkin o endossem; e 3) retomar a teoria de justiça de Rawls, especificamente no que se refere ao tema da neutralidade.

4.1.3. Quatro críticas contra a neutralidade liberal.

Podemos resumir as críticas de Sandel contra a neutralidade liberal em quatro momentos: 1) Decorre de premissas equivocadas; 2) Não há como decidir todas as questões de justiça com neutralidade; 3) Quando é possível, não é a melhor opção fazê-lo; 4) Esvazia o discurso moral, levando ao descontentamento da democracia. Vejamos, resumidamente, cada um desses momentos.

4.1.3.1. Decorre de premissas equivocadas.

Em diversos trechos de sua obra, mas sobretudo em *Liberalism and the Limits of Justice,* Sandel apresenta o ideal de neutralidade liberal como uma decorrência lógica das etapas anteriores do seu raciocínio crítico, que resumi, na introdução, em três eixos de crítica: 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.

4.1.3.2. Não há como decidir todas as questões de justiça com neutralidade.

Como no caso do aborto (que ele estende também aos debates sobre utilização de células-tronco e equipara, ainda, ao debate entre Lincoln e Douglas sobre a abolição da escravidão nos Estados Unidos), Sandel entende que certas questões de justiça não são passíveis de serem resolvidas sem que se tome partido em questões morais profundamente controversas, como sobre a origem da vida, o status moral do feto ou do

embrião, o status moral do escravo etc. Não existe posição neutra, porque qualquer dos lados do debate carrega consigo uma série de pressupostos que, em última análise, representam uma concepção específica de boa vida ou uma doutrina abrangente, para utilizar a expressão de Rawls.

4.1.3.3. Quando é possível, não é a melhor opção fazê-lo.

Ainda quando possa existir uma opção verdadeiramente neutra, ela sequer é colocada em jogo nos debates, porque não corresponde ao sentimento majoritário das pessoas acerca de como essa questão deveria ser trabalhada. No caso do casamento homossexual, Sandel entende que essa opção é a do desestabelecimento do casamento, ou seja, da privatização do que hoje é um instituto público, estabelecido pelo Estado. É a única maneira de realmente retirar o Estado desse debate, impedindo que a maioria imponha uma concepção de bem aos demais. A opção que normalmente é associada à posição liberal – a de equiparar o casamento gay ao casamento heterossexual – não é verdadeiramente neutra, segundo Sandel, porque se o Estado desejasse, de fato, apenas garantir a igualdade de todos perante a lei, não teria argumentos para impedir o reconhecimento de casamentos poligâmicos, por exemplo. O que o liberalismo está fazendo, às escondidas, é equiparar o direito ao casamento homossexual monogâmico a um direito ao casamento heterossexual monogâmico, tudo com base numa retórica de "igualdade perante a lei" e não de real valorização do que está em jogo em um casamento, que é um debate entre a ideia de casamento como unidade de procriação *versus* uma ideia de casamento como um compromisso exclusivo e permanente entre duas pessoas. Os liberais acabam fazendo uso dessas noções de *telos*, de finalidade, de propósito, mas mascaram suas opiniões e decisões sob o véu da neutralidade.

4.1.3.4. Esvazia o discurso moral, levando ao descontentamento da democracia.

A neutralidade liberal obriga a que o discurso político seja completamente desprovido de argumentos morais e religiosos, deixando de endereçar e discutir as questões que "realmente importam", esvaziando, assim, a esfera pública de quaisquer debates mais substantivos para além de um vocabulário técnico administrativo. Isso leva a um total desengate entre a política e as vidas que as pessoas de fato levam, suas preocupações e inspirações. Em outras palavras, a esfera pública liberal não engaja ninguém, desperdiçando as energias cívicas da população, que se vê alienada, sem

acreditar que sua participação política possa ter qualquer impacto ou relevância nas decisões que dizem respeito à coisa comum. Por outro lado, algumas vozes irão buscar canalizar esse descontentamento da população e, como os liberais não podem fazer uso de doutrinas abrangentes, então o monopólio do discurso moral acaba sendo conferido a pessoas intolerantes e retrógradas. Esse será o tema do capítulo 6, que tem mais a ver com as alegadas consequências práticas do liberalismo enquanto filosofia pública de uma democracia moderna do que com a lógica ou coerência interna do liberalismo enquanto teoria política.

A seguir, quero discutir aquilo que a neutralidade liberal, ao menos em Rawls e Dworkin, *não é*. Esse parêntese é importante porque muitas críticas à neutralidade liberal acabam misturando concepções muito distintas, fazendo uso de ideias que não são endossadas por esses autores. Por vezes, críticas formuladas pelo próprio Sandel parecem padecer desse equívoco também.

4.2. O que a neutralidade não é.

4.2.1. A neutralidade radical.

Alguns autores entendem a neutralidade liberal como um "princípio radical". Gerald F. Gaus (2009) é um deles. Partindo da premissa, implícita, segundo ele, em nossa cultura pública, de que somos pessoas morais livres e iguais, Gaus estabelece o chamado "Princípio da Não Coerção": "(i) é *prima facie* errado moralmente que Alf aja coercitivamente em relação a Betty, ou empregue força contra ela. (ii) Com justificativa suficiente, Alf pode ter um direito moral de usar coerção ou força contra Betty." (2009, p. 89). Para ele, é muito difícil conceber um argumento contrário a esse princípio. Se você é um agente racional e tem razões para agir de forma "x", você também terá fortes razões para objetar que outra pessoa te impeça de agir de forma "x". Se alguém tentar te coagir, sem a justificação suficiente, a agir do modo como ela quer, estará infringindo o seu interesse fundamental de agir conforme os seus próprios padrões ou critérios avaliativos. Isso, segundo Gaus, equivale a um caso de "subjugação".

Todavia, dizer que a coerção é "prima facie" errada significa dizer que alguns casos de coerção podem ser justificados. Só que, partindo-se da concepção liberal de pessoa como um agente racional livre e igual, o conceito de justificação suficiente deverá ser algo parecido com as razões que podem ser validadas pelo agente, segundo seu

próprio ponto de vista[44]. Note que, para Gaus, tanto a noção liberal de pessoa quanto o princípio da não coerção são presunções gerais, que se aplicam à toda esfera moral. Quais seriam, então, para ele, as implicações desses princípios na esfera política?

John Stuart Mill distinguiu dois tipos de intervenção por parte do governo: intervenções dotadas de autoridade e intervenções não dotadas de autoridade (*authoritative* e *non-authoritative interventions*): "enquanto as primeiras assumem a forma de um comando respaldado pelo *enforcement*, isto é, pela aplicação de uma sanção legal em caso de descumprimento, as segundas dão conselhos ou informação, ou estabelecem um órgão para lidar com um problema, enquanto permitem que outros concorram" (2009, p. 91). Seguindo essa distinção, se o governo ameaçar com pena de prisão os usuários de drogas, exercerá um ato de coerção. Se ele, porém, fizer uma campanha educativa de prevenção ao uso de drogas, não estará sendo coercitivo.

Essa, aliás, é uma distinção que será aproveitada por Rawls e Dworkin, mas rejeitada pelos liberais libertários e, neste caso, também por Gaus. Isto porque, segundo eles, cada uma das medidas alegadamente não coercitivas só é possível graças a um ato anterior de coerção: uma campanha de prevenção ao uso de drogas só é possível graças à utilização de recursos financeiros obtidos por meio da tributação, que é um ato de coerção por excelência. Isso significa que o governo utilizará dinheiro obtido coercitivamente de cidadãos que não concordam com o ideal por trás da campanha (de que usar drogas é errado moralmente, por exemplo, ou prejudicial à saúde, ou qualquer outro). Para determinar se um ato do governo é ou não coercitivo, é preciso avaliar o ato complexo, e não o ato isolado: "Aqui pelo menos é um caso em que o ditado 'aquele que deseja o fim deve também desejar os meios' é apropriado: insistir em que não há nada de coercitivo a respeito do fim, quando a única forma de conseguir o fim é por meios coercitivos, é desonesto." (*ibidem*).

Mas se o princípio liberal da neutralidade é tão forte assim, então cabe perguntar, como o fez Robert Nozick, o que o governo pode, afinal, fazer (1974, p. ix). Alguém poderia dizer que o governo pode agir naqueles casos em que existe uma concepção pública de bem, isto é, onde existem valores compartilhados em alguma forma

[44] "Se nós aceitarmos essa visão plausível do que significa dar a alguém uma razão, aliada à nossa concepção prática e racional do empreendimento moral, somos levados novamente à visão de que, para que Alf apresente uma alegação moral válida à Betty para que ela aja de determinada forma, esse alegação deverá ser validada segundo a perspectiva da Betty: deverá haver uma razão *para ela*." (GAUS, 2009, p. 86).

de consenso sobreposto. Se supusermos, por exemplo, que determinado valor "y" é compartilhado por todos os membros da sociedade, então uma ação governamental que apele para "y" em sua justificação será uma ação que respeita o princípio da não coerção e, portanto, é neutra. Não é assim, porém, que Gaus compreende, e aqui percebemos com clareza por que ele considera o princípio liberal da neutralidade como um princípio radical. O autor afirma que cada pessoa possui seu próprio escalonamento de valores ("o que é uma concepção do bem senão um esquema em que os valores são sopesados?" (2009, p. 93)) e que, relembrando a ideia de custo de oportunidade da ciência econômica, embora todas as pessoas adotem o valor "y" em suas concepções de bem, cada uma irá valorizá-lo de maneira diferente. Posso entender que diversos outros valores têm precedência sobre "y". Gaus cita o exemplo de um sistema de direitos de propriedade:

> "Suponha que todos os cidadãos racionais endossem ou prefiram os sistemas de propriedade {Pr1, Pr2, Pr3} a nenhum sistema de propriedade, mas alguns preferem nenhum sistema de propriedade aos sistemas {Pr4, Pr5}. Assim, há uma justificativa Política Liberal Neutra para selecionar do conjunto {Pr1, Pr2, Pr3}; nossos padrões avaliativos convergem para a conclusão de que qualquer membro desse conjunto é melhor do que nenhum regime de propriedade" (2009, p. 94).

A seleção desse membro do conjunto ficaria a cargo de processos democráticos de escolha. Gaus então conclui que a maior parte das políticas públicas não atenderiam à exigência de convergência de sistemas avaliativos como no exemplo dado acima, já que muitos cidadãos preferirão "nenhuma política" a qualquer que seja a política sendo proposta pelo governo. Isso leva, inevitavelmente, a uma concepção de Estado mínimo: parte-se de uma ideia de estado de natureza, como nos teóricos contratualistas clássicos, e busca-se construir uma forma de governo que seja coerente com os princípios morais liberais (concepção de pessoa como agente racional livre e igual, e o princípio da não coerção). "Os advogados atuais da neutralidade fazem o caminho contrário: eles partem do governo tal qual o conhecemos e testam os princípios morais mostrando que eles o justificam" (2009, p. 95). A conclusão do autor, por fim, é que toda política praticada hoje é "irremediavelmente perfeccionista" (e, portanto, injusta), "que o objetivo da política é tornar as pessoas mais autônomas, ou mais saudáveis, ou mais sábias, ou mais dedicadas à família, ou mais tementes a Deus" (*ibidem*).

Não é fácil encontrar na literatura uma discussão sistemática do argumento de Gaus sobre a neutralidade[45]. Penso, porém, que o ponto de distanciamento entre essa concepção radical e a ideia de neutralidade que podemos encontrar em Rawls e em Dworkin seja a defesa, por parte de Gaus, de que uma justificação só é suficiente se ela puder ser validada segundo o ponto de vista da pessoa afetada. Se levarmos em conta toda a construção teórica de Rawls em torno da ideia de um pluralismo razoável, seria praticamente impossível conceber uma ação estatal – seja ela coercitiva ou não – que possa ser justificada segundo o ponto de vista de cada cidadão interessado. Tal exigência iria muito além de um "Estado mínimo" - talvez chegaria a "Estado nenhum". Também no esquema de Dworkin temos que a neutralidade decorre do princípio de que a ação estatal só é legítima se tratar a todos os cidadãos com igual consideração e respeito. Essa ideia, porém, não deve ser construída com base no ponto de vista de cada cidadão, ou seja, o que cada um pensa significar ser tratado com igual consideração e respeito. É um conceito interpretativo, que não depende da convergência real de todos os pontos de vista.

Ainda que eu não o tenha apresentado aqui, acredito que um argumento "rawlsiano" ou "dworkiniano" contra a objeção de Gaus possa ser oferecido partindo-se, portanto, de uma análise mais cuidadosa do conceito de "razoabilidade" (razoável é só aquilo que pode ser justificado do ponto de vista do agente? Ou o conceito de razoabilidade aponta para um conjunto de práticas interpretativas que podem ou não convergir com o ponto de vista do agente?). De todo modo, é importante ter em mente que o conceito de neutralidade trabalhado pelos autores liberais que vimos estudando não é um conceito radical, tal qual propõe Gaus, e se vale em larga medida da diferença entre ações estatais coercitivas e ações estatais não coercitivas.

4.2.2. Neutralidade moral da teoria política.

Uma crítica recorrente ao liberalismo, que parte de uma leitura equivocada dos limites conceituais da neutralidade por ele defendida, é no sentido de apontar uma alegada incoerência ou hipocrisia na teoria política liberal. Isto porque, ao defender a neutralidade, o liberalismo acaba por privilegiar ele mesmo uma certa visão de mundo muito específica, com seus ideais, valores e virtudes próprios. É dizer que, na esfera

---

[45] Alguns estudos que levaram a sério esse argumento são: Steven Wall, *Perfectionism in Politics: A Defense* (2009) e *Neutralism for Perfectionists: The Case of Restricted State Neutrality* (2010); Andrew Lister, *Public Justification and the Limits of State Action* (2011); e Franz Mang, *Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism* (2013).

moral, não existe um lugar em cima do muro. Tomando como o exemplo a questão da descriminalização do aborto. O que Sandel está dizendo, como vimos, é que, ao se abster de regulamentar essa questão, deixando para o arbítrio dos indivíduos a decisão de abortar ou não, o Estado não está sendo neutro: ele toma uma posição moral clara, respondendo negativamente a questão "é o feto uma pessoa?". Não teria como ser de outro modo. Pois, se o feto for uma pessoa, o Estado não pode ser "neutro" quanto à proteção de sua vida.

Dando, ainda, um passo atrás, a própria concepção de indivíduo no liberalismo, segundo muitos críticos, entre eles Sandel, privilegia uma série de valores e formas de vida associadas ao individualismo, à autonomia privada, ao valor da escolha livre e racional, em contraposição a ideais que dão maior peso à comunidade, ao coletivo, à tradição etc. Até aqui não há nada novo. O problema é que muitos desses críticos pensam estar apontando uma profunda incoerência no liberalismo quando adota como valor a neutralidade. É como se os autores liberais sofressem de uma espécie de miopia teórica que os impedisse de enxergar a carga moral de suas teorias, defendendo, ingenuamente, uma neutralidade que jamais poderão sustentar[46].

É importante salientar que Sandel não comete esse erro. Sandel sabe perfeitamente que Rawls entende o liberalismo como um ideal moral, que a neutralidade é também um valor moral, mas um valor político fundamental que se justifica em face dos pressupostos básicos de que ele parte para construir sua teoria, como já vimos afirmando diversas vezes. Vale a pena reproduzir as palavras de Sandel sobre esse assunto:

> "Alguns podem objetar que nenhuma teoria da justiça e dos direitos pode ser moralmente neutra. Num certo nível, isto é obviamente verdadeiro. Kant e Rawls não eram relativistas morais. A ideia de que as pessoas devem ser livres para escolher seus fins por si mesmas é, em si, uma ideia moral poderosa. Mas ela não te diz como viver sua vida. Ela apenas requer que, quaisquer sejam os fins que você busque, você o faça de tal modo que respeite os direitos das demais pessoas de fazer o mesmo." (2009, p. 216).

[46] Swift & Mulhall caracterizam dessa forma a crítica "comunitarista" ao liberalismo: "Os comunitaristas argumentam que o antiperfeccionismo (…) é fundamentalmente incoerente, uma vez que a distinção entre o justo (*right*) e o bem (*good*) da qual ele depende traz de contrabando sob a ideia de "justo" o seu próprio ideal particular de uma boa vida para os seres humanos, deixando de alcançar, desse modo, a neutralidade a que aspira (470ss).". Tendo em vista a corrente associação de Sandel ao movimento comunitarista como um todo, é importante esclarecer que Sandel não pode ser enquadrado nesse tipo de crítica.

O problema que Sandel enxerga na neutralidade liberal não tem a ver, portanto, com uma crítica quanto a uma possível incoerência de se afirmar o valor da neutralidade não sendo, ao mesmo tempo, neutro enquanto teoria. O problema é que a teoria prioriza o justo em detrimento do bom, e - Sandel irá defender - essa priorização está fadada ao insucesso, pois não podemos definir o justo sem antes sabermos quais valores e virtudes estão em jogo em determinada prática, isto é, sem indagarmos o *telos* dessa prática. É uma crítica à deontologia liberal, contraposta a uma teoria teleológica.

4.3. A neutralidade em Rawls.

O tema da neutralidade é um dos pontos cruciais em grande parte da crítica à teoria de Rawls, e, não por menos, é também um dos pontos sobre os quais o autor dedicou maior energia para reafirmar e, por vezes, reformular as posições enunciadas em *A Theory of Justice* quando da publicação de *Political Liberalism.* Embora o presente trabalho parta do pressuposto de que as críticas formuladas por Sandel já poderiam ser respondidas por Rawls com o material disponível na primeira obra, é difícil tratar da ideia de neutralidade em Rawls sem recorrer ao que o autor explicitou também no livro posterior.

Assim é que a distinção de Rawls entre concepções "abrangentes" (*comprehensive*) e concepções "políticas" (*political*) do bem incrementam sua possibilidade de responder à crítica de que seu ideal de neutralidade é inatingível. Rawls afirma que a prioridade do justo sobre o bom permite trabalhar com certas concepções de bem (cinco ideias do "bom", mais especificamente), sem violar o tipo específico de neutralidade com que sua teoria se preocupa em garantir. Duas dessas ideias já estavam explicitadas em *TJ*, quando ele falava em uma teoria "fina" (*thin*) do bem: a ideia da racionalidade como um bem e a ideia de bens primários. Apenas para relembrar, essas duas ideias trabalham juntas na posição original para dar sentido às deliberações.

Mas em seus escritos posteriores, sobretudo em *Political Liberalism*, Rawls vai além e explicita outras ideias de "bem" que fazem parte de uma teoria política liberal. Uma delas é a distinção entre concepções permissíveis e não permissíveis de bem. Uma concepção de bem é não permissível quando ela é incompatível com o respeito devido aos direitos de todos os demais cidadãos de também adotarem e perseguirem suas próprias concepções de boa vida. Outra ideia é uma concepção de virtudes políticas, "formas de juízo e de conduta essenciais para preservar a cooperação equitativa ao longo

do tempo" (RAWLS, 2016, p. 229). Por fim, Rawls explicita uma concepção de sociedade bem-ordenada, que é uma ideia de bem que os cidadãos alcançam quando conseguem manter um regime constitucional justo e equitativo.

Para Rawls, adotar essas ideias de bem como pressupostos teóricos é perfeitamente compatível com uma neutralidade suficiente entre concepções de boa vida, tal qual propugna o liberalismo. Isto porque as ideias acima referidas são valores puramente políticos, a serem aplicados apenas na cultura política pública, e não na vida privada dos indivíduos. Além disso, elas não exigem a adoção de nenhuma concepção de boa vida *abrangente* em particular, nem são incompatíveis com as concepções de boa vida razoáveis presentes na cultura das sociedades democráticas modernas; ao contrário, elas partem de um senso comum compartilhado por essas concepções.

Para Rawls, o ideal de neutralidade significa, entre outras coisas, que não deve haver uma avaliação pública dos modos de vida, um *ranking* de concepções de boa vida. Isso não significa, como veremos no próximo capítulo com mais vagar, que o liberalismo impeça que ideais "perfeccionistas" sejam buscados em atividades coletivas. Rawls considera essas atividades em torno de um ideal de bem como constituintes da "vida interna livre das várias comunidades de interesses nas quais as pessoas e grupos buscam atingir, em formas de união social consistentes com igual liberdade, os fins e excelências para os quais se inclinam" (1971, p. 543).

Como temos repetido diversas vezes, o que Rawls rejeita é que o aparto coercitivo do Estado seja o fórum apropriado para vivenciar essas atividades e deliberar sobre esses interesses:

> "Enquanto a justiça como equidade permite que, em uma sociedade bem-ordenada, os valores da excelência sejam reconhecidos, as perfeições humanas devem ser buscadas dentro dos limites do princípio da livre associação... [As pessoas] não usam o aparato coercitivo do Estado para ganhar para si próprias uma maior liberdade ou parcelas distributivas maiores com base no argumento de que suas atividades possuem maior valor intrínseco" (1971, pp. 328-29).

Alguns críticos irão argumentar que essa preferência do liberal pela sociedade civil como o fórum ideal para a avaliação e *ranking* de diferentes formas de vida se deve à crença atomística de que as escolhas feitas pelos indivíduos só são verdadeiramente autônomas quando realizadas sob a égide do princípio da livre iniciativa,

completamente protegidos da pressão social, sobretudo do poder coercitivo estatal. Todavia, continuam esses críticos, as pessoas apenas conseguem avaliar e escolher entre diferentes formas de vida porque participam de um empreendimento coletivo de práticas compartilhadas. É impossível conceber uma forma de vida que seja alheia ao contexto social em que as pessoas levam suas vidas:

> "A autorrealização e mesmo o desenvolvimento da identidade pessoal e de um senso de orientação no mundo dependem de um empreendimento comunal. Esse processo compartilhado é a vida cívica, e sua raiz é o envolvimento com os outros: outras gerações, outros tipos de pessoas cujas diferenças são significativas porque elas contribuem para o todo do qual nosso sentido particular de "eu" depende. Logo, a interdependência mútua é a noção fundante da cidadania". (SULLIVAN, 1982, p. 158)

Crowley, um defensor do perfeccionismo estatal, também elabora essa crítica ao esvaziamento da esfera pública por parte do liberalismo rawlsiano. Para ele, o perfeccionismo é uma defesa de que "pessoas vivendo em uma comunidade de experiências compartilhadas é o único contexto no qual o indivíduo e a sociedade podem descobrir a testar seus valores por meio das atividades essencialmente políticas de discussão, crítica, exemplificação e emulação". É somente pela existência de espaços públicos organizados, continua ele, "nos quais as pessoas oferecem e testam ideias umas contra as outras que elas conseguem compreender uma parte do que elas são". (CROWLEY, 1987, p. 282).

Para todos esses críticos, o Estado é, ao contrário do que defende Rawls, a arena apropriada para formular nossas visões de boa vida porque essas visões não são um empreendimento individual, mas uma complexa prática coletiva de compartilhamento.

Essas críticas, a meu ver, partem de uma compreensão equivocada do que Rawls entende ser a arena política. A neutralidade liberal, como já vimos, não desconhece a importância de uma rica cultura em que indivíduos compartilhem suas ideias e concepções de bem de forma significativa e realizem a avaliação comunal dessas muitas opções. Em nenhum momento Rawls nega que essa cultura seja mesmo um requisito para o adequado exercício da autonomia individual. Ao contrário, já citamos diversas passagens em que ele explicitamente o reconhece. O que a neutralidade liberal faz é oferecer uma interpretação dessa vida social, segundo a qual ela é desenvolvida no meio social, e não político. Mais uma vez, o que ocorre é que muitos críticos, especialmente

aqueles associados ao movimento comunitarista – e, entre eles, infelizmente, também Sandel – raramente distinguem entre o coletivo e o político. É como se tudo o que sai da esfera privada do indivíduo se tornasse, automaticamente, político, da esfera do Estado. Ou, *contrario sensu*, que tudo o que não é do alcance do Estado se tornasse "meramente" individual, atomizado. No entanto, é importante lembrar que inúmeras experiências humanas, constitutivas mesmo de sua autocompreensão, são "não-políticas" e, não obstante, profundamente comunais. A família é o maior exemplo disso, mas também o são as comunidades religiosas e as associações civis de todos os tipos, como citou Rawls[47].

Como vimos no tópico anterior, muito da crítica à ideia de neutralidade no liberalismo igualitário de Rawls gira em torno do argumento de que não existe neutralidade nenhuma. É importante frisarmos esse ponto, evidenciando os limites – explicitamente reconhecidos – da teoria rawlsiana. Rawls defende que busquemos alicerçar as instituições políticas e econômicas liberais em bases que sejam neutras com respeito às grandes questões, altamente controvertidas, sobre religião e ética pessoal (o que Sandel chama de "*big questions*") (RAWLS, e.g. 1989, pp. 233-38). O que muitos críticos apontaram, todavia, é que as cinco ideias de bem adotadas pela teoria de Rawls – e que, segundo ele, são pressupostos mínimos, compatíveis com o ideal de neutralidade liberal – são, elas mesmas, profundamente liberais, o que traria sérios problemas de justificação para a teoria. Note a circularidade: para justificar o liberalismo, Rawls parte de fundamentos liberais: "Ele toma como certo que a escravidão é um mal inenarrável, que a supressão da liberdade de crença é tão intolerável que nenhuma pessoa racional tiraria a sorte de estar em comando da Inquisição correndo o risco de ser uma de suas vítimas, e que a liberdade de escolha de carreira e estilo de vida é essencial para a que a vida tenha qualquer significado" (RYAN, 2012, p. 35). No fundo, continuam os críticos, os princípios de justiça só são razoáveis para pessoas que adotam uma visão muito

[47] Kymlicka apresentou esse mesmo argumento da seguinte maneira: ""Apesar de séculos de insistência liberal a respeito da importância da distinção entre sociedade e Estado, os comunitaristas parecem continuar a presumir que tudo o que é propriamente social deve ser da esfera do político. Eles não enfrentaram a preocupação liberal de que a autoridade abrangente e os meios coercitivos que caracterizam o Estado o tornam um fórum particularmente inapropriado para o tipo de deliberação e compromisso genuinamente compartilhados que eles desejam". Todavia, Kymlicka também vê o outro lado da moeda: "Apesar de séculos de insistência comunitarista a respeito da natureza historicamente frágil e contingente de nossa cultura, e da necessidade de levar em conta as condições sob as quais uma cultura livre pode surgir e se manter, os liberais continuam tendendo a tomar como certa a existência de uma cultura tolerante e diversificada, como algo que surge e se mantem sozinho, e cuja existência contínua é, portanto, simplesmente presumida em uma teoria da justiça." Will Kymlicka, *Individualism and Neutrality*, 1989, p. 899.

característica do fim do século XX sobre o que é ser um indivíduo no mundo e que tipo de vida tem sentido. Logo, não há nada de *thin* sobre as premissas acerca da natureza humana e do que é bom para as pessoas, como Rawls defende.

Nenhuma dessas críticas é um problema para a teoria de Rawls, nem ataca a noção de neutralidade, entendida nos limites da concepção liberal estudada. Rawls aceitaria, a meu ver, tudo o que foi dito acima. De fato, sua teoria toma como certo que a escravidão é um mal inenarrável, porque fere um pressuposto básico de que as pessoas são livres e iguais. É verdade também que ninguém racionalmente correria o risco de ser cruelmente torturado e morto pela chance de poder ser o algoz, primeiro porque sua teoria parte de uma ideia de que as pessoas possuem uma aversão moderada ao risco – elas não se entregam, em geral, a grandes riscos do tipo tudo ou nada – e segundo porque são pessoas dotadas de um senso de justiça. É verdade, ainda, que, para o liberalismo, uma vida dotada de sentido é uma vida dotada de sentido *para* o sujeito – o valor daquele estilo de vida deve ser *endossado* pelo sujeito moral. Logo, a liberdade de escolha é, sim, um valor fundante. Se todos esses pressupostos parecem específicos demais, Rawls nos lembra que são presunções amplamente compartilhadas nas democracias modernas (sim, final do século XX!) e é dessa base que ele parte, explicitamente, em sua teoria. Se alguém quiser questionar a ideia de que a escravidão é um mal, deverá questionar a cultura de fundo (*background culture*) onde os cidadãos das democracias modernas nasceram e vivem suas vidas. É importante lembrar, ainda, que Rawls confere um lugar de destaque ao método do equilíbrio reflexivo: se minhas intuições iniciais, retiradas desse pano de fundo amplamente compartilhado, se mostrarem injustas, então tenho que mudá-las para conformá-las aos princípios de justiça. Dessa forma, sua teoria não pode ser acusada de tomar como certo o status quo, sem questionamentos, e utilizá-lo como justificativa para uma teoria política normativa.

Outro ponto importante a ser considerado, ainda quanto à definição da neutralidade liberal, nos remete a uma diferença, muito bem explicitada por Joseph Raz, que nem sempre se encontra adequadamente assinalada nos escritos de muitos liberais. Raz identifica dois princípios de neutralidade distintos. O primeiro, que ele chama de "consideração política neutra" (*neutral political concern*), requer que o Estado busque, em sua ação política governamental, ajudar ou dificultar todas as concepções de vida (Raz fala em *life-plans*) igualmente. Em outras palavras, a atividade estatal deve ter *consequências* neutras. O segundo princípio, que Raz chama de "exclusão de ideais"

(*exclusion of ideals*), permite que a ação estatal acabe ajudando ou dificultando mais um estilo de vida em comparação a outros, mas proíbe que o Estado aja com vistas a ajudar ou dificultar um modo de vida em detrimento dos outros. O Estado, isto é, não pode se posicionar sobre o valor intrínseco de uma concepção de boa vida e utilizar essa avaliação como justificativa para a ação governamental. Trata-se, portanto, de uma exigência de neutralidade, não nas consequências, mas na *justificação.*

Raz sugere que o princípio de neutralidade adotado por Rawls é o primeiro, ou seja, o da neutralidade nas consequências da ação governamental (RAZ, 1986, p. 117). Essa interpretação leva a uma profunda inconsistência na teoria rawlsiana, dando razão aos seus críticos – e ao próprio Raz, por óbvio – de que o antiperfeccionismo liberal é incoerente pois o Estado liberal não tem como ser neutro nas consequências de suas ações. Todavia, parece claro, pela própria estrutura da teoria de Rawls, quando não por passagens textuais, que ele não poderia ter endossado esse tipo de princípio de neutralidade.

Primeiramente, as liberdades civis, como liberdade de expressão e de associação, que devem fazer parte da estrutura básica de uma sociedade bem ordenada, se respeitadas, irão inevitavelmente levar a consequências não neutras. Essas liberdades geram uma espécie de mercado de ideias e, uma vez que nem todas as concepções de boa vida são igualmente atraentes ou valiosas, é de se esperar que algumas irão angariar mais simpatias e adeptos e prosperar, enquanto outras irão minguar para uma pequena minoria ou mesmo desaparecer. Rawls é favorável a esse mercado cultural e não considera como lamentável ou como um defeito da teoria que modos de vida menos valiosos ou atraentes acabem levando a pior.

Além disso, a própria ideia de bens primários em Rawls é inconsistente com a aceitação de um princípio de neutralidade de consequências. Os bens primários são recursos que podem ser empregados pelas mais diversas concepções de vida e, por isso, são, em princípio, neutros. Mas nem todas as concepções de vida possuem os mesmos requisitos e necessidades em termos de bens primários: alguns estilos de vida são mais caros ou menos eficientes do que outros. Exemplo sempre dado na literatura é o do sujeito que bebe cerveja em contraposição a um amante de vinhos ou champagnes caros. O primeiro precisará de muito menos recurso para satisfazer seus interesses em relação ao outro. Para uma concepção de igualdade como igualdade de bem-estar, o Estado deveria subsidiar os custos de vida do amante de vinho, pois, como cidadãos iguais, ambos devem

ser igualmente satisfeitos em suas preferências por estilos de vida. No esquema de igualdade de recursos, ao contrário, parte-se de uma distribuição equitativa de bens primários ainda que, ao longo do tempo, diferentes modos de vida levem a diferentes distribuições finais.

> "Não é uma objeção ao uso dos bens primários o fato de que não acomoda aqueles com gostos dispendiosos. Deve-se argumentar que, além disso, é irrazoável, se não injusto, considerar as pessoas responsáveis por suas preferências e exigir que elas se saiam o melhor que puderem. Mas tal argumento parece pressupor que as preferências dos cidadãos estão além de seu controle, tal como propensões ou vontades que simplesmente acontecem. Parece que se consideram os cidadãos como vetores passivos de desejos. O uso dos bens primários, todavia, se baseia em uma capacidade de assumir responsabilidade pelos nossos fins. Essa capacidade é parte do poder moral de formar, revisar e perseguir racionalmente uma concepção do bem (...). Em qualquer situação particular, pois, aqueles com gostos menos dispendiosos presumidamente ajustaram seus gostos e desgostos no curso de suas vidas à renda e riqueza que eles poderiam razoavelmente esperar; e se considera como injusto que eles agora tenham que possuir menos de modo a poupar os demais das consequências de sua falta de previdência ou autodisciplina." (RAWLS, 1982, pp. 168-69).

Logo, tanto o esquema de distribuição de recursos quanto a exigência de respeito às liberdades básicas, ambos elementos fundamentais da justiça liberal, levam à conclusão de que a neutralidade almejada por Rawls – e, antecipe-se, por Dworkin também – só pode ser a neutralidade na justificação da atividade governamental.

Falando ainda sobre recursos, vale insistir em que a teoria liberal parte, sim, de alguns pressupostos sobre os interesses das pessoas. Quando um Estado liberal se esforça por garantir liberdade, igualdade de oportunidades e recursos básicos para todos, ele está assumindo que as pessoas precisam dessas coisas para terem uma vida boa. Ora, não seria isso uma concepção de boa vida? Alguns críticos, de fato, argumentaram que esses pressupostos trazem embutidos ideais perfeccionistas, e que isso é inevitável em qualquer teoria política. Mas, para Rawls – como também para Dworkin -, existe uma diferença significativa entre dizer de quais recursos básicos as pessoas precisam e determinar quais fins elas devem perseguir com esses recursos. Na estrutura da teoria liberal, os recursos básicos são universais, por assim dizer, ou, na expressão inglesa, "*all-purpose*", e presume-se que são necessários para qualquer concepção de vida particular que o indivíduo decida escolher. É por isso que o Estado deve distribuir recursos segundo

uma "teoria estreita do bem" (*thin theory of the good*), para Rawls, ou "recursos no sentido mais amplo", segundo Dworkin[48].

4.3.1. Possível resposta rawlsiana ao caso do aborto.

Rawls, reconhecidamente, nos deixou poucos comentários em assuntos práticos de direito constitucional. Diferentemente de Dworkin, que escreveu extensivamente sobre casos controversos, inclusive sobre processos judiciais famosos que ocupavam os debates entre juristas, é difícil encontrar em Rawls um tratamento analítico de temas como o aborto e o casamento homoafetivo. Apenas para ilustrar, a relação entre o direito ao aborto e a ideia de razão pública recebeu apenas cinco passagens (duas em corpo de texto e três notas de rodapé), em toda a obra de Rawls[49]. Ainda assim, uma considerável literatura secundária se formou em torno dessas breves manifestações de Rawls, interpretando seu posicionamento e discutindo se era ou não coerente com o seu sistema de pensamento[50].

Passarei ao largo dessa discussão e mesmo darei pouco valor ao que o próprio Rawls escreveu, porque não acredito que ele tenha dado elementos suficientes de como um tratamento adequado da questão do aborto, no corpo de sua teoria, deveria ser conduzido. As referidas passagens acabam deixando muitos pontos, que em si são profundamente controversos, como questões pressupostas ou subentendidas, contribuindo para diversos mal-entendidos com relação ao que o liberalismo realmente tem a dizer sobre o assunto[51]. Por isso, o que farei nas próximas linhas é oferecer um

---

[48] Para uma discussão mais profunda sobre a neutralidade na ideia de recursos básicos em Rawls e Dworkin, ver Kymlicka, 2002, pp. 218-19, e suas referências bibliográficas.

[49] São elas: 1) passagem no corpo do texto em *Liberalismo Político* (pp. 242-44); 2) nota de rodapé 32, referente à passagem número 1; 3) passagem no corpo do texto em "The Idea of Public Reason Revisited" (pp. 169-71); 4) nota de rodapé 80 referente à passagem número 3; e 5) nota de rodapé 82, no mesmo "The Idea of Public Reason Revisited", também referente à passagem número 3.

[50] Para uma bibliografia de referência, reporto o leitor a Patrick Neal, *Rawls, Abortion, and Public Reason*, in *Journal of Church and State,* vol. 56, 2012.

[51] A passagem mais citada de Rawls sobre o assunto é a nota de rodapé 32 de Liberalismo Político, que reproduzo a seguir: "Como ilustração disso, consideremos a controvertida questão do aborto. Suponhamos, primeiro, que a sociedade de que se trate é bem-ordenada e que defrontamos com o caso normal de mulheres adultas e maduras. Antes de tudo, convém ter clareza sobre esse caso idealizado, pois, assim, disporemos de um guia para nos ajudar a pensar em outros casos, que nos obrigarão a levar em conta circunstâncias excepcionais. Suponhamos ainda que vamos examinar a questão com base nestes três valores políticos importantes: o devido respeito pela vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo, o que inclui algum tipo de família, e, por fim, a igualdade das mulheres como cidadãs iguais. (É claro que há outros valores políticos importantes além desses.) Acredito que qualquer equilíbrio razoável desses três valores concederá à mulher um direito devidamente qualificado de decidir se deve ou não interromper a gravidez durante o primeiro trimestre de gestação. A razão disso é que, nesse estágio inicial da gravidez, o valor político da igualdade das mulheres prevalece sobre os demais e aquele direito é

esboço de uma possível resposta rawlsiana à crítica de Sandel, independentemente das manifestações textuais de Rawls sobre o assunto.

O que é importante ter em mente para começar a discussão é que o Estado, para o liberalismo, não tem que ser neutro a respeito de *todas* as questões morais controversas, mas apenas sobre aquelas que não precisam ser decididas politicamente. Em questões acerca da estrutura básica da sociedade, questões essenciais de justiça, o Estado deve adotar uma posição que não tem nada de neutralidade: deve se pautar pelos princípios *liberais* de justiça.

Sandel procurou mostrar a inadequação da resposta liberal sobre o aborto comparando-a à controvérsia entre Lincoln e Douglas sobre a escravidão. Todavia, essa comparação, embora bastante apelativa e de uma retórica contundente, é pobre em termos de teoria política liberal, porque a escravidão, diferentemente das convicções religiosas das pessoas ou de suas preferências sexuais, era uma instituição pública, parte do sistema jurídico de propriedade e, portanto, constituinte da estrutura básica da sociedade americana. Sua manutenção ou abolição acarretaria profundas implicações em matéria de representação política e de igualdade perante a lei (basta dizer que, em 1787, cada escravo contava como três-quintos de uma pessoa para fins de repartição de cadeiras no Congresso). Não por menos, a escravidão foi um tema crucial na história dos Estados Unidos, dividindo colônias do sul e do norte e se mantendo uma questão central desde a Revolução. Nenhuma das partes dessa controvérsia, quer os escravagistas, quer os abolicionistas, argumentavam que a escravidão era questão de moralidade privada ou de

---

necessário para dar substância e força à igualdade. Outros valores políticos, caso fossem pertinentes a essa questão, não alterariam, acredito, essa conclusão. Um equilíbrio razoável pode permitir à mulher um direito que vai além do que foi considerado acima, ao menos em certas circunstâncias. No entanto, aqui não examino a questão em geral, pois quero apenas ilustrar o argumento do texto dizendo que qualquer doutrina abrangente que leve a um equilíbrio de valores políticos que exclua aquele direito devidamente qualificado de interromper a gravidez no primeiro trimestre não é, nessa medida, razoável; e, dependendo dos pormenores de sua formulação, pode ser até mesmo cruel e opressiva se, por exemplo, chega ao ponto de negar o direito por completo, exceto nos casos de estupro e incesto. Assim, supondo que essa questão seja um elemento constitucional essencial ou uma matéria de justiça básica, estaríamos indo contra o ideal de razão pública se votássemos com base em uma doutrina abrangente que negue esse direito. Entretanto, uma doutrina abrangente não é como tal desarrazoada porque leva a uma conclusão não razoável em somente um ou mesmo em vários casos. Tal doutrina ainda pode ser razoável com relação à maior parte dos casos" (2016, p. 288, tradução de Álvaro de Vita). Note-se que, nesta passagem, está pressuposto que o feto no primeiro trimestre de gestação não possui o status moral de uma pessoa, pois os valores políticos da igualdade das mulheres e da reprodução ordenada da sociedade ao longo do tempo não preponderariam, jamais, em face do direito à vida de um sujeito moral. É precisamente essa pressuposição que é questionada pelos críticos. Com base em que argumentos Rawls defende que o feto no primeiro trimestre de gestação não é um sujeito de direitos? Não encontramos uma defesa bastante elaborada em Rawls, diferente de Dworkin que, como veremos, apresenta esses argumentos de forma explícita em sua obra.

ética individual. O que Douglas defendia – que os Estados decidissem por si próprios – tinha raízes em uma convicção forte sobre os limites de um governo central e a necessidade de se manter um arranjo federalista viável em termos políticos, que não acarretasse a dissolução da União. Ele não estava defendendo a neutralidade estatal em matéria de moralidade privada ou ética pessoal.

Sandel utiliza-se desse exemplo para mostrar que os desacordos sobre a justiça e os direitos são tão profundos quanto os desacordos sobre religião e moralidade sexual, como se isso fosse uma objeção ao liberalismo. Mas os liberais nunca afirmaram o contrário. O que eles defendem é que existem certos tipos de desacordo sobre a boa vida e valores últimos que nós, felizmente, não precisamos resolver coletivamente antes de decidirmos sobre os arranjos básicos da sociedade que nos permitirão viver uma vida justa e buscar, dentro dos limites da justiça, o bem comum. De novo, isso não quer dizer que, ao deixar certas decisões para a esfera não-estatal, o liberalismo esteja considerando-as como menos dignas ou de valor inferior às questões políticas. Muito pelo contrário. Haverá, ainda, uma gama enorme de desacordos que teremos que discutir e resolver, muitas vezes em conflitos que exigirão todos os recursos cívicos da sociedade e muita confiança na solidez das instituições para que sejam resolvidos pacificamente. Rawls acredita que muitas dessas importantes decisões políticas – não todas! – podem ser tomadas sem que precisemos resolver coletivamente as "grandes questões que realmente importam", na expressão de Sandel.

Ainda para esclarecer melhor esse ponto, nada do que foi dito significa que o liberal, enquanto filósofo moral, deva ser neutro quanto ao status moral do feto. Ele pode, por exemplo, acreditar que exista uma diferença, significativa moralmente, entre um feto e uma criança, e defender essa convicção publicamente. Todavia, enquanto teórico político, projetando o arranjo constitucional de uma democracia liberal igualitária, ele deve se perguntar, não se o aborto é moralmente errado ou não, mas, como bem expôs Thomas Nagel, "se existe uma razão adicional legítima contra a proibição legal do aborto que derive apenas da moralidade política, uma razão que reconheça as profundas divisões sobre essa questão pessoal sem depender de uma das respostas a ela" (NAGEL, 2006).

Para Rawls, se nós partirmos de três valores políticos importantes que são "o devido respeito à vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo, o que inclui algum tipo de família, e, por fim, a igualdade das mulheres como cidadãs iguais", todos extraídos da moralidade política liberal, com respeito às exigências

da razão pública, um “balanço razoável” deles irá conferir à mulher “um direito devidamente qualificado de decidir se põe fim ou não à sua gravidez durante o primeiro trimestre” (RAWLS, 2016, p. 288). Esse é um argumento em prol do liberalismo baseado na igual consideração e respeito no exercício do controle coletivo sobre o indivíduo. Mas, como também salienta Nagel, a igualdade liberal é apenas um valor, embora muito importante, e haverá inevitavelmente outros valores poderosos demais para ser abrangido por ele, o que irá afetar o peso moral que esse argumento terá em face de diferenças tão fortes quanto aquelas sobre o aborto:

> “Se alguém está realmente convencido, com bases religiosas, de que o aborto é tão mau quanto matar uma criança, a exigência de igual respeito por seus concidadãos pode ser incapaz de persuadi-lo de que ele deva se abster de impor, por meio da lei, essa convicção aos outros que não compartilham dela. Nesse caso, o argumento liberal em prol do direito ao aborto terá alcançado seu limite com ele. Felizmente, muitos oponentes do aborto adotam visões mais flexíveis, incluindo, talvez, aqueles católicos que defendem o direito legal ao aborto enquanto defendem que o aborto é moralmente errado.” (NAGEL, 2006).

A citação de Nagel se alinha perfeitamente com a própria visão de Rawls quanto aos limites de uma teoria política liberal. Existem casos em que a divisão entre o que deve ser decidido politicamente e o que deve ser deixado para a esfera não-estatal é, ela mesma, controversa. E há casos em que as convicções derivadas de doutrinas abrangentes são tão inafastáveis que se sobrepõem às exigências – em outros casos atendíveis – da razão pública. É verdade, como Sandel costuma enfatizar, que os argumentos religiosos tiveram um peso muito forte no avanço de diversas conquistas do direito constitucional americano. O movimento negro de direitos civis foi liderado por um pastor protestante que se utilizava de uma linguagem religiosa em seus discursos. E argumentos religiosos também foram invocados pelos abolicionistas contra a escravidão. Todavia, é importante lembrar que argumentos religiosos também eram usados para se defender a escravidão. Isso confere à teoria rawlsiana o argumento de que as controvérsias acerca da moral política não podem legitimamente depender da decisão sobre qual dessas posições é a teologicamente correta.

4.3.2. Possível resposta rawlsiana sobre casamento homoafetivo.

Penso que existem pelo menos duas linhas de raciocínio pelas quais um argumento possa ser construído em defesa do casamento civil homoafetivo, consistentes com o liberalismo de Rawls. Em primeiro lugar, pode-se argumentar que o casamento civil constitui um direito que deve ser conferido a qualquer indivíduo, independentemente de gênero ou orientação sexual, e que esse direito possui prioridade em relação a argumentos baseados em doutrinas abrangentes – teológicas, metafísicas, antropológicas etc. – sobre em que consiste o "verdadeiro" significado do casamento. Obviamente, esse argumento exige que se interprete adequadamente a natureza e propósito do casamento desde uma perspectiva política ou, mais precisamente, de direito civil. Em segundo lugar, pode-se argumentar que a proibição do casamento homossexual constitui uma negação ao bem primário que Rawls denomina "as bases sociais do autorrespeito"[52].

Essas duas linhas de raciocínio são, de certo modo, interdependentes, uma vez que as justificativas para cada uma delas passam pela discussão sobre até que ponto a discriminação entre casais de mesmo sexo e casais de sexo oposto para fins de casamento civil é injusto ou apenas reflete o propósito da prática social do casamento (como defendem certos opositores ao casamento homossexual). O que pretendo nesta seção é apenas apontar que, ao contrário do que afirma Sandel, existem argumentos disponíveis na teoria de Rawls para se defender a possibilidade do casamento gay que vão além de um mero apelo à tolerância – no sentido de se tolerar algo condenável - em nome de uma neutralidade estatal. Para tanto, os argumentos devem considerar a existência de uma base suficientemente sólida na *cultura política pública* de um país – no caso dos Estados Unidos, por exemplo, essa cultura política pública poderia ser expressa através da evolução jurisprudencial da interpretação acerca do casamento civil, desde suas origens ocidentais cristãs até uma compreensão mais recente, que desvincula o aspecto procriador do casamento de outros bens e propósitos que a união conjugal propicia[53], de modo a demonstrar que o acesso a essa instituição deve ser considerado um direito para casais do mesmo sexo.

---

[52] Segundo Rawls, as bases sociais do autorrespeito "são aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os indivíduos possam ter um forte sentimento de seu próprio valor enquanto pessoas morais e ser capazes de realizar seus interesses de ordem superior bem como promover seus fins com entusiasmo e autoconfiança." (1980, p. 526).

[53] Para uma análise da jurisprudência nesse sentido, entendendo que a procriação não é essencial ao casamento (permitindo, por exemplo, o casamento de presos criminais, quando a consumação não seria possível), ver Greg Walker, *Rawls, Political Liberalism, and the Family* (2004).

Esse debate está muito bem documentado, sobretudo em autores que seguem o chamado Novo Direito Natural. Por isso, penso que qualquer tratamento do tema deva levar em conta o argumento de Robert P. George de que uma sociedade política deve oferecer pelo menos uma determinação mínima quanto à essência do casamento civil antes de poder dar uma resposta à questão do casamento homoafetivo[54]. Essa determinação mínima é, de fato, indispensável, embora devamos tomar o cuidado, em uma leitura rawlsiana, de não derivar seu conteúdo de uma antropologia metafísica controversa, que não possa ser aceita por pessoas que seguem outras doutrinas abrangentes razoáveis.

Nesse sentido, uma definição do casamento civil disponível na cultura política dos Estados Unidos e respeitosa dos limites do liberalismo político de Rawls seria algo como o reconhecimento, por parte do Estado, da legitimidade da união afetiva constituída voluntariamente por dois adultos habilitados[55], que se comprometem publicamente a um conjunto de responsabilidades, incluindo a fidelidade e o auxílio mútuo, e que se tornam sujeitos de determinados direitos.

Contra o argumento de Sandel de que uma definição "neutra" liberal não seria capaz de impedir a extensão do reconhecimento do casamento civil a uniões poligâmicas, acredito que o mesmo tipo de raciocínio seguido acima pode ser traçado. Não há, a meu ver, pelo menos até o presente, uma base sólida na cultura política pública para se afirmar que a compreensão do casamento tenha evoluído para uma ideia poligâmica[56]. Não se trata de invocar doutrinas religiosas ou metafísicas, nem de discriminar a poligamia em termos políticos, mas simplesmente de levar em conta esse pano de fundo público para se construir uma doutrina política acerca do casamento civil.

Se, por um lado, temos uma longa história de compreensão do casamento no direito civil (profundamente influenciado pelo direito canônico) como uma sociedade fundada no amor entre duas pessoas para a promoção dos bens da procriação, do auxílio mútuo e da continência sexual, no pós-guerra houve a generalizada disseminação de

---

[54] Ver Robert P. George et al., *What is Marriage?* (2010).

[55] Refiro-me, aqui, a certas regras do direito civil, como as que proíbem a consanguinidade, até certo grau, impedindo, assim, a confusão entre relações essencialmente familiares e relações conjugais.

[56] Nesse sentido: Maura I. Strassberg, *Distinctions of Form or Substance: Monogamy, Polygamy and Same-Sex Marriage* (1997); James M. Donovan, *Rock-Salting the Slippery Slope: Why Same-Sex Marriage is Not a Commitment to Polygamous Marriage* (2002) e Ruth K. Khalsa, *Polygamy as a Red Herring in the Same-Sex Marriage Debate* (2005).

métodos contraceptivos, operando uma irreversível separação entre o bem do auxílio mútuo e da continência do propósito generativo do casamento. Essa separabilidade acabou por ser reconhecida também pela cultura política pública, do que o direito constitucional estadunidense é evidência. Acompanhando essa evolução, houve também uma mudança significativa no conceito que até então se fazia dos gays como pessoas promíscuas, marginalizadas ou que sofriam de alguma doença psiquiátrica. Logo, uma abordagem rawlsiana do casamento gay pode levar todos em dados em conta, oferecendo uma resposta que garante o direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo sem se basear no valor da tolerância "neutra".

4.4. A neutralidade em Dworkin.

Neste tópico, quero expor de que modo a ideia de neutralidade funciona no esquema teórico de Dworkin, o qual irá oferecer argumentos bastante distintos dos de Rawls nos casos controversos que vimos discutindo neste capítulo. Para tanto, preciso retomar parte do que já foi dito sobre sua teoria liberal e expandir essa recapitulação em alguns pontos.

Para Dworkin, liberdade, igualdade e comunidade não são três virtudes políticas distintas, "mas aspectos complementares de uma só visão política, de modo que não podemos garantir ou sequer entender nenhum desses três ideais políticos independentemente dos outros." (DWORKIN, 2000, p. 237). Assim, cada um deles oferece uma direção interpretativa aos demais, ora expandindo, ora limitando, o conteúdo que lhes pode ser corretamente atribuído. É dizer que os três conceitos devem funcionar de forma integrada. Assim,

> "A liberdade não é a liberdade de fazer o que se quer em qualquer circunstância, mas fazer o que se quer, respeitando os verdadeiros direitos dos outros. A comunidade deve se basear não no obscurecimento ou na diluição da liberdade e responsabilidade individual, mas no respeito efetivo e compartilhado por essa liberdade e responsabilidade." (DWORKIN, 2000, p. 237).

Esse é um aspecto fundamental da teoria liberal de Dworkin, que a distingue claramente do liberalismo rawlsiano. Dworkin compreende que um dos eixos mais comuns de crítica ao liberalismo é a de que os liberais seriam culpados de uma "neutralidade ética generalizada" – "de supor que uma teoria da justiça política possa ser desenvolvida independentemente de qualquer tese de apoio sobre o que é viver bem" (2000, p. 238). Neste ponto, Dworkin afirma que o liberalismo, de fato, deve ser neutro

em alguns níveis relativamente concretos da ética, mas não pode sê-lo nos níveis mais abstratos: “não nos detalhes sobre como viver, mas sobre o caráter, a força e o status da própria questão sobre como viver” (2000, p. 239).

Para formular uma teoria ética sobre como viver, que servirá de elemento integrador juntamente aos demais princípios liberais, Dworkin parte da ideia de que o liberalismo igualitário procura dar expressão e reforçar dois princípios amplamente aceitos nas democracias ocidentais: “o primeiro desses princípios afirma que, quando começa a vida humana, é de grande importância objetiva que ela seja bem-sucedida, e não desperdiçada, e que isso é de igual importância no caso de todas as vidas humanas. O segundo afirma que a pessoa tem a responsabilidade principal e intransferível por esse êxito” (2000, p. 240).

Aqui, é importante a distinção que Dworkin faz entre interesses volitivos e interesses críticos. Todos queremos levar uma boa vida, genuinamente, e não uma vida que nós pensamos ser boa. Sabemos que podemos estar errados e que, olhando em retrospecto, podemos nos arrepender amargamente das escolhas feitas no passado. Esta é uma das grandes agonias da condição humana. Eu posso querer, no momento, ser a melhor jogadora de futebol de botão do mundo – esse é o meu interesse volitivo – mas, após reflexão, concluir que isso seria um desperdício de outras habilidades mais expressivas, mais relevantes socialmente, ou que contribuam para os valores que trazem integridade à minha vida – esse é o meu interesse crítico, aquilo que eu *deveria* querer.

Como já discutimos quando tratamos da ideia de capacidade de revisão racional, fundamental para a teoria liberal, faz parte de nossa autocompreensão que somos seres capazes de avaliar nossos compromissos, valores, atividades - em uma palavra: nossa vida – e, dando um passo atrás, rever essas ligações e, se necessários, modificá-las ou abandoná-las de todo. Como bem aponta Dworkin, essa capacidade não se aplica às meras preferências ou interesses (não há resposta certa ou errada para a questão “qual sabor de sorvete eu devo escolher?”, por exemplo), pois são interesses volitivos, e não críticos.

Além disso, Dworkin defende que devemos adotar o que ele chama de “modelo do desafio”, segundo o qual o valor crítico de uma vida consiste não no seu produto ou em suas consequências para o resto do mundo (como no “modelo de impacto”), mas na “performance”, por assim dizer, de cada indivíduo diante das

circunstâncias e dos desafios de sua vida em particular. Certas circunstâncias servem de parâmetros que ajudam a definir o que seria para ele, indivíduo, o bom desempenho na vida (2000, p. 260). E a justiça é um desses parâmetros, o que evidencia a integração entre ética e moralidade:

> "Seria bizarro declarar, como nosso juízo moral ponderado, que cada pessoa tenha sua parcela justa de recursos, definida de determinada maneira, e não pensar também, ao fazer um juízo ético sobre quais circunstâncias devemos tratar como apropriadas ao decidirmos qual vida seria boa para nós, que as circunstâncias justas, assim definidas, seriam as apropriadas. (2000, p. 265)."

Na teoria de Dworkin, portanto, é preciso pensar na justiça e na vida boa de maneira integrada. Em outras palavras, "devemos chegar a uma concepção do que a justiça requer e de quais são os nossos interesses através de um argumento que não pressuponha que possamos ter uma resposta completa a uma dessas questões independentemente de uma resposta à outra" (2000, p. 278). Nesse ponto, Dworkin e Rawls se distanciam significativamente. Como vimos, é possível, no argumento de Rawls, definir os interesses das pessoas, pelo menos de um modo geral, antes de qualquer decisão acerca do que a justiça requer. O princípio da diferença pressupõe essa possibilidade, afinal, parte-se da ideia de que qualquer pessoa sensata prefere ter mais recursos a ter menos, ainda que não saiba quais são os seus interesses mais concretos. Dworkin, ao contrário, acredita que "o caráter dos interesses críticos das pessoas, pelo menos, depende da justiça: elas não podem saber, em detalhes suficientes, quais são seus interesses críticos até que descubram, pelo menos grosso modo, qual distribuição de recursos entre elas é justo" (*ibidem*).

Outra consideração importante a ser feita sobre o papel da ética na teoria da justiça de Dworkin é que, segundo o que ele chama de modelo do desafio, aceito por ele, o juízo sobre a "bondade" da vida de alguém *depende* de sua integridade ética. Isso quer dizer que a pessoa deve viver segundo a convicção de que sua vida, ao menos em suas características principais, é a melhor reação aos parâmetros da situação em que a pessoa se encontra. "Se dermos prioridade à integridade ética, fazemos da fusão entre vida e convicção um parâmetro do sucesso ético, e estipulamos que uma vida que jamais atinja esse tipo de integridade não pode ser criticamente melhor para alguém do que uma vida que atinja" (2000, p. 270). Isso significa que o endosso é um componente essencial de uma vida boa, o que nos leva ao próximo ponto da teoria política de Dworkin que é propriamente o tema da neutralidade ou do antiperfeccionismo.

Segundo ele, é preciso distinguir dois modos pelos quais uma teoria política pode ser neutra ou tolerante com relação às diversas convicções éticas. Pelo primeiro modo, ela pode definir princípios de moralidade política que sejam aceitos por pessoas com diferentes concepções éticas e ser, portanto, ecumênica ou, como Dworkin a chama, "neutra em sua atração". Pelo segundo modo, a teoria política pode ser neutra em sua operação, especificando que o governo não deve punir ou discriminar alguém em virtude de suas convicções éticas. Esse é o modo que identificamos comumente como de "tolerância". Dworkin questiona se o modelo do desafio da ética seria ecumênico. À primeira vista pode parecer que sim, uma vez que ele não toma partido entre convicções éticas concretas. Entretanto, ele "capta e organiza apenas algumas das intuições que as pessoas têm sobre a ética, e o modelo tem certas implicações que poucas pessoas já aceitaram", como por exemplo, que a justiça é um parâmetro para uma boa vida (2000, pp. 281-82).

Logo, a igualdade liberal é, para Dworkin, um modelo de tolerância mas, para compreender melhor as implicações dessa tolerância, ele distingue ainda dois tipos de motivos que a comunidade política pode oferecer como justificativa para negar a liberdade de alguém (o que, a princípio, atenta contra sua integridade ética). O primeiro motivo é de justiça: "uma comunidade deve proibir uma conduta quando e porque a melhor teoria da justiça assim o exige". O segundo motivo é ético: "uma comunidade pode pensar que a conduta que ela proíbe, embora não seja contrária à justiça, é aviltante, corruptora ou de algum outro modo ruim para a vida de seu autor" (2000, p. 282). A consequência de se compreender a igualdade, a liberdade e a comunidade como conceitos que devem ser trabalhados de forma integrada, a igualdade liberal nega a legitimidade do segundo motivo, o ético, para proibir certas condutas, mas não o primeiro. Mas e se algumas pessoas possuírem uma fortíssima convicção de que determinada conduta é extremamente perniciosa, não podem elas tentar convencer os demais a não praticá-la? – pergunta Dworkin.

> "Deveriam. A questão não é se devem defender o bem como elas o enxergam, mas como. A tolerância liberal lhes nega apenas uma arma: não podem usar a lei, mesmo quando estiverem em maioria, para proibir ninguém de levar a vida que quiser, ou puni-lo por assim o fazer, somente com base na justificativa de que suas convicções éticas são, conforme elas acreditam, profundamente equivocadas." (2000, p. 283).

Por fim, é preciso fazer duas ressalvas. Em primeiro lugar, Dworkin não entende que o valor da autonomia seja absoluto. Não há perda de liberdade, no sentido integrado, em impedirmos uma criança de brincar com uma gilete, por exemplo, ou mesmo de obrigar o uso de cinto de segurança e capacetes. É óbvio que a criança e o motorista, respectivamente, tiveram seus interesses tolhidos, foram impedidos de agir da maneira como queriam. Num sentido eticamente irrefletido da palavra "liberdade", é possível dizer que houve uma afronta à liberdade individual. Todavia, não se pode entender que esse tolhimento tenha afetado a integridade da pessoa, sua responsabilidade ética em viver um boa vida segundo suas próprias convicções. É muito improvável que um forte argumento possa ser construído no sentido de defender que faça parte das convicções éticas de uma pessoa a liberdade de dirigir sem cinto de segurança, e que obrigá-la em sentido contrário tornaria sua vida pior. A segunda ressalva é a de que a comunidade política apenas não pode adotar uma convicção ética quando se tratar, como Dworkin afirmou acima, de "lei", isto é, de atividade política coercitiva. Mas esta é apenas uma das formas pelas quais a comunidade política pode agir. Aqui, é de relevância a distinção entre direito e *policy*, no sentido de política pública não coercitiva. Com essa distinção em mente, é possível compreender de que modo um Estado poderia, por exemplo, incentivar as artes – promovendo, portanto, uma convicção ética -, sem com isso ferir a liberdade e a igualdade de ninguém[57].

Após essa brevíssima recapitulação de alguns pontos da teoria de Dworkin, podemos entender melhor como ele responde às questões do aborto e da homossexualidade.

4.4.1. Dworkin e o domínio da vida

Entre os argumentos contrários à interrupção voluntária da vida humana – onde entraria também os debates a respeito da eutanásia, os quais não endereçarei, embora a linha de raciocínio seja muito semelhante -, Dworkin distingue dois tipos: os argumentos derivados e os independentes (*detached*, no original).

Pelo primeiro tipo, o aborto é errado porque viola o direito que o feto tem de não ser morto. Os fetos seriam, de acordo com essa visão, "criaturas com interesses próprios desde o início, incluindo, sobretudo, o interesse em permanecerem vivas e, portanto, possuem o direito que todos os seres humanos têm de proteger esses interesses

[57] Ver *Can a Liberal State Support Art?* (capítulo 11 de *A Matter of Principle*, 1985, pp. 221ss).

básicos, incluindo o direito de não ser morto." (DWORKIN, 1993, p. 11). Logo, o argumento contra o aborto *deriva* dos interesses e direitos que todos os seres humanos, inclusive os fetos, possuem.

Um argumento independente, por sua vez, não deriva desse pressuposto, afirmando, ao invés, que a vida humana, ainda que em estágio fetal ou já em um estado irreversivelmente comatoso, possui valor intrínseco fundamental. É errado tirar essa vida, ainda que se possa argumentar que seja de seu interesse morrer.

Para Dworkin, devemos nos apoiar na ideia fundamental de que penas pessoas possuem interesses e direitos e, embora muitos afirmem que "a vida começa na concepção", poucas pessoas realmente acreditam – a despeito do que possam afirmar – que um feto seja uma pessoa[58]. Isso está implícito em nossa maneira de encarar o aborto como algo errado, mas não exatamente equivalente a um assassinato. Está implícito, também, em acharmos errado o aborto por motivos levianos, mas não termos o mesmo repúdio com relação ao aborto para salvar a vida da mãe ou de um feto proveniente de estupro. Essas acomodações de nossas intuições, do ponto de vista do argumento de tipo derivado, não fazem o menor sentido. No primeiro caso, não existe nenhum princípio que coloque a vida da mãe como mais importante, a priori, em relação à vida do feto, se este também é uma vida humana de igual status. O possível argumento de que a mãe age em legítima defesa também não se sustenta, uma vez que o feto é inocente em termos penais. O caso do estupro é ainda mais confuso, pois o feto é completamente inocente, sequer causando risco para a vida ou saúde da mãe.

É preciso ir além para compreender o que realmente queremos dizer quando pensamos que há algo perturbador na ideia do aborto, ainda que não consigamos equipará-lo perfeitamente a um assassinato. É essa a intuição que une tanto liberais quanto conservadores. Para Dworkin, o desacordo entre as pessoas é muito menos polarizado do que podemos supor – ou do que os termos em que o debate é colocado nos leva a crer – e gira em torno, na verdade, de um desacordo a respeito de qual a melhor maneira de se mostrar respeito por uma ideia fundamental, que todos compartilhamos de uma forma ou de outra: "de que a vida humana individual é sagrada" (1993, p. 13). Se refletirmos com cuidado sobre nossas intuições e convicções, afirma Dworkin, chegaremos à conclusão

[58] O livro *Life's Dominion* analisa com mais vagar esse argumento, cobrindo parte das evidências cientificas a respeito da formação neurológica do feto, que seria o substrato neural sem o qual não se pode falar em sensciência e, consequentemente, é impossível falar também que o feto possua qualquer interesse.

de que as objeções contra o aborto são, na verdade, do tipo independente, não derivado. A maioria de nós acredita "que o feto é uma criatura humana viva e em crescimento, e que é uma coisa intrinsecamente má, uma espécie de vergonha cósmica, quando a vida humana em qualquer estágio é deliberadamente extinta" (*ibidem*).

Essa conclusão possui importantes consequências no campo da política e do direito constitucional, não apenas por deixar claro o ponto sobre o qual as pessoas discordam – o que torna a vida humana sagrada e por que -, mas tornar possível algum tipo de acomodação (1993, p. 24). Segundo Dworkin, não conseguimos sequer dar sentido à controvérsia nos Estados Unidos em torno do precedente em *Roe v. Wade* se interpretarmos tal controvérsia como sendo a respeito dos interesses e direitos de um feto – se os estados possuem o poder constitucional para tratar um feto como pessoa. Mas, "se isso fosse verdade, então *Roe* estaria obviamente, quase incontroversamente correto, e a grande oposição a ele... seria totalmente inexplicável" (1993, p. 25). Todavia, seguindo a lógica proposta em *Life's Dominion*, o que está em jogo nesse precedente é "se os legislativos estaduais podem decidir quais valores intrínsecos todos os cidadãos devem respeitar e de que maneira, e se os legislativos podem proibir o aborto com esse fundamento". Esta é uma questão muito mais difícil e complexa, afirma Dworkin, "e não é de se admirar que os constitucionalistas discordem sobre ela" (1993, pp. 26-27). Uma coisa fica clara, porém. Se a questão do aborto não gira em torno de direitos e interesses de uma pessoa não-nascida, mas sobre o valor sagrado da vida humana individual, então estamos muito perto da seara religiosa – Dworkin fala que é uma questão *quasi*-religiosa – e daquilo que trás significado ético para as pessoas. Em outras palavras, Dworkin aproxima a decisão sobre o aborto das demais questões que competem à responsabilidade de cada indivíduo, sua responsabilidade de levar uma vida com integridade. Nesse sentido, o debate constitucional sobre o aborto é, na verdade, um debate muito mais geral em filosofia político-moral: "Deveria *qualquer* comunidade política fazer dos valores intrínsecos uma questão de decisão coletiva ao invés de escolha individual?" (1993, p. 26).

Em linha com sua teoria do direito – que vê o direito como uma prática interpretativa -, Dworkin irá concluir que a liberdade de escolha é uma implicação necessária da liberdade religiosa garantida pela Primeira Emenda, o que garante às mulheres o direito ao aborto.

Penso que aqui é menos importante o debate em si sobre o aborto e as conclusões a que Dworkin chega, mas mostrar como o argumento de Dworkin não evita a questão moral. Não é neutra em nenhum sentido sugerido por Sandel. Enfrenta a questão de o feto ser ou não uma pessoa – respondendo negativamente – e daí conclui que, se não é uma pessoa com direitos e interesses próprios, então os argumentos contrários ao aborto só podem ser do tipo independente, que vê na vida humana em desenvolvimento algo com valor intrínseco, sagrado, e que, portanto, não pode ser uma questão leviana a maneira como o tratamos. Se a conclusão "jurídica" a que o raciocínio de Dworkin nos leva é a de que existe um direito de liberdade de escolha constitucionalmente garantido às mulheres em razão de sua liberdade de religião, não é porque Dworkin simplesmente evita a questão moral subjacente, com base em algum argumento genérico sobre neutralidade, mas justamente porque enfrenta essa questão, concluindo que ela é do tipo que compete aos indivíduos, e não à comunidade política, pelo menos não em uma comunidade política liberal.

4.4.2. Dworkin e casamento homossexual

Devemos, neste ponto, lembrar que o argumento de Sandel é que a tolerância liberal só traz uma vitória parcial para os gays, ao permitir seu casamento, mas sem elevá-lo ao mesmo status social do casamento heterossexual, pois isso seria entrar na questão valorativa do casamento, o que o liberalismo está impedido de fazer.

Para compreender de que modo uma abordagem dworkiniana poderia oferecer uma resposta à crítica de Sandel, penso que é necessário retomar a tipologia dos conceitos para Dworkin. Para ele, existem conceitos *criteriais, naturais* e *interpretativos.*

Brevemente, um conceito é criterial quando utilizamos os mesmos critérios para identificar exemplos de sua ocorrência. "As pessoas compartilham o conceito de um triângulo equilátero, por exemplo, quando elas todas usam um teste em particular – figuras com três lado iguais são triângulos equiláteros – para identificar espécimes" (DWORKIN, 2011, p. 158). Nem sempre as pessoas concordam com os critérios de identificação: como no famoso exemplo de Hart, podemos discordar sobre quantos fios de cabelo uma pessoa pode ter na cabeça para ser considerada calva. Ou podemos discordar sobre quantos livros existem sobre a mesa se eu considero um folheto como livro, mas você não. De todo modo, o que torna os desacordos genuínos é que eles são desacordos sobre quais critérios devem ser adotados para a identificação do espécime.

Algumas coisas, porém, possuem o que se pode chamar de "uma identidade fixa na natureza". As pessoas compartilham um conceito natural "quando usam esse conceito para se referir ao mesmo tipo natural", como um composto químico ou uma espécie animal (2011, p. 159).

Já os conceitos interpretativos são compartilhados, "não porque concordamos com sua aplicação uma vez que todos os fatos pertinentes tenham sido acordados" – não temos um teste decisivo para isso –, "mas porque manifestamos uma compreensão de que sua correta aplicação é fixada pela melhor interpretação das práticas em que eles figuram" (2011, p. 160). Em conceitos interpretativos, possuímos um acordo mais ou menos generalizado acerca de casos paradigmáticos: parece pouco controverso, por exemplo, que é *injusto* punir o inocente. Partindo de casos paradigmáticos como esse, podemos construir concepções ou teorias sobre o conceito, e é nesse instante em que os desacordos podem surgir com toda força. Existe, portanto, também nos conceitos interpretativos, assim como nos criteriais e naturais, um acordo, mas este não se dá sobre um processo de decisão ou um teste decisivo de identificação de espécimes ou de instâncias: "Ao contrário, o compartilhamento de um conceito interpretativo é consistente com diferenças muito grandes e totalmente intratáveis de opiniões sobre instâncias." (2011, p. 161). Inclusive alguém pode simplesmente negar que um determinado conceito expresse algum valor. Ao fazê-lo, porém, ele precisa "supor um amplo acordo sobre paradigmas daquele conceito entre aqueles que que o consideram valioso" (*ibidem*). Caso contrário, seu argumento sequer faria sentido.

Feita essa brevíssima recapitulação da terminologia dworkiniana, devemos nos perguntar que tipo de conceito é o conceito de casamento. Se ele for entendido como um conceito puramente criterial, então faria sentido esperar a existência de algum tipo de teste para identificar as instâncias de casamento. E, se a capacidade reprodutora for um dos critérios, então não se poderia falar em casamento entre pessoas do mesmo sexo e a questão seria facilmente resolvida. No sistema de Dworkin, porém, pode-se afirmar com confiança que o conceito de casamento, profundamente moral, é um conceito interpretativo, pois, segundo Dworkin, todo conceito moral é interpretativo, uma vez que "as pessoas que o utilizam são mais bem compreendidas como interpretando as práticas em que figuram" (2011, p. 164).

Sendo um conceito interpretativo, então precisamos investigar qual o propósito – o *point* – do casamento, quais são os fins e valores que ele promove. A melhor

concepção do conceito de casamento será aquela que, levando tudo em consideração – "tecendo em uma trama todo um conjunto de valores e pressupostos de diferentes tipos, extraídos de tipos muito diferentes de juízos ou experiências" (2011, p. 154) – apresenta esse conceito em sua melhor luz. Levando-se em conta tudo o que já foi dito acima quando tratamos desse mesmo assunto em Rawls - a evolução da compreensão do casamento, separando o fim da procriação dos demais fins ou propósitos -, seria consiste com os princípios da igualdade (no sentido de igual consideração) e da integridade e responsabilidade ética se o Estado conferisse um status civil especial ao casamento heterossexual, mas não ao homossexual?

É desnecessário construir aqui todo o raciocínio para uma tese dworkiniana a favor do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, embora, a meu ver, não seria um raciocínio difícil de construir, dadas as muitas ferramentas que sua teoria oferece para tanto. Talvez um argumento de Sandel um pouco mais desafiador seja o que questiona "por que não o casamento poligâmico?". Retomando diversas distinções já traçadas acima, podemos dizer que certos aspectos da moralidade convencional podem legitimamente se sobrepor à autonomia individual quando estivermos diante de interesses volitivos, e não críticos. Por que é possível, por exemplo, restringir a prática do nudismo a algumas praias isoladas, e não permitir que as pessoas andem nuas no centro de São Paulo? Não é uma restrição à sua autonomia? Podemos responder que essa restrição, ao homenagear, digamos, a moralidade convencional – ou até mesmo valores religiosos sociologicamente identificados – não compromete o valor básico da autonomia da escolha da boa vida de cada um, isto é, não interfere na integridade ética do indivíduo. Em outras palavras, no esquema de interpretação de Dworkin, tal restrição não compromete um direito moral. Pode comprometer interesses volitivos, sem dúvida. Mas é pouco plausível que alguém possa construir um argumento suficientemente sólido, defendendo que o andar nu em qualquer lugar seja componente essencial de sua integridade ética e que tal liberdade deveria ser um direito moral.

Agora, ser impedido de estabelecer uma relação afetiva significativa com outra pessoa – como se discute no casamento homoafetivo -, isso fere um direito moral. O raciocínio, como já afirmei, parece simples, dentro do sistema de pensamento de Dworkin. A próxima questão, então, acaba sendo: e aquela pessoa que deseja ser poliafetiva? Qual a diferença? Por que isso não afetaria também seu direito moral? Aqui, penso que o argumento também é muito semelhante com o que foi dito acima sobre

Rawls. Uma justificativa para o não reconhecimento do casamento civil poliafetivo deve vir ancorada numa semelhança de formas de vida compartilhadas, que nos permita afirmar que existe um valor próprio característico da forma humana de vida, que por sua vez sempre possui algum tipo de determinação histórica, na escolha dessa parceria especial, privilegiada, que é o companheirismo conjugal. Numa *reductio ad absurdum*, poderíamos perguntar também por que não podemos nos casar com nosso animal de estimação. Justamente porque tal configuração conjugal estaria muito distante de uma forma de vida da nossa humanidade e, portanto, não faria sentido tomar um eventual interesse volitivo que eu poderia ter de me casar com um animal como base de uma justificativa plausível para um direito moral de fazê-lo. Isso não quer dizer que o Estado não deva respeitar o interesse daqueles que desejam ter um *modus vivendi* poligâmico ou plurissexual de tê-lo. Mas não haveria, seguindo esse raciocínio, um direito moral ao reconhecimento, por parte do Estado, desse relacionamento como tendo o mesmo tipo de valor que tem o casamento civil entre duas pessoas.

Mais do que oferecer argumentos "dworkinianos" para a discussão em torno do casamento civil, o que quero enfatizar é que em nenhum momento Dworkin evita a questão moral subjacente a esse debate, o que mostra a impropriedade de se dirigir uma crítica quanto à neutralidade liberal em termos não qualificados, como o faz Sandel, à teoria de Dworkin.

4.5. Autodeterminação e antiperfeccionismo estatal.

Mas seria a ideia de um perfeccionismo estatal completamente desprovida de sentido? Não haveria argumentos sólidos que contrabalanceassem os argumentos liberais em prol da neutralidade que examinamos acima? Penso que uma resposta a essas perguntas deve enfrentar, antes de tudo, o tema da autonomia. Afinal, muitos escritos liberais parecem tomar o valor da autodeterminação como algo tão óbvio que dispensaria defesa, pois de que outra maneira podemos mostrar respeito às pessoas enquanto agentes morais plenamente capazes se tolhermos sua possibilidade de definir, por si mesmas, de que modo levarão suas vidas? Negar a autonomia é o mesmo que tratar alguém como menos do que um membro, por direito próprio, da comunidade.

Não obstante, todos nós cometemos erros no curso de nossas vidas. Fazemos más escolhas. Algumas delas, inclusive, são tão degradantes, automutilantes e até mesmo incapacitantes que parecemos abrir mão de nossa dignidade como agentes

racionais. Por que deveríamos deixar as pessoas fazerem essas escolhas livremente? Conferir autonomia a uma pessoa tão desorientada não seria o mesmo que mostrar-lhe indiferença, e não consideração? É claro que o liberalismo prevê hipóteses de paternalismo estatal legítimo, como em relação às crianças e aos adultos cujas faculdades mentais estejam temporária ou permanentemente afetadas. Mas, para o liberal, afora o limite etário e condições mentais clinicamente atestadas, todo adulto deve possuir o direito e a prerrogativa, como já insistia Stuart Mill, de interpretar sozinho o significado e o valor de suas experiências. Trata-se de um direito inviolável e daí a quase santidade do conceito de autonomia dentro da teoria liberal.

Mas não precisamos nos restringir aos casos óbvios em que o paternalismo liberal tem lugar para vermos que muitos adultos em pleno gozo de suas faculdades mentais ainda fazem péssimas escolhas em suas vidas, por vezes desperdiçando anos e anos em atividades que, em retrospecto, lhes custaram saúde, dinheiro e bem-estar. Então, por que não permitir ao governo adotar políticas que impeçam as pessoas de realizarem essas escolhas, seja diminuindo o número de opções disponíveis, seja limitando ou dificultando o acesso a essas opções? Um argumento comumente levantado é o de que não há certo ou errado quando se trata de estilos de vida, ou de concepções de boa vida. Um jogador de futebol de botão pode ter uma vida tão boa, para ele, quanto alguém dedicado à filantropia ou ao avanço das ciências. Não preciso me alongar nesse argumento, nem em sua objeção, porque já vimos que o liberal não é um cético moral. Além disso, o ceticismo não impediria o perfeccionismo estatal. Se todos os estilos de vida são igualmente valiosos, não há nada de errado em um governo que privilegie um em detrimento de outro.

Vimos há pouco a distinção que Dworkin faz entre interesses volitivos e interesses críticos, entre aquilo que eu quero e aquilo que eu *deveria* querer. Mas, levando tudo isso em conta, o Estado não poderia adotar uma concepção de boa vida, ajudando os cidadãos a escolher de forma a atender aos seus interesses críticos? Stuart Mill defendia o argumento de ninguém estaria em melhor posição para avaliar o que é bom para cada indivíduo do que o próprio indivíduo. Cada um parte de um arranjo único de experiências e características que faz com que o ponto de vista do outro seja absolutamente inapropriado para oferecer um julgamento preponderante acerca de seu bem. Porém, se não aceitarmos o argumento de Mill e acreditarmos que o nosso bem não é tão único e exclusivo assim, mas interdependente, de muitas maneiras, de práticas e formas

interpretativas compartilhadas com os diversos níveis associativos em que vivemos, poderíamos ainda duvidar de que o Estado tenha as pessoas certas – presumidamente esclarecidas - no poder para executar essa tarefa. Mas essa é uma preocupação prática, não teórica. A princípio, esse argumento não ofereceria uma razão suficiente para excluir a possibilidade do perfeccionismo estatal.

A principal razão pela qual os liberais rejeitam o perfeccionismo estatal reside na convicção de que uma boa vida é aquela que é vivida de acordo com os valores e crenças que a pessoa tem sobre o que constitui uma boa vida. Em outras palavras, como já discutimos anteriormente, o liberal defende que a boa vida é aquela *endossada* pelo indivíduo, isto é, aquela que o indivíduo adota pelas razões certas. Daí a preocupação liberal com as liberdades civis, que garantem as possibilidades de exame e revisão das convicções que cada um possui em determinado momento, sem ser penalizado por escolher um estilo de vida não ortodoxo ou minoritário. O indivíduo, além disso, precisa ter o livre acesso aos recursos culturais que lhe garantam as informações e habilidades intelectuais necessárias para fazer essas avaliações e escolhas de maneira informada e inteligente, o que justifica também a preocupação liberal com direitos como o direito à educação e à liberdade de imprensa.

Logo, o argumento com base na autonomia preclui qualquer forma de imposição coercitiva do Estado de uma concepção de boa vida. Mas o Estado poderia, ainda, seguir uma política perfeccionista não coercitiva, atuando na "educação" dos cidadãos para os valores superiores de uma boa vida, segundo determinada concepção, esperando que a introdução a formas valiosas de vida possa levar os indivíduos a conscienciosamente adotá-las[59]. Por isso, uma das questões em aberto na teoria liberal é

[59] Curiosamente, em um livro recente, *Nudge: Improving decisions about health, wealth and happiness*, Cass Sunstein (em coautoria com o economista Richard Thaler) defende o que ele chama de "paternalismo libertário": "O aspecto libertário de nossas estratégias reside na insistência direta em que, em geral, as pessoas deveriam ser livres para fazer o que quiserem (...). O aspecto paternalista reside na alegação de que é legítimo para arquitetos de escolha tentar influenciar o comportamento das pessoas de modo a tornar suas vidas mais longas, saudáveis, e melhores. Em outras palavras, nós defendemos esforços autoconscientes, por instituições no setor privado e também pelo governo, de conduzir as escolhas das pessoas em direções que irão melhorar suas vidas. (...) O paternalismo libertário é um tipo de paternalismo relativamente fraco, leve, e não invasivo porque as escolhas não são bloqueadas, retiradas ou significativamente oneradas. Se as pessoas querem fumar cigarros, comer um monte de doces, escolher um plano de saúde inadequado, ou deixar de poupar para a aposentadoria, os paternalistas libertários não irão forçá-los a fazer de outro modo – ou sequer tornar as coisas mais difíceis. Ainda assim, a abordagem que recomendamos conta como paternalista porque os arquitetos públicos e privados de escolha não estão meramente tentando rastrear ou implementar as escolhas antecipadas das pessoas. Ao invés disso, estão de maneira autoconsciente tentando mover as pessoas em direções que farão suas vidas melhores. Eles dão um empurrãozinho." (2009, pp. 5-

o limite da ação política não coercitiva do Estado – até que ponto as decisões majoritárias, desde que não extrapolem os limites dos direitos e garantias individuais, podem, com a ajuda de recursos públicos e utilizando-se da poderosa máquina estatal, competir no mercado cultural de concepções de bem disponíveis em uma democracia liberal[60].

É por essa razão que o termo "neutralidade" tem um grande potencial para causar confusões conceituais. Quando se fala, no senso comum, que determinada pessoa é neutra em relação a uma causa, por exemplo, quer-se dizer que ela ou não tem opinião formada sobre qual dos lados está certo, ou, se tem, não manifesta essa opinião nem age de nenhuma maneira que dependa dessa tomada de posição. Quando falamos em neutralidade liberal, porém, temos que ter claro que o liberalismo é uma doutrina moral, normativa, e que tem como pressupostos basilares uma ideia de igualdade entre as pessoas – que, obviamente, não pode ser uma igualdade empiricamente constatável – e de ser humano como um agente moral racional – que também nem sempre condiz com o modo como muitos de nós vivemos nossas vidas. É essa defesa intransigente da autonomia individual, que certamente possui um preço, que leva o liberal a defender o antiperfeccionismo estatal, ou a ideia de que o Estado deve ser neutro, na justificação de sua atividade coercitiva, quanto ao mérito ou valor intrínseco de diferentes concepções de boa vida. Como bem esclarece Kymlicka:

> "'Neutralidade' pode não ser a melhor palavra para descrever o assunto em questão. Afinal, o igualitarismo liberal não é baseado em uma ideia de neutralidade moral. Ao contrário... é uma teoria profundamente moral, baseada em princípios fundamentais do valor moral intrínseco dos indivíduos, igualdade racial e de gênero, justiça como equidade, igualdade de oportunidade, direitos e responsabilidades individuais, e assim por diante. O igualitarismo liberal não apenas está comprometido com esses princípios, como também busca usar o poder estatal para mantê-los e fazer cumpri-los, bem como para proibir quaisquer ações ou práticas que os violem." (2002, p. 217).

---

6). A ideia é, portanto, possibilitar ao Estado adotar uma concepção, ainda que parcial, de boa vida (o título do livro já sugere que uma boa vida deva ser saudável, próspera e feliz), sem utilizar de mecanismos coercitivos, ou seja, sem interferir na autonomia e liberdade de escolha dos indivíduos.

[60] Kymlicka discute, além da questão da autonomia individual, a dificuldade em se formular um ranking público de concepções de boa vida, como a possibilidade de uma "ditadura dos bem-articulados", a necessidade que as minorias teriam de traduzir seus valores, ainda que espuriamente, em termos dos valores dominantes, etc. Ver *Individualism and Neutrality*, especialmente, pp. 901-02.

4.6. Conclusão.

O que se pretendeu nesse capítulo foi uma elucidação do que se entende por "neutralidade" liberal e, especificamente, quais são os seus limites conceituais. Vimos que 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 papel do Estado liberal é o de proteger a autonomia individual, isto é, a capacidade do indivíduo de avaliar e decidir por si mesmo os méritos de diferentes concepções de boa vida, e o de proporcionar uma distribuição justa de bens básicos de modo a possibilitar que as pessoas ajustem seus interesses e expectativas, e moldem suas concepções de vida de acordo com o que é de direito seu.

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.

Podemos destacar quatro pontos fundamentais para a compreensão do conceito de neutralidade ou antiperfeccionismo liberal:

1) Ele só se aplica à *ação coercitiva* do Estado, não havendo em princípio nada de inerentemente errado em promover políticas públicas de caráter perfeccionista, desde que não envolvam violação a direitos e garantias individuais fundamentais;

2) Trata-se de uma neutralidade quanto à *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;

4) O antiperfeccionismo liberal só é neutro com relação a concepções de boa vida que respeitam os princípios de justiça (*justice-respecting*).

Voltando a Sandel, lembramos que seu argumento é no sentido de que a aspiração liberal à neutralidade – que ele chama, por vezes, de "liberalismo procedimental" -, problemática já no nível teórico, revela suas insuficiências na prática democrática das sociedades modernas, uma vez que os dois níveis encontram-se de tal maneira interligados, que os problemas da teoria se revelam com clareza na prática. Considere:

> "A questão não é se as reivindicações individuais ou comunais 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 direito** [*the right*] **é antecedente ao bom** *[the good*]**"** (1998, p. x, ênfase adicionada)**.**

> "Com poucas notáveis exceções, como o movimento dos direitos civis dos anos 1950 e 1960, nosso discurso político nas décadas recentes veio a refletir a determinação liberal de que o governo deve ser neutro em questões morais e religiosas, que questões de política e direito devem ser debatidas sem referência a qualquer concepção particular do bem. Mas nós estamos começando a achar que uma política que se divorcia tão completamente da moral e da religião logo gera seu próprio desencantamento. **Uma república procedimental não pode conter as energias morais de uma intensa vida democrática. Ela cria um vácuo moral que abre caminho para moralismos estreitos, intolerantes. E ela falha em cultivar as qualidades de caráter que equipam os cidadãos para compartilharem em autogoverno"** (1996, p. 24, ênfase adicionada).

A primeira citação nos remete ao tema de estudo do próximo capítulo, que é a oposição entre teorias teológicas e teorias deontológicas de justiça. Já a segunda citação nos fala do alegado impacto do liberalismo, enquanto filosofia pública dominante, no *ethos* democrático dos Estados Unidos contemporâneos, que será o tema de estudo do sexto capítulo.

- CAPÍTULO 5 -

TELEOLOGIA VS. DEONTOLOGIA

"... 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."

(SANDEL, 2009, p. 261).

A distinção entre teorias deontológicas e teorias teleológicas foi introduzida em 1930 por C.D. Broad (em *Five Types of Ethical Theory*). Mas foi John Rawls quem a popularizou, tornando-a, desde então, o sistema classificatório mais comum na filosofia moral[61]. Segundo ele:

> "Os dois principais conceitos da ética são os do bem e do justo [*the right and the good*] (...). A estrutura de uma teoria ética é, portanto, em grande medida determinada pela maneira como ela define e conecta essas duas noções básicas. (...) O caminho mais fácil de relacioná-los é o que toma as teorias teleológicas: o bem é identificado independentemente do justo, e o justo é definido como aquilo que maximiza o bem." (RAWLS, 1971, p. 24).

Já iremos investigar como uma teoria teleológica identifica o bem independentemente do justo. Mas, antes, é importante dizer que Rawls define uma teoria deontológica por oposição a uma teoria teleológica, isto é, como uma teoria que "ou *não* especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem" (1971, p. 30). Logo, é importante compreender com mais vagar aquilo que Rawls está chamando de teoria teleológica. Na verdade, grande parte dos teóricos deontológicos contemporâneos apresentou suas visões como uma forma de resposta, ou de corretivo, às filosofias morais teleológicas que dominavam as discussões acadêmicas até a metade do século XX.

Para Rawls, é essencial termos em mente o que já foi dito acima, i.e., que, em uma teoria teleológica, o bem é definido independentemente do justo:

> "Isto significa duas coisas: primeiro, a teoria dá conta de nossos juízos refletidos a respeito de que coisas são boas (nossos juízos

[61] Conforme Peter Vallentyne, *The Teleological/Deontological Distinction*, in *The Journal of Value Inquiry*, 21:1 (1987), p. 21.

> de valor) como uma classe separada de juízos intuitivamente distinguíveis pelo senso comum, e então propõe a hipótese de que o justo é maximizar o bem do modo antes especificado. Segundo, a teoria nos permite julgar a bondade das coisas sem nos referirmos ao que é justo." (1971, p. 25).

Por exemplo, se dissermos que o prazer é o bem mais fundamental, ou o único bem, então os prazeres podem ser identificados e hierarquizados seguindo regras ou normas que não pressupõem qualquer referência ao justo. É essa possibilidade de dividir nossos juízos morais em duas classes, a do justo e a do bem, caracterizar este último independentemente e conectar o primeiro a ele através de um simples princípio de maximização que, segundo Rawls, confere às teorias teleológicas sua clareza e simplicidade (*ibidem*). E, através dessa lógica, continua Rawls, as teorias teleológicas possuem um grande apelo intuitivo sobre nós, porque parecem trazer consigo uma forte ideia de racionalidade: "É tentador supor que seja óbvio que as coisas devam ser arranjadas de modo a levar ao máximo de bem" (1971, p. 24).

Segundo Rawls, as diversas doutrinas teleológicas distinguem-se entre si de acordo com a maneira pela qual elas especificam o bem: "Se ele é tido como a realização da excelência humana nas várias formas da cultura, temos o que pode ser chamado de perfeccionismo." Rawls identifica essa ideia de perfeccionismo em Aristóteles, mas também em Nietzsche. E continua: "Se o bem é definido como prazer, temos hedonismo; se como felicidade, eudemonismo, e assim por diante." (1971, p. 24).

Apesar de incluir entre as doutrinas teleológicas o perfeccionismo aristotélico, que será a noção preferida por Sandel, Rawls se debruça, de fato, apenas sobre o utilitarismo, por ser a doutrina teleológica mais influente e que mereceu maior atenção. Disse há pouco que Rawls define a deontologia por oposição à teleologia. Mas, na verdade, Rawls define a justiça como equidade por oposição ao utilitarismo:

> "O último contraste que devo mencionar é que o utilitarismo é uma teoria teleológica, ao passo que a justiça como equidade não é. Por definição, pois, esta é uma teoria deontológica, que, ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizando o bem. (...) A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido. Pois se é presumido que as pessoas na posição original escolheriam um princípio de igual liberdade e restringiriam desigualdades econômicas e

> sociais para o interesse de todos, não há razão para pensar que instituições justas irão maximizar o bem." (1971, p. 30)[62].

É importante ressaltar, como o faz Rawls, que o fato de uma teoria deontológica ser definida por oposição a uma teoria teleológica não significa que as consequências jamais são levadas em consideração, inclusive para se determinar a justiça das instituições. "Todas as doutrinas éticas dignas de nossa atenção levam as consequências em conta ao julgar o que é correto [*rightness*]. Uma doutrina que não o fizesse seria simplesmente irracional, louca." (*ibidem*).

Essa quase identificação entre teleologia e utilitarismo é surpreendentemente comum, sendo difícil encontrar um artigo ou livro que trate da distinção entre teleologia e deontologia e que fale algo mais sobre o perfeccionismo (seja aristotélico, nietzscheano ou qualquer outro) do que as poucas linhas que a ele dedicou o próprio Rawls. Os autores que estudam o legado do perfeccionismo, sobretudo o de matriz aristotélica, adotam um outro rótulo, o de "ética da virtude", que parece fugir à essa distinção entre teleologia e deontologia, não porque a ética da virtude não seja, a rigor, teleológica, mas por causa da referida associação entre teleologia e utilitarismo[63]. Já Sandel, como vimos, traça uma classificação entre três abordagens diferentes da justiça: uma, focada na maximização da utilidade, outra, focada na liberdade (englobando o libertarianismo e o liberalismo igualitário) e, por fim, uma terceira, focada nas virtudes. Logo, o que Sandel está chamando de doutrina teleológica é, na verdade, o que autores contemporâneos – alguns deles também associados ao "comunitarismo", como Sandel - têm chamado de ética da virtude.

No próximo tópico, irei abordar, apenas para os propósitos desse trabalho, em que consiste a ética da virtude e de que maneira ela está relacionada com a obra de Sandel.

---

[62] Rawls entende, nesta passagem, que o bem é definido, assim como no utilitarismo, como a satisfação do desejo racional. E acrescenta que não é, em princípio, impossível que a justiça como equidade produza o maior bem, isto é, que ela realize a maximização do bem. Mas isso, no esquema teórico de Rawls, seria apenas uma "coincidência", pois o princípio utilitarista de maximização não é usado na justiça como equidade e a preocupação em se obter a maior soma de satisfação de interesses racionais nem sequer é levantada na posição original (1971, p. 30).

[63] No *Companion to Ethics* editado por Peter Singer, por exemplo, a teleologia é definida como sinônimo de consequencialismo (1993, p. 205). A noção aristotélica de *telos* é tratada no artigo sobre teoria da virtude (1993, p. 249-59).

5.1. Ética da virtude.

Em *Middlemarch*, George Eliot constrói uma envolvente trama em torno da personagem Dorothea Brooke, caracterizando-a, logo no introito, da seguinte forma: "Sua mente era teórica e, por sua natureza, ansiava por uma concepção elevada do mundo que pudesse francamente incluir a freguesia de Tipton e sua própria regra de conduta ali. Ela era apaixonada pela intensidade e pela grandiosidade, e impetuosamente abraçava tudo aquilo que lhe parecia possuir esses aspectos". Com esse espírito expansivo, Dorothea casa-se com o Reverendo Casaubon, não demorando muito para se decepcionar com sua personalidade monótona e insegura. Ao longo da história, percebemos que Casaubon é tão dependente emocionalmente de Dorothea que, se ela ousasse insinuar seu fastio, ele possivelmente cometeria suicídio. Sentindo-se, então, presa a um casamento infeliz, que ela própria escolhera, Dorothea se resigna a uma vida simples, de pequenos contentamentos privados. Então ela se apaixona pelo jovem e idealista primo de Casaubon, Will Ladislaw, que lhe corresponde o afeto, e considera a hipótese de abandonar seu marido. Durante a maior parte do enredo, Dorothea vive uma intensa luta íntima em torno de questionamentos como "Que tipo de pessoa serei se o abandonar? E se eu ficar?".

O dilema vivido por Dorothea Brooke é um excelente exemplo daquilo para que os autores trabalhando na teoria da virtude estão chamando a atenção. Não se pode compreender o seu dilema, muito menos tentar solucioná-lo, apelando para noções de utilidade (qual escolha maximizará seu bem-estar?) ou de direitos. A agonia ética de Dorothea não gira em torno de qual opção a fará mais feliz – ela tem certeza de que seria mais feliz, ou teria mais bem-estar, deixando seu marido -, nem tampouco se ela estaria ferindo os direitos legítimos de seu marido. Sua preocupação é com seu próprio caráter, com que tipo de pessoa ela se tornará se tomar a decisão de deixar seu compromisso conjugal, ou que tipo de pessoa ela será se continuar em um casamento infeliz, completamente tolhida e apaixonada por outro homem. Como uma boa pessoa agiria em seu lugar? De que maneira ela acomodaria o aparente conflito entre as virtudes da lealdade e da autonomia?

O ressurgimento de uma produção acadêmica substancial em torno da noção de virtude se deu na década de 1980 – mesmo período, portanto, em que se inicia o debate "comunitarista" – e se embasou, em grande parte, no trabalho anterior de Elizabeth Anscombe. Em 1958, Anscombe afirmou que noções morais historicamente

reconhecidas como de dever e obrigação (*ought*) eram completamente ininteligíveis hoje. Isto porque as visões de mundo em que essas noções faziam sentido não mais imperavam no mundo de hoje, embora os termos continuassem em uso corrente. Eram criaturas desenraizadas, sem uma ascendência, uma progenitura legítima, e acabaram sendo de tal modo destorcidas que deram origem a doutrinas que determinam coisas do tipo: "Aja, não para satisfazer suas vontades, mas porque é a coisa moralmente certa a ser feita". Na visão de Anscombe, essas doutrinas eram perniciosas, porque tornavam a virtude um fim em si mesma, quando antes era intrinsecamente ligada a interesses ou fins humanos (1958, pp. 1-19).

Em 1981, vemos o argumento de Anscombe desdobrado no livro seminal de Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, considerado um dos marcos do debate comunitarista. Segundo MacIntyre, as sociedades modernas vivem um verdadeiro caos de concepções éticas, uma vez que herdamos apenas fragmentos de inúmeras tradições conflitantes:

> "O que nós possuímos... são os fragmentos de um esquema conceitual, partes que agora carecem daquele contexto de onde seu significado derivava. Possuímos, de fato, simulacros de moralidade, continuamos utilizando muitas das expressões-chave. Mas perdemos – em grande medida, senão de todo – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moral" (2007, 3ªed., p. 2).

Para MacIntyre, somos perfeccionistas platônicos quando saudamos os medalhistas olímpicos; utilitaristas, ao aplicarmos o princípio da triagem com feridos de guerra; lockeanos, ao defendermos o direito à propriedade; cristãos, em afirmarmos a caridade, a compaixão e igual dignidade moral; e seguidores de Kant e Mill, ao sustentarmos nossa autonomia pessoal. Não é por menos que enfrentamos uma dificuldade imensa para resolver nossas questões morais mais difíceis, pois tentamos fazer sentido de uma miscelânea de noções que nunca foram concebidas para estarem juntas.

Apesar dessa grande variedade de caminhos teóricos, MacIntyre sugere que a oposição moral mais crucial que existe é entre o individualismo liberal em alguma de suas formas (libertarianismo ou liberalismo igualitário) e a tradição aristotélica em alguma de suas versões (2007, p. 259). São duas visões de mundo completamente diferentes, que "se estendem para além da ética e da moral até a própria compreensão da

ação humana, de modo que concepções rivais das ciências sociais... estão intimamente ligadas ao confronto dessas duas maneiras alternativas de ver o mundo humano" (*ibidem*).

Todavia, o autor defende que o individualismo liberal foi um projeto do Iluminismo fadado ao fracasso. Por outro lado, a maior parte da moral moderna só é inteligível se compreendida como "um conjunto de sobreviventes fragmentários da tradição [aristotélica]" e a incapacidade dos filósofos modernos de levar a cabo seus projetos de análise e justificação está relacionado ao fato de que "os conceitos com os quais eles trabalham são uma combinação desses sobreviventes fragmentários e invenções modernas implausíveis." (2007, p. 259).

Sua conclusão é a de que, apesar de todos os esforços de três séculos de filosofia moral e um século de sociologia, continuamos carecendo de uma defesa racionalmente coerente do ponto de vista do individualismo liberal e, portanto, deveríamos recuperar a tradição aristotélica "de modo a reestabelecer a inteligibilidade e racionalidade de nossas atitudes e compromissos morais e sociais" (*ibidem*). Uma abordagem neo-aristotélica, segundo MacIntyre, traria uma concepção do bem humano que embasaria e sustentaria um conjunto de virtudes e seria capaz de oferecer uma concepção aceitável daquilo em que consiste uma vida significativa. Uma das questões mais prementes da filosofia, "Qual o sentido da vida?", é quase sempre, continua o autor, uma questão sobre de que modo uma pessoa consegue fazer sentido de sua narrativa, de seus vínculos emocionais com aqueles que a cercam, em que suas atividades, profissões e interesses expressam, de alguma forma, sua natureza e em que todos esses aspectos individuais se unem e se conectam a um projeto maior que teve início antes de sua vida e que irá continuar após sua morte. Esse sentido para a vida só é possível quando a pessoa pertence a uma tradição moral que permite a construção de uma "ordem narrativa de uma vida individual" e que depende, para sua existência de padrões de excelência compartilhados.

Por exemplo: a medicina possui uma certa tradição moral que data desde, pelo menos, Hipócrates e Galeno. Essa tradição estabelece diversas práticas, como qual o protocolo que deve ser seguido quando um paciente chega sangrando em uma sala de emergência. Ao menos dentro dessa tradição, as vidas dos médicos conseguem alcançar um grau de unidade ou, como MacIntyre prefere, uma "narrativa". Eles podem olhar em retrospecto e enxergar como suas vidas fizeram diferença. Além disso, a medicina tem suas práticas internas que trazem recompensas para além das recompensas externas, como

retorno financeiro. O orgulho de se possuir uma "mão cirúrgica" habilidosa, ser capaz de realizar um diagnóstico preciso em um caso difícil – esse é o material de diversas séries de televisão até hoje -, e a atmosfera de respeito e admiração que se estabelece entre um bom professor e seus alunos. Compare essa tradição com um trabalhador de fábrica em linha de produção, à imagem de um Carlitos em *Tempos Modernos*, completamente alienado e substituível. O argumento de MacIntyre é que somente em alguns tipos de trabalho – como somente em alguns tipos de sociedade – existe lugar para o florescimento das virtudes humanas.

A base histórica dessa retomada dos estudos na teoria da virtude remonta aos filósofos gregos, sobretudo às contribuições deixadas por Sócrates, Platão e Aristóteles. Em primeiro lugar, eles davam uma ênfase muito grande às virtudes como objeto da ética. Apenas para ilustrar, basta lembrar que Platão, na *República*, procura descrever as virtudes encorajadas ou promovidas nos regimes políticos da democracia, oligarquia, tirania e meritocracia[64]. Segundo, podemos encontrar em suas obras uma análise substancial de virtudes específicas, tais como as virtudes "cardeais" da coragem, da temperança, da prudência e da justiça. Não só encontramos um estudo das virtudes, como elas são hierarquizadas em tipos de caráter: Aristóteles, por exemplo, os classificava em quatro grandes tipos, aparte os extremos do super-humano e do bestial, que eram o virtuoso, o continente, o incontinente e o vicioso. No século XIII, São Tomás de Aquino intentou realizar uma síntese do aristotelismo e da teologia cristã, e adicionou às virtudes cardeais as virtudes cristãs da fé, esperança e caridade. Já no Iluminismo, Kant buscou derivar toda a moral da razão pura, sem qualquer apelo último à existência de Deus ou às leis naturais. É assim que Kant irá dizer que o indivíduo virtuoso é aquele que age em razão de uma lei moral universalizável, e não pela satisfação de seus interesses ou inclinações – ainda que fossem reconhecidamente interesses de uma "boa pessoa". Isto porque Kant, como já vimos, desejava oferecer uma descrição do caráter moral que estivesse acima dos desejos contingentes das pessoas, acima da empiria das circunstâncias, do tempo e do lugar.

A teoria moderna da virtude não enxerga Kant como o fundador de uma nova tradição moral, mas como aquele que realizou uma *reductio ad absurdum* da tradição da qual ele fazia parte. O consequencialismo não se sai melhor, pois acaba por

[64] Ver, por exemplo, livro VIII de *A República*.

identificar um dever abstrato de maximizar os melhores resultados sem avaliar o problema crucial que é o de saber de que modo o cumprimento desse dever irá impactar o caráter moral do agente. Joel Kupperman afirmou que, apesar da oposição entre kantianos e consequencialistas, "é muito fácil para alguém, lendo alguns trabalhos de ambas as escolas, imaginar a figura de um agente ético essencialmente sem rosto, equipado, pela própria teoria, a fazer escolhas morais que carecem de qualquer conexão psicológica quer com o passado, quer com o futuro do agente" (1988, p. 115).

É essa total desconexão entre a teoria ética e o impacto do agir moral sobre o caráter do ser humano que caracterizaria toda a filosofia moral moderna. Susan Wolf argumenta que o problema do utilitarismo não é que ele ignora o problema do caráter, mas que ele implica em um caráter ideal a que não seria nem racional, nem bom, aspirar. Um "santo" utilitarista, que devotasse o máximo do seu tempo e energia para maximizar o bem-estar dos menos favorecidos na sociedade seria, segundo Wolf, um ser unidimensional entediante, que perderia todos os bens não-morais que compõem uma vida que vale a pena ser vivida (1982, p. 419). Para Lawrence Blum, é surpreendente que justo o utilitarismo, que "parece advogar que cada pessoa devote sua vida inteira à conquista do maior bem possível ou da felicidade de todas as pessoas, sequer tenha tentado oferecer uma descrição convincente de como seria viver esse tipo de vida" (1988, p. 196).

Existe uma profunda conexão entre o pensamento de Sandel e tudo o que foi desenvolvido pelos teóricos da ética da virtude. É impressionante a semelhança de temas e mesmo de exemplos citados por esses autores, como ficará evidenciado no próximo tópico, em que apresentarei a visão de Sandel sobre a oposição deontologia v. teleologia. Por isso, penso que essa breve introdução, trazendo a percepção bastante sensível da literatura de George Eliot e passando pelas principais ideias de MacIntyre, ajuda-nos a formar uma imagem mais viva e robusta do que o próprio Sandel quer apresentar em seus casos e argumentos. Embora ele mesmo não se aproprie da terminologia da ética da virtude, é inegável a influência desses estudos – que são também parte de sua agenda de estudos -, recuperando a tradição aristotélica da justiça.

5.2. Sandel e a abordagem da virtude.

Dentre os muitos casos práticos que Sandel costuma empregar em seus textos, ele inicia *Justice: What's the right thing to do* (2009) com uma discussão acerca

do que se chama de *price gouging*, algo como um superaumento de preços em momentos críticos. O noticiário americano reportou que, logo após a passagem do furacão Charley pela Flórida, as lojas passaram a vender geradores domésticos, que antes custavam 250 dólares, por 2000 dólares e obreiros estavam cobrando 23.000 dólares para retirar uma árvore caída do telhado de uma casa. A mídia ficou dividida: enquanto alguns denunciavam a ganância daqueles que se aproveitavam da desgraça alheia para faturar de maneira exorbitante, outros recorriam à "racionalidade" econômica para argumentar que não existe um direito moral a determinado preço – as regras do livre mercado se baseiam na lei de demanda e oferta, e não em uma ideia medieval de valor intrínseco das coisas. Segundo Sandel, essa discussão levanta questões importantes acerca do direito e da moral: é errado que os participantes do mercado busquem levar vantagem em um desastre natural para cobrar o preço que o mercado suportar? Se é errado, o Estado deveria tomar alguma providência, digamos, por meio de lei? Ou seja, deveria o Estado proibir o *price gouging* ainda que isso implique em interferência na liberdade contratual das pessoas?

Sandel afirma que, num nível teórico, a defesa do livre mercado em geral é feita seguindo duas linhas distintas: uma, a do bem-estar (*welfare*), outra, a da liberdade. Pela primeira, afirma-se que os mercados promovem o bem-estar de todos ao incentivar que as pessoas trabalham mais para oferecer os bens que as outras pessoas desejam. Pela segunda, argumenta-se que os mercados respeitam a liberdade individual, permitindo que as pessoas escolham por si mesmas que valor desejam atribuir aos bens disponíveis, sem que haja uma imposição de valores aos bens e serviços oferecidos. No caso prático do *price gouging*, essas duas linhas de argumentação oferecem o vocabulário do debate e são usadas, também, por aqueles que defendem a intervenção estatal por meio de lei. Estes afirmam que o bem-estar geral da sociedade não é promovido pela cobrança exorbitante de preços em momentos de crise. Isto porque não se leva em conta o ônus que esse superfaturamento impõe aos membros menos favorecidos da sociedade. Para os mais afluentes, pagar um preço incomum por um litro de gasolina pode ser um incômodo, uma chateação. Mas, para aqueles que possuem menos recursos, tais preços impõem verdadeiros sacrifícios e podem significar mesmo a impossibilidade de fugir para locais seguros. Além disso, os defensores de leis proibitivas de *price gouging* argumentam que, no cenário de uma sociedade devastada por um furacão, o mercado não é verdadeiramente livre, pois as pessoas que precisam de combustível ou de um abrigo para se manterem vivas e seguras não estão em um esquema de trocas voluntárias.

Todavia, além dessas duas linhas de argumentação – a que invoca o bem-estar e a que defende a liberdade individual -, Sandel afirma que as razões suscitadas por aqueles que defendiam a intervenção legal eram muito mais "viscerais" do que bem-estar e liberdade: "as pessoas se sentem ultrajadas pelos 'urubus' que se aproveitam do desespero dos outros, e querem que eles sejam punidos – não recompensados com lucros excepcionais." (2009, p. 7). Esses sentimentos normalmente são descartados no debate como meras ventilações de emoções atávicas, que não deveriam ter peso na formulação de políticas ou leis. Mas, para Sandel, "eles apontam para um argumento moral que dever ser levado a sério. Ultraje é o tipo especial de raiva que se sente quando se acredita que as pessoas estão recebendo coisas que não merecem. Ultraje desse tipo é raiva em face da injustiça" (*ibidem*).

É importante notar que Sandel não está dizendo que outras abordagens da justiça não ofereçam alguma explicação para o problema do *price gouging*, quando se vê um problema nele. É claro que se pode simplesmente argumentar, utilizando-se das ferramentas clássicas do direito civil contratual, que houve um abuso de poder, uma violação da liberdade contratual, em que uma das partes se prevalece de uma manifesta situação de desigualdade. A teoria contratual clássica já dava conta de casos como esse, falando em violação do princípio da boa-fé, por exemplo. A questão, para Sandel, não é que o liberalismo não possa ver o *price gouging* como algo errado, mas que os motivos pelos quais ele eventualmente possa entendê-lo como errado são diferentes dos motivos levantados por uma abordagem da justiça baseada em virtudes.

Segundo Sandel, essa discussão demonstra bem a interação entre as três abordagens da justiça, ainda que a abordagem da virtude não apareça teoricamente explicitada à primeira vista. A ganância que causa o sentimento de "ultraje" é um vício moral, "*a bad way of being",* segundo Sandel, ainda mais quando se é indiferente ao sofrimento de pessoas em situações de desespero. Porém, mais do que um vício privado, a ganância, nesse caso, está em direta oposição à virtude cívica, pois, em tempos difíceis, uma boa sociedade deveria se dar as mãos e disponibilizar todos os seus recursos de solidariedade. É claro que uma lei que proíba o superaumento de preços não é capaz de combater a ganância em si, mas ela sinaliza a sua desaprovação pela sociedade: "ao punir o comportamento ganancioso, ao invés de recompensá-lo, a sociedade afirma a virtude cívica do sacrifício compartilhado em prol do bem comum. (2009, p. 8).

Todavia, o apelo à ideia de virtude causa um certo desconforto em muitas pessoas, afirma Sandel. Afinal, quem é que vai dizer o que é vício e o que é virtude? As pessoas não discordam sobre essas coisas em sociedades plurais? Não é perigoso permitir que o Estado imponha juízos de valor por meio da lei? "Em face dessas preocupações, muitos sustentam que o governo deveria ser neutro em questões de virtude e vício; ele não deveria cultivar boas atitudes nem desencorajar as más." (2009, p. 8). Isso mostra de que maneira nossos sentimentos estão divididos em questões como essa: por um lado, sentimos que é injusto quando as pessoas recebem o que não merecem e que elas não deveriam ser recompensadas por sua ganância; por outro, tememos que o Estado acabe por legislar a virtude. Segundo Sandel, esse dilema reflete uma das maiores questões da filosofia política: "Uma sociedade justa deve buscar promover a virtude de seus cidadãos? Ou a lei deveria ser neutra com relação a concepções concorrentes do bem, de modo que os cidadãos possam ser livres para escolher eles mesmos a melhor forma de viver?" (2009, p. 9). Sandel argumenta que essa questão é tomada, muitas vezes, pelos manuais de filosofia política, como aquela que divide os antigos dos modernos. Assim, as teorias antigas de justiça começavam suas indagações partindo de questionamentos sobre a virtude, ao passo que as teorias modernas partem de questionamentos sobre a liberdade. Para Sandel, porém, esse contraste é enganador, porque as discussões sobre justiça que continuam em vigor no debate contemporâneo oferecem um quadro teórico muito mais complexo. Embora, na superfície, o debate pareça ser sobre maximização de bem estar ou sobre a liberdade, como vimos no exemplo do *price gouging*, subjaz uma preocupação muito mais profunda sobre virtude e que tipo de cidadãos o Estado deve promover: "Não obstante nosso devotamento à prosperidade e à liberdade, nós não conseguimos nos livrar desse veio crítico da justiça. A convicção de que a justiça envolve a virtude tanto quanto a escolha é profunda. Pensar a justiça nos leva inevitavelmente a pensar sobre a melhor maneira de viver" (2009, p. 10). Essa era a concepção antiga de justiça, da qual o liberalismo igualitário se afasta. Sandel, neste ponto, cita a seguinte passagem dos textos políticos de Aristóteles, que revela o cerne dessa concepção: "Antes que possamos investigar a natureza da constituição ideal, é necessário que primeiro determinemos a natureza da forma de vida mais desejável. Enquanto isso for obscuro, a natureza da constituição ideal deverá também permanecer obscura" (citado por SANDEL, 2009, p.

215)[65]. Como já vimos no capítulo anterior, Sandel não está argumentando que o liberalismo seja neutro moralmente:

> "Kant e Rawls não negam que estejam promovendo certos ideais morais. Sua briga é com teorias da justiça que derivam direitos de alguma concepção do bem. O utilitarismo é uma teoria desse tipo. Para ele, o bem consiste em maximizar o prazer ou o bem-estar, e se pergunta qual sistema de direitos é mais propenso a alcançá-lo. Aristóteles oferece uma teoria do bem muito diferente. Não se trata de maximizar o prazer, mas de realizar nossa natureza e desenvolver nossas capacidades distintamente humanas. O raciocínio de Aristóteles é teleológico no sentido de que ele raciocina a partir de uma certa concepção do bem humano." (SANDEL, 2009, p. 215).

Em forte contraste a essa concepção teleológica, Sandel caracteriza da seguinte maneira a tese central do liberalismo deontológico:

> "A sociedade, composta de uma pluralidade de pessoas, cada qual com seus próprios objetivos, interesses e concepções do bem, é melhor 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 *direito*, uma categoria moral dada antes da categoria do bem e independente dele" (1998, p. 1)[66].

Para Rawls, a prioridade 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*). Sandel

---

[65] Numa tradução popular para o português, o mesmo trecho foi traduzido da seguinte forma: "Aquele que deseja realizar de maneira conveniente uma investigação da melhor forma de governo, deve primeiramente ser capaz de determinar o modo preferível de vida para os habitantes da Cidade; enquanto isso continuar no âmbito da incerteza, a melhor forma de governo também será incerta, pois na ordem natural das coisas, os que podem almejar viver da melhor maneira são governados tão bem quanto as melhores circunstâncias de sua vida admitem". *Política*, livro VII, capítulo I (tradução de Pedro Constantin Tolens para a edição de bolso da Martin Claret).

[66] A seguinte passagem também resume com clareza a tese deontológica de Rawls, segundo Sandel: "A questão não é se as reivindicações individuais ou comunais 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*] **é antecedente ao bem** *[the good*]**"** (1998, p. x, ênfase adicionada)**.**

afirma categoricamente, logo no prefácio a *Liberalism and the limits of justice,* que é o segundo sentido, e não o primeiro, que pretende desafiar. Ali, Sandel pretende deixar claro seu distanciamento em relação à percepção comum do comunitarismo como uma doutrina que rejeita a noção de direitos como trunfos contramajoritários, afirmando que sua briga não é contra a existência de direitos, mas contra a separação entre o justo e o bom, entre concepções de justiça e concepções de boa vida. É importante ter em mente essa fala de Sandel, porque, como veremos, parece muito difícil encaixar uma ideia de direitos como trunfos em uma teoria perfeccionista, e Sandel nunca explicita como tal arranjo poderia ser realizado.

De todo modo, como já vimos no capítulo sobre a comunidade liberal, Sandel sugere que existam duas formas de se conectar as concepções de justo e de bem. 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 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).

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 perfeccionista 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.

O argumento de Sandel não é o de que precisamos dar mais atenção para as virtudes, porque seria melhor para a sociedade se assim o fizéssemos – porque revigoraria, por exemplo, as energias cívicas, trazendo um senso de união pelo compartilhamento de valores entre seus membros. Seu argumento não é de ênfase ou de acomodação de linhas de argumentação diferentes. O projeto deontológico é insustentável

enquanto teoria, segundo ele, porque não é possível definir o que é justo sem antes definir o *telos* da prática em questão. Essa visão, de fato, não é incompatível com uma certa concepção de direitos. Mas estes serão definidos após a investigação sobre o bem. Tomemos em consideração um dos poucos exemplos que Sandel oferece de como essa interação entre concepção de bem e atuação estatal por meio de lei pode ocorrer: a regulação da pornografia. Para ele, uma comunidade poderia banir o comércio de material pornográfico, por entender que a pornografia não promove nenhum bem humano digno de ser perseguido, e que ofende o modo de vida e os valores que sustentam tal comunidade (2005, p. 154). Logo, a pornografia é injusta. Note que o bem foi definido antes do justo. O liberalismo, em contraste, não permitiria esse tipo de raciocínio sobre o valor ou desvalor da pornografia, uma vez que ela é simplesmente uma das muitas escolhas ou preferências que um indivíduo pode ter e, desde que respeite os princípios de justiça – definidos sem referência a qualquer concepção abrangente de boa vida – o pornógrafo tem o direito de consumir esse tipo de material[67]. É essa a conclusão de Dworkin em seu influente artigo *Temos um direito à pornografia?* (1981), e a que a literatura costuma chamar de um direito a fazer aquilo que a sociedade considera errado ou, em inglês, *a right to do wrong.* Todavia, o argumento de Sandel é de que não conseguimos fazer sentido de nossos julgamentos éticos e morais acerca da pornografia sem essa carga crítica quanto às virtudes ou aos vícios que estão sendo promovidos ou cultivados.

A seguir, quero retomar os argumentos de Rawls em defesa de uma teoria deontológica, os quais irão repisar muito do caminho já percorrido nos capítulos

[67] É importante notar que, ao contrário do que sugerem diversos críticos, inclusive o próprio Kymlicka, Sandel não está oferecendo um argumento do tipo comunitarista, no sentido de que os valores da comunidade, sejam eles quais forem, devem prevalecer, porque esse tipo de raciocínio não funcionaria no caso da regulação da pornografia, como muitas feministas argumentaram. Isto porque a pornografia é, na verdade, uma afirmação dos papeis tradicionais da sexualidade em vigor na comunidade. Ela não ofende o modo de vida da comunidade – a menos que se trate de uma comunidade excepcionalmente pudica – mas se conforma aos estereótipos culturais acerca sobre a sexualidade e a subordinação da mulher. Mais uma evidência de como Sandel é também mal lido pelos seus críticos está na seguinte passagem de Kymlicka: "O problema com a visão de Sandel pode ser visto ao considerarmos a regulação da homossexualidade. A homossexualidade é ofensiva ao modo de vida de muitos americanos... Sandel permitiria, portanto, que comunidades locais criminalizassem as relações homossexuais ou a afirmação pública da homossexualidade? Se não, por que não?" (KYMLICKA, 2002, p. 260). Novamente, o problema para Sandel é o tipo de argumento que o liberalismo tem à disposição para permitir o casamento gay, por exemplo, como já vimos no capítulo anterior. É um argumento que invoca o valor da tolerância e não a própria valorização do casamento gay em si. Ele não afirma que os gays perseguem os mesmos fins que em um casamento heterossexual, mas apenas que não é permitido julgar suas escolhas. Trata-se, segundo Sandel, de uma tolerância fina, que não reconhece o verdadeiro valor da prática.

anteriores. Essa sobreposição de temas, como já se supunha, é inevitável, mas existem algumas nuances argumentativas que precisam ainda ser exploradas com mais cuidado.

5.3. A defesa da deontologia em Rawls.

O texto mais relevante de Rawls sobre esse assunto é, seguramente, a seção 50 de *A Theory of Justice*, intitulada "O princípio da perfeição". Segundo Rawls, existem duas variantes da concepção de perfeição. A primeira variante faz da perfeição o único princípio a conduzir as instituições e as práticas sociais, definindo os direitos e obrigações dos indivíduos sempre com vistas a maximizar as conquistas humanas nos campos da arte, ciência e cultura, no âmbito de uma teoria teleológica. Numa segunda variante, mais moderada, o princípio da perfeição é um padrão dentre outros, a ser sopesado por meio de uma teoria intuicionista.

A seguir, Rawls traça um paralelo entre os princípios de justiça e os dois tipos de teorias teleológicas – segundo sua classificação, o perfeccionismo e o utilitarismo. De acordo com Rawls, existem princípios "*ideal-regarding*", isto é, que se relacionam a ideais e princípios "*want-regarding*", que se relacionam à satisfação de necessidades. Os primeiros, em contraste com os segundos, "não consideram como únicos traços relevantes a quantidade total de satisfação de necessidades e o modo pelo qual ela é distribuída entre as pessoas." (1971, p. 326). Tomando por base essa distinção, tanto os princípios de justiça quanto o princípio da perfeição, em qualquer de suas variantes, são princípios do primeiro tipo, i.e., relacionados a ideais. Ambos não sustentam que as satisfações de necessidade são igualmente valiosas quando igualmente intensas ou prazerosas, abstraindo-se de seu conteúdo, mostrando-se em forte oposição, portanto, ao célebre argumento de Jeremy Bentham de que, do ponto de vista do utilitarismo, "Aparte o preconceito, o jogo de push-pin possui igual valor à arte e ciência da música e da poesia"[68].

Sendo os princípios de justiça rawlsianos princípios do primeiro tipo, "(...) um certo ideal está implícito, e a realização de desejos incompatíveis com esses princípios não possui qualquer valor. Além disso, devemos encorajar certos traços de caráter, especialmente um senso de justiça." (1971, p. 327). Logo, para Rawls, a doutrina contratual é muito semelhante ao perfeccionismo, no sentido de que ambas levam em consideração outras coisas além da simples total de satisfação de necessidades. Todavia,

[68] Bentham, Jeremy, *The Rationale of Reward* (1 ed.). Londres: Robert Heward, 1830, p. 206.

ela se afasta do perfeccionismo na medida em que "é capaz de definir um ideal de pessoa sem invocar um padrão anterior de excelência humana. A visão contratual ocupa, portanto, uma posição intermediária entre o perfeccionismo e o utilitarismo." (*ibidem*).

Após traçar essas distinções, Rawls parte para a questão se o perfeccionismo seria adotado na posição original. Segundo ele, dadas as condições epistêmicas da posição original – basicamente, como vimos, as condições dadas pelo véu da ignorância -, as pessoas ali presentes alcançariam o entendimento de que cada um deveria ter o maior grau de liberdade compatível com a mesma liberdade para os demais. Isto porque, embora elas não saibam quais são ou poderiam ser seus interesses, elas sabem que de alguma maneira possuem interesses e valores morais, religiosos e culturais os quais não estão dispostas a colocar em perigo. E, como a justiça como equidade parte do pressuposto do pluralismo razoável, isto é, da assunção de que as pessoas não compartilham de uma única concepção de boa vida, "elas não têm um critério aceito de perfeição que possa ser usado como um princípio para escolher entre instituições." (1971, p. 327). A aceitação de um critério de perfeição implicaria, inevitavelmente, que pelo menos algumas pessoas teriam de sacrificar seus próprios objetivos e valores em prol de um bem social da maximização da perfeição, já que ninguém sabe qual concepção de boa vida de fato terá. Logo, as partes na posição original "não podem arriscar sua liberdade autorizando um padrão de valor para definir o que deve ser maximizado através de princípio de justiça." (1971, p. 328).

É importante notar que, segundo Rawls, a aceitação de um princípio de perfeição é completamente diferente da aceitação de uma lista de bens primários básicos, pois estes são apenas instrumentais para se perseguir qualquer concepção de vida e não distinguem as pessoas com base num critério de excelência, o que importaria dizer que alguns estão mais próximos da perfeição do que outros.

A seguir, Rawls chama a atenção para uma outra distinção. A rejeição do princípio de perfeição foi realizada na posição original, segundo uma concepção de justiça como equidade que parte de pressupostos de igualdade e racionalidade amplamente compartilhados pelas democracias modernas. Ao fazer isso, Rawls não está afirmando que o princípio de perfeição careça de racionalidade como um critério de excelência em outras áreas ou empreendimentos humanos, como nas artes ou nas ciências. Sem dúvida, temos critérios compartilhados de excelência e julgamos, com frequência, a obra ou o trabalho de uns como evidentemente superiores aos de outros. "Comparações de valor

intrínseco podem, obviamente, ser feitas; e embora o padrão de perfeição não seja um princípio de justiça, os juízos de valor possuem um lugar importante nas atividades humanas" (1971, p. 328). Rawls sequer está dizendo que um critério de perfeição seja vago demais para servir como base para a atribuição de direitos. "O argumento é, ao invés disso, que, em virtude de seus objetivos divergentes, as partes não têm qualquer razão para adotar o princípio de perfeição, dadas as condições da posição original." (*ibidem*).

Para que um princípio de perfeição pudesse ser racionalmente aceito pelas partes na posição original, argumenta Rawls, teríamos que mudar radicalmente os pressupostos dos quais partimos e toda a interpretação realizada pela justiça como equidade, atribuindo às partes uma ideia de dever natural de buscar o florescimento humano ou de alcançar a perfeição humana. "Embora a justiça como equidade permita que, em uma sociedade bem-ordenada, os valores da excelência sejam reconhecidos, as perfeições humanas devem ser buscadas dentro dos limites do princípio da livre associação... **O perfeccionismo é rejeitado enquanto um princípio político."** (1971, 328-29, ênfase adicionada).

Um princípio político, i.e., um princípio que servirá para a escolha de instituições, precisa apenas partir da ideia de que as pessoas são pessoas morais, indivíduos que possuem um sistema de valores e fins racionais e que são capazes de um senso de justiça (essa é a definição que Rawls confere, em linhas gerais, à ideia de dignidade humana). Nesse sentido de dignidade, assume-se que todas as pessoas são iguais e, portanto, devem ser tratadas igualmente de acordo com os princípios de justiça. "Mas nada disso importa dizer que suas atividades e realizações sejam de igual excelência. **Pensar tal coisa é confundir a noção de personalidade moral com as várias perfeições que recaem sobre o conceito de valor**." (1971, p. 329, ênfase adicionada).

Ainda que se considere o princípio da perfeição na sua segunda variante, como um princípio dentre vários outros, que serão acomodados num arranjo político de modo intuicionista, Rawls entende que ele não oferece uma base sólida para a afirmação das liberdades iguais. A justiça como equidade exige que, para uma conduta ser restrita ou proibida, deve-se mostrar que ela interfere na liberdade dos outros. E é justamente quando argumentos desse tipo não conseguem ser formulados, afirma Rawls, que somos tentados a buscar critérios de excelência de maneira *ad hoc*.

> "Quando se diz, por exemplo, que certos tipos de relações sexuais são degradantes e vergonhosas, e que deveriam ser proibidas por causa disso, ainda que apenas pelo bem dos indivíduos em questão e independentemente de suas vontades, é frequentemente porque um argumento razoável não pôde ser feito nos termos dos princípios de justiça. Ao invés disso, resvalamos para noções de excelência." (1971, p. 331).

Todavia, nossas noções de excelência são influenciadas por nossas preferências estéticas e senso do que é apropriado ou não. E essas preferências são muito diferentes de um indivíduo para outro, novamente influenciadas, em grande parte, pelo grupo social de onde o indivíduo extrai grande parte de seus valores e onde ele os reafirma. Numa sociedade marcada pelo fato do pluralismo, todas essas diferenças estão fadadas a se mostrarem inconciliáveis e potencialmente conflituosas: "Uma vez que essas incertezas afligem os critérios perfeccionistas e põem em risco a liberdade individual, parece melhor se basear inteiramente nos princípios de justiça, que possuem uma estrutura mais definida" (1971, p. 331).

O ponto crucial a se ter em mente é que Rawls não rejeita o princípio da excelência *tout court*, mas apenas como um princípio de justiça em uma teoria liberal igualitária. Isto quer dizer que, se desejarmos invocar critérios de perfeição em uma teoria política, temos de estar preparados para abandonar as bases firmes da liberdade individual e da igualdade entre todas as pessoas, consideradas como sujeitos morais, independentemente de suas virtudes e excelências individuais.

Outro ponto que precisa ser mencionado é que Sandel o tempo todo equipara a deontologia de Rawls à deontologia de Kant. Falando da abordagem teleológica, ele afirma: "Este é o modo de raciocínio que Kant e Rawls rejeitam." (SANDEL, 2009, p. 217). E explica que Kant falava da "confusão dos filósofos no que concerne os princípios supremos da moral". Segundo Kant, os filósofos antigos cometeram o erro de "devotar suas investigações éticas inteiramente à definição do conceito do bem maior" (KANT, citado por SANDEL, 2009, p. 217) e, a partir dessa definição, construir a lei moral. Todavia, esse raciocínio está no sentido contrário, pois, como seres autônomos, devemos primeiro partir da lei moral, que definirá os princípios que, por sua vez, determinarão os direitos e deveres dos indivíduos. Só então deveremos perguntar quais concepções de bem são compatíveis com esses princípios. Após fazer essa apresentação de Kant, Sandel cita a seguinte passagem de Rawls, desejando mostrar como este é um continuador da deontologia kantiana: "a estrutura das doutrinas

teleológicas é radicalmente mal concebida: desde o começo elas relacionam o justo e o bom da forma errada. Nós não deveríamos tentar dar forma às nossas vidas olhando primeiramente para o bem independentemente definido.” (1971, p. 560).

Essa passagem, tirada de seu contexto, pode dar a entender que Rawls esteja falando de uma primazia do justo sobre o bem no mesmo sentido epistemológico que Kant defende. Mas já sabemos que a deontologia rawlsiana é bem diversa. Para Rawls, trata-se de uma questão política. É claro que é possível se pensar no *telos* primeiro e depois especificar critérios de justiça – não é um problema de razoabilidade ou de impossibilidade do conhecimento -, mas essa teoria não estaria de acordo com nossas intuições mais básicas acerca de liberdade e igualdade. As teorias teleológicas são mal concebidas do ponto de vista da justiça como equidade, que é um projeto político para democracias modernas, partindo de pressupostos que não diziam respeito a Aristóteles (como igualdade e dignidade da pessoa), o autor frequentemente citado por Sandel como paradigmático desse modo de pensar. É possível, sim, se pensar uma teoria política partindo de uma ideia de *telos* aristotélico, de florescimento humano ou de perfeições e critérios de excelência. Mas deve-se reconhecer a dificuldade de acomodar nossas intuições muito fortes sobre igualdade, liberdade e autonomia. Essa acomodação não foi feita por Sandel e ficamos sem saber como a ideia de direitos individuais, que ele diz não rejeitar, seria desenvolvida em uma teoria aristotélica no mundo contemporâneo.

Aqui é importante retomar a distinção de Rawls entre o princípio da perfeição enquanto um princípio político e o princípio da perfeição enquanto utilizado como critério de excelência em outras esferas. É interessante notar como diversos casos que Sandel invoca para mostrar como é impossível dar conta de certos dilemas sem, antes, pensarmos no *telos* daquela prática, são, na verdade, casos que tratam de dilemas éticos (“que tipo de pessoa quero ser?”) e não têm nada a ver com justiça política (“que tipo de Estado o Estado deve ser?”). É verdade que não conseguimos fazer sentido de nossos dilemas morais sem perguntar sobre o *telos* (“que tipo de pessoa quero ser?”). Na verdade, a filosofia política também faz isso (“que tipo de Estado o Estado deveria ser?”). Os liberais não deixam de responder a essa pergunta. A resposta está, em parte, nos pressupostos e, em parte, nas conclusões. Mas não é preciso definir quais as virtudes e excelências que devem ser buscadas para definir quais os direitos e deveres na ordem cívica de cada indivíduo.

5.4. Teleologia e interpretação do *point* da prática em Dworkin.

Há, ainda, um outro aspecto dos argumentos de Sandel contra o antiperfeccionismo que gostaria de abordar. Sandel defende o perfeccionismo porque, para ele, não tem como dizer o que é certo sem antes dizer o que é bom, ou o que é justo sem definir o bem. Todos os exemplos que ele dá são de necessidade de interpretação do *telos* da prática. Só podemos decidir sobre o direito dos gays ao casamento, se antes decidirmos sobre o *telos* do casamento. Só podemos decidir se um jogador de golfe com deficiência física pode usar carrinho como meio de locomoção em um campeonato profissional de elite se decidirmos quais os valores estão sendo reconhecidos e valorizados no jogo de golfe, e assim por diante (2009, pp. 203ss).

Quero argumentar, neste tópico, que Sandel confunde duas ideias, a meu ver, bastante distintas: a de um *telos* ético ou moral e a de uma necessidade de interpretação do objetivo ou do sentido (o *point*) de certas práticas. Como já vimos com mais vagar no capítulo anterior, existem, segundo Dworkin, diversos tipos de conceitos. Alguns são conceitos meramente convencionais, como, por exemplo, o conceito de metro (estabeleceu-se, por convenção, que o metro signifique uma determinada medida, a ser confirmada por comparação a um metro-modelo ou, mais recentemente, pela distância percorrida pela luz no vácuo). Todavia, alguns conceitos são interpretativos, e não podem receber uma definição sintética na forma “x é:...”.

No exemplo do casamento homossexual, que também já discutimos, o casamento é um conceito interpretativo. Isso significa que é preciso investigar o *point* da prática, revelando-a em sua melhor luz, o que não necessariamente tem a ver com um juízo moral. Logo, é possível concordar com Sandel no sentido de que certas decisões morais e éticas só podem ser tomadas após decidirmos sobre o propósito daquela prática, mas, seguindo a teoria de Dworkin, é possível interpretar o *point* de uma prática e ainda manter a ideia de direitos como trunfos, sem resvalar para uma teleologia marcadamente aristotélica.

5.5. Conclusão.

O principal ponto que devemos levar da presente discussão é a relação extremamente problemática entre o perfeccionismo e nossas intuições amplamente compartilhadas nas sociedades democráticas modernas, como a ideia de igualdade moral das pessoas, da autonomia individual e da necessidade de alinhar a justificação da

atividade estatal com essas intuições. Greg Pence captou essa preocupação de maneira bastante aguda:

> "Quando lemos os gregos antigos, ficamos impressionados pelo seu senso de desenvolvimento pessoal de acordo com ideais de beleza, coragem e nobreza. A ética dos gregos antigos era perfeccionista ao enfatizar a perfeição da *polis*, do indivíduo, e do futuro da humanidade. Tal perfeccionismo desdenha a igualdade das democracias. Simplesmente não há como seguir os ideais gregos de caráter e ao mesmo tempo agir conforme princípios de igualdade moral entre seres humanos..." (PENCE, 1991, p. 254).

De fato, não basta invocar a teleologia ou o perfeccionismo aristotélico sem endereçar essas questões cruciais. Sandel afirma que sua briga não é com a existência de direitos, mas com a defesa deontológica de que o justo é anterior ao bem. Mas, se não deseja rejeitar a ideia de direitos como trunfos, precisa esclarecer de que modo essa ideia será acomodada por uma teoria aristotélica. Tal esclarecimento não é encontrado na obra de Sandel até o momento.

Por outro lado, vimos que, para Rawls, o liberalismo traz consigo, legitimamente, uma visão da comunidade política segundo a qual os cidadãos possuem fins comuns substantivos (não meramente instrumentais, como num *modus vivendi*), quais sejam, o de sustentar as instituições justas e o de tratar uns aos outros de maneira justa. Logo, o liberalismo possui, por assim dizer, um *telos*, mas trata-se de um *telos* político, que não diz nada sobre a sexualidade, a religiosidade, e outras esferas da integridade ética do indivíduo.

Se a crítica de Sandel tem fracassado, segundo a análise deste trabalho, enquanto crítica político-filosófica, ainda resta investigar seu alcance enquanto uma crítica da prática liberal nas sociedades modernas, como a filosofia pública dominante que Sandel a afirma ser. Este é o tema do próximo capítulo, que se debruçará, mais particularmente, sobre os argumentos do livro *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1996).

– CAPÍTULO 6 –

O DESCONTENTAMENTO DA DEMOCRACIA

"Denunciar a injustiça. Isto é o que a boa cidadania requer."[69]

6.1. Do comunitarismo ao republicanismo cívico.

Uma das características mais marcantes da última década do século XX, e que ainda arrasta seus desconfortos até o presente, é a desconfiança nos sistemas filosóficos e ideologias políticas dominantes, que eram então o liberalismo e o marxismo. Com a derrocada da União Soviética após a comando de Gorbachev, o que era para ser uma vitória triunfal do liberalismo acabou atraindo para si todo o descontentamento do mundo. A discussão pública, ainda hoje, foca em temas e problemas que nos parecem praticamente intratáveis: o crescimento desordenado dos centros urbanos, trazendo questões de mobilidade, violência, saúde pública, entre outros; o crescente abismo separando os países desenvolvidos – e, internamente, a minoria abastada – dos países pobres – e demais classes sociais; as proféticas e escatológicas previsões ambientais de aquecimento global, produzido pela economia industrial e a ideologia consumista cada vez mais globalizada, levando ao aumento dos níveis dos mares, alterações climáticas irreversíveis, morte, devastação, e prejuízos econômicos incalculáveis; a crescente desconfiança no sistema financeiro, após inúmeros escândalos de corrupção, delitos contra a economia, e influência criminosa sobre resultados eleitorais; e um diagnóstico compartilhado de esgarçamento do tecido social, com o crescimento de problemas interconectados ligados ao inchaço urbano, a explosão demográfica de classes de baixa renda, índices alarmantes de criminalidade e adição a drogas ilícitas, e uma dificuldade aparentemente insolúvel de manter o equilíbrio fiscal que permite a manutenção de um Estado de bem-estar social. E o liberalismo é tido pelos seus críticos como no mínimo parcialmente responsável por esses insucessos. Alasdair MacIntyre, em *After Virtue* (publicado em 1981), argumenta que o liberalismo, ao enobrecer a razão instrumental, acabou dando origem a uma cultura individualista alienada, levando à destruição de todas as formas tradicionais de vínculos entre as pessoas. No contexto norte-americano, os

---

[69] Ronald Dworkin, *How Universal is Liberalism?*, Ralf Dahrendorf Memorial Lecture, New York University, 2012.

diversos autores de *Habits of the Heart* (BELLAH et al., 1985) produziram uma tese semelhante, muito bem recebida pela crítica. O mesmo se deu com o livro de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), que em pouco tempo alcançou a lista de *bestsellers.* Michael Sandel foi um dos maiores expositores dessa reação filosófica contra o liberalismo, ao argumentar, como vimos, em *Liberalism and the Limits of Justice* que o compromisso teórico do liberalismo com a primazia da justiça e a prioridade dos direitos acaba por cindir a experiência humana em sua vida pública e privada, permitindo apenas nesta última esfera o enraizamento cultural do indivíduo.

Liberais neokantianos como John Rawls, continuava ele, confeririam lugar de honra à autonomia do indivíduo, defendendo que embora possamos ser "*thickly constituted selves*" na vida privada, devemos ser totalmente desenraizados (*unencumbered)* em público. Essa tendência da filosofia "neokantiana" de tratar o eu de forma anterior aos seus laços e compromissos seria uma das causas de uma mentalidade individualista e atomizada, que "faz do agir humano um artigo de fé ao invés de um objeto de contínua atenção e cuidado, uma premissa da política ao invés de sua conquista precária" (SANDEL, 1996, p. 183).

A crítica dos chamados "comunitaristas" ao liberalismo, especialmente na formulação dada por Sandel, já foi analisada nos capítulos anteriores. É interessante, porém, notar como esse mesmo movimento crítico ao liberalismo e a busca por alternativas teóricas encontra um frutífero paralelo numa série de debates que ocupou também os historiadores das ideias nas últimas décadas[70]. Muitos estudiosos da história da Europa moderna e dos Estados Unidos no período revolucionário e pós-revolucionário acreditam que a ênfase exagerada na influência dominadora do liberalismo lançou um véu sobre o entendimento, nos tornando míopes para compreender a riqueza ideológica e a influência pervasiva de outras tradições de pensamento, muitas vezes rivais ou antagônicas ao liberalismo. O prestígio de teses como a de Louis Hartz em *The Liberal Tradition in America* (1955) – de que os constituintes americanos foram profundamente influenciados pela teoria de John Locke, com sua ênfase em direitos individuais, propriedade privada e garantia da vida privada contra as incursões do Estado[71] - teria obscurecido a existência de alternativas políticas enraizadas na tradição – ou seja, que já

---

[70] Devo essas reflexões a Ian Shapiro, *J.G.A. Pocock's Republicanism and Political Theory: A Critique and Reinterpretation*, 4 *Critical Review*, 1990.

[71] Hartz escreveu: "*Locke dominates American political thought, as no thinker dominates the political thought of a nation. He is a massive national cliché*." (HARTZ, 1955, p. 140).

existiram na prática em algum momento da história – e que ainda seriam de potencial utilidade para o presente. Embora essa releitura do passado tenha originado também um ressurgimento do interesse por tradições pragmatistas e socialistas[72], o esforço mais consistente e duradouro parece ter se dado em torno da redescoberta do republicanismo, sobretudo na herança intelectual anglo-americana. Assim, parece claro hoje para os estudantes do constitucionalismo americano que os *framers* da constituição trabalharam em um universo ideológico que incluía também a linguagem do republicanismo cívico e, quiçá, que este teria prevalecido sobre o liberalismo lockeano até a ascendência do liberalismo, apenas tardiamente já no século XIX, à sua atual posição de predominância[73].

A referência central desse esforço é, sem dúvida nenhuma, *The Machiavellian Moment*, de J.G.A. Pocock, em que o autor busca reconstruir um paradigma de pensamento político próprio do humanismo cívico nascido com o ressurgimento do aristotelismo na Renascença florentina, paradigma este que iria espalhar sua influência por diversos "momentos" maquiavelianos, como a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII e os Estados Unidos do período revolucionário – a tradição republicana atlântica, como Pocock a denomina.

A maior parte dos historiadores do republicanismo cívico contemporâneos a Pocock – e o próprio Pocock – estavam reagindo a essa visão hartziana da história americana, bem como a certas leituras da história europeia celebrizadas por autores como Leo Strauss (e.g., em *As três ondas da modernidade*, de 1959, republicado em 1975) e C.B. Macpherson (*A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*, de 1962). Não há referência, em *The Machiavellian Moment*, a um "individualismo neokantiano" nem aos problemas filosóficos do liberalismo. No entanto, a redescoberta do republicanismo acendeu também no fronte filosófico – da filosofia política em geral, e das teorias da justiça em particular – um interesse por essa tradição como uma potencial alternativa ao liberalismo.

---

[72] Sobre o *revival* do pragmatismo na década de 1960 ver Morris Dickstein (ed.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke: Duke University Press, 1998. Contando com contribuições de autores como Richard Rorty, Nancy Fraser, Stanley Fish, Hilary Putnam e Richard Posner, a coletânea traça a evolução cultural e intelectual do pragmatismo, suas conexões com a história democrática americana, e sua complexa relação com a obra de pensadores como Emerson, Nietzsche e Wittgenstein. Quanto ao socialismo, ver George Fischer (ed.), *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

[73] Para um estudo interessante desse revisionismo da história constitucional americana, ver Robert E. Shalhope, *Republicanism and Early American Historiography*, 39 Wm. & Mary Q, 334 (1982) e Isaac Kramnick, *Republican Revisionism Revisited*, 87 *Am. Hist. Rev.* 629, 1982. Do mesmo Shalhope, ver sua obra de 1990, *The Roots of Democracy: American Thought and Culture 1760-1800*, Boston: Twayne Publishers.

Isto porque muitos filósofos enxergaram na lógica individualista e antiperfeccionista (e agnóstica quanto às teorias do bem humano) central aos argumentos de Hartz o mesmo individualismo desenraizado e o mesmo antiperfeccionismo das teorias políticas de matriz kantiana, que serão objeto da crítica comunitarista ao liberalismo, num primeiro momento, e das formulações neorrepublicanas em seguida. Não quero, aqui, aprofundar-me numa discussão que foge ao escopo do trabalho, mas apenas indicar, de passagem, as profundas simpatias existentes entre o empreendimento historiográfico, de um lado, e os trabalhos sendo conduzidos no campo da filosofia política, de outro.

Não por acaso, portanto, muitos veem no republicanismo a melhor visão "comunitarista" disponível atualmente, por canalizar as energias de uma busca da perfeição, do cultivo das virtudes humanas e do bem último da humanidade, para a busca das qualidades que fazem um bom cidadão, que revigoram a vida política e que permitem a discussão aberta e robusta sobre o bem comum político. Seria a melhor promessa de desbancar o atomismo de certas leituras liberais sem resvalar para o totalitarismo de um perfeccionismo absolutista. Não é de surpreender, pois, que alguns filósofos, dentre eles, Sandel, irão buscar na tradição republicana o arcabouço conceitual para repensar as teorias da justiça.

Democracy's Discontent, publicado em 1996, se situa perfeitamente nesse esforço de recuperação do republicanismo e Sandel se afirma engajado nele, menos pelo esforço historiográfico em si, e mais pela possibilidade de reconhecer nesse novo olhar para a história constitucional americana o papel que o republicanismo e o liberalismo desempenharam e ainda desempenham enquanto filosofias públicas. Apesar de Sandel se enquadrar nesse momento do *revival* republicano e de se posicionar por vezes de maneira a fazer crer que ele endossa o movimento, a aceitação de Sandel como um teórico republicano pelos demais teóricos envolvidos nesse esforço é bastante controversa e não vale a pena ser explorada. Importante é entender que o republicanismo cívico irá servir muito mais como um sinalizador do que propriamente como uma teoria filosófica seguida a risca por Sandel. Por isso, passarei ao largo do debate historiográfico sobre o republicanismo e sobre a questão de ser Sandel um teórico republicano ou não. Interessam-me, para os propósitos deste estudo, o conteúdo de seus argumentos, a sua invocação de um ideário político, e não sua classificação dentro de uma escola de pensamento.

6.2. O Sandel de *Democracy's Discontent.*

Sandel anuncia, logo no prefácio à *Democracy's Discontent,* que o livro será um estudo sobre a filosofia pública que está impregnada nas práticas e instituições dos Estados Unidos dos tempos atuais, a "teoria que nós vivemos". Por filosofia pública, Sandel se refere à "teoria política implícita em nossas práticas, as premissas acerca da cidadania e da liberdade que informam nossa vida pública" (1998, p. 4). São os pressupostos que estão por trás de nossos argumentos quando discutimos questões relevantes para a vida em comum, o "prólogo silencioso", na expressão de Dworkin, das decisões dos tribunais que determinam rumos importantes na interpretação de direitos e garantias constitucionais, moldando parte importante de nossa experiência pública e privada, como são também as razões, ainda que inarticuladas, do nosso agir ou deixar de agir em situações ligadas ao nosso papel como membros de uma sociedade, como quando julgamos importante participar de assembleias gerais para votar o orçamento de uma universidade pública, quando nos opomos a trabalhos assistenciais privados por entendermos ser função do Estado – e já pagamos impostos para isso -, ou quando simplesmente justificamos nossa ausência em dia de eleições por mera conveniência. Trata-se, no mais das vezes, de um "pano de fundo irrefletido de nosso discurso e ação política", constantemente à nossa vista, mas que foge à nossa percepção consciente. "Em tempos comuns, a filosofia pública facilmente escapa à atenção daqueles que a vivem. Mas tempos de ansiedade obrigam a uma certa clareza. Eles forçam à superfície os princípios primeiros e oferecem a ocasião para uma reflexão crítica" (1996, p. 4).

Para Sandel, "a filosofia habita o mundo desde o início; nossas práticas e instituições são teorias corporificadas" (1996, p. ix). Provavelmente seríamos incapazes de descrever nossa vida política, continua ele, ou nos engajarmos nela, sem recorrer a uma linguagem que é toda ela impregnada de teoria. Falamos em direitos e obrigações, democracia, soberania, liberdade, cidadania, justiça, conceitos que dizem muito pouco sem o contexto teórico sobre o qual ele se apoia. As próprias instituições políticas não são "simples instrumentos que implementam ideias concebidas independentemente; elas são, elas mesmas, corporificações de ideias." (1996, p. ix).

Sandel entende que vivemos, atualmente, tais tempos de ansiedade, que nos forçam à reflexão consciente acerca dos "ideais pelos quais vivemos". "Nossa vida pública está cheia de descontentamento. Os americanos não acreditam ter muito poder de decisão em como são governados e não confiam no governo para fazer a coisa certa"

(1996, p. 3). São tempos de ansiedade porque as pessoas deixaram de acreditar que, diante de uma economia cada vez mais globalizada por mega-aglomerados empresariais e Estados de proporção gigantesca e administração centralizada, possuem alguma influência sobre as forças que governam os seus destinos. Além disso, convivem com diagnósticos generalizados de decadência da família, com a saída da mulher para o mercado de trabalho sem que lhe fossem garantidas condições de exercer a maternidade, bem como a própria secularização do casamento, contribuindo para as altas taxas de divórcio, além da crescente diversidade das sociedades, cada vez mais plurais e multiculturais. Tudo isso traz a sensação de que "da família, passando pela vizinhança, até a nação, o tecido moral da comunidade está se desenredando diante de nós" (1996, p. 3). Essas duas causas de ansiedade, a perda do autogoverno e a erosão da comunidade, definem, segundo Sandel, os tempos difíceis em que vivemos. A razão da dificuldade de sequer endereçar esses temas deve-se buscar não nos argumentos que empregamos em nosso discurso, mas na filosofia que os anima.

Eis como Sandel define a missão do livro:

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

E neste momento, podemos ver como *Democracy's Discontent* se liga ao estudo desenvolvido em *LLJ*, pois é precisamente o liberalismo "procedimental" denunciado neste que será diagnosticado como a filosofia pública predominante em nossos dias e que é responsável pelo senso de desempoderamento generalizado das pessoas na esfera pública.

O trabalho inteiro, portanto, gira em torno de um forte contraste – forte demais, segundo alguns críticos – entre duas concepções rivais acerca do viver em sociedade, que correspondem, por sua vez, a duas concepções rivais sobre a liberdade política. A primeira, como sabemos, é aquela definida pelo liberalismo, com uma visão própria do sujeito moral como um indivíduo racional e autônomo que escolhe seus próprios fins. Dessa visão do agente moral decorre uma teoria política que confere o maior espaço possível para o exercício da autonomia e que busca arquitetar um *locus* de busca

do consenso prático que possibilite o governo político sem fazer uso de nenhuma concepção controversa, tanto moral quanto filosoficamente, do bem e da boa vida. Isso garantiria o cultivo da tolerância em sociedades altamente plurais como a americana.

O grande adversário teórico de Sandel, portanto, aqui também, será a neutralidade liberal, que ele diz encontrar sua articulação mais conhecida em filósofos como John Rawls e Ronald Dworkin. Na formulação deste último, a igualdade liberal exige que "as decisões políticas devam ser, tanto quanto possível, independentes de qualquer concepção da boa vida, ou do que confere valor à vida. Uma vez que os cidadãos de uma sociedade diferem em suas concepções, o governo não os trata como iguais se ele prefere uma concepção à outra." (DWORKIN, 1985, p. 191).

Essa articulação do liberalismo baseada na neutralidade estatal, para Sandel, possui consequências dramáticas, tanto moral quanto politicamente, que serão responsáveis, em grande parte, pelos contornos do cenário político contemporâneo. Trata-se de uma teoria da neutralidade estatal que se generaliza e cai no senso comum como uma espécie de relativismo geral em prol da tolerância, uma ideia de que ninguém tem o direito de passar julgamento sobre as escolhas de vida de ninguém – 'quem é você para saber o que é melhor para mim?' – e que, alastrada desse modo não qualificado, acaba por trazer o senso de que não se pode mais discutir questões morais e éticas em público e despe a esfera pública de qualquer debate que enderece questões altamente controversas, mas essencialmente relevantes para a identidade das pessoas[74]. Afirma Sandel:

> "Uma política que separa a moral e a religião tão completamente logo gera seu próprio desencantamento. Onde o discurso político carece de ressonância moral, o anseio por uma vida pública com mais significado encontra uma expressão indesejável. Grupos como a Maioria Moral buscam vestir essa esfera pública despida com moralismos mesquinhos e intolerantes. Fundamentalistas precipitam-se onde os liberais temem pisar." (1996, p. 322)[75].

O que Sandel está fazendo não é pouco nem trivial. Ele está colocando em jogo a capacidade de uma teoria política dominante – o liberalismo igualitário e sua

---

[74] Esse diagnóstico converge com o argumento de Richard John Neuhaus em *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (1984).

[75] Sandel reafirma esse argumento de maneira ainda mais direta em um artigo do *New Republic:* ""Democrats… resisted the politics of virtue, not by disputing conservatives' particular moral judgments but by rejecting the idea that moral judgments have a place in the public realm. (…) the Democrats' rejection of the politics of virtue carried a high price, for it left conservatives with a monopoly on moral discourse in politics." (1996, p. 23).

política correspondente – de conduzir a sociedade americana, respondendo aos valores de autogoverno e de comunidade pelos quais anseiam os cidadãos de uma república democrática. Até aqui, porém, ele não está indo muito além do que já havia feito em *LLJ*. A diferença dos projetos, no entanto, consiste em que, em *DD,* Sandel irá apresentar uma alternativa que, não só conta com uma vasta tradição no pensamento teórico político ocidental, como também teria informado longos períodos da experiência política, sobretudo a americana.

Trata-se de uma tradição, segundo Sandel, que tem como uma de suas preocupações centrais o problema da formação do caráter e o cultivo das virtudes que conduzem ao autogoverno deliberativo, possibilitando a manutenção da liberdade concebida como participação ativa nos destinos da *polis* (implícita na ideia de autogoverno). E porque esse republicanismo cívico que remonta a Aristóteles envolve uma noção de política muito mais demandante e ambiciosa do que costumamos associar com a política liberal, ele também exige uma infraestrutura cultural e comunitária que fomente esses valores necessários ao autogoverno e à liberdade positiva. Apenas cidadãos com identidades profundas, indivíduos enraizados, podem oferecer esse substrato político sem o qual o republicanismo não se mantém. Eis o estudo desenvolvido em *LLJ* servindo de arcabouço teórico para a defesa do republicanismo.

Quando se lê *Democracy's Discontent,* tem-se a impressão de se estar lendo uma crônica dos Estados Unidos, desde a véspera de sua independência até meados do século XX, passando pelos debates em torno do seu formato constitucional – uma federação onde se privilegiaria o poder central da União ou os poderes descentralizados dos Estados -, sua expansão para o oeste, a Guerra de Secessão, seu crescimento comercial e manufatureiro que ameaçava o modo de vida dos *yeomen*, até chegar no século XX com as discussões sobre imperialismo industrial, welfarismo e democracia de massa. De fato, esse estilo crônico se faz presente e pode tornar a leitura para nós outros, menos interessados nos detalhes históricos e mais na moral da história, por assim dizer, para a filosofia política, um tanto cansativa. Mas a moral da história está lá, em cada capítulo, procurando mostrar como os debates eram conduzidos através de um *rationale* muito distinto de como são feitos hoje, sob o alegado 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 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. Segundo Sandel:

> "O livro desenvolve um argumento filosófico e outro histórico. A afirmação filosófica é a de que o liberalismo procedimental – a teoria política que diz que o governo deve ser neutro para com visões concorrentes da boa vida – é inadequado. A afirmação histórica é a de que, no último meio século, o liberalismo procedimental tem progressivamente estabelecido os termos do discurso político americano; ele afastou compreensões republicanas sobre cidadania e liberdade e veio a prevalecer como a filosofia pública reinante." (1996, p. 319)

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, 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.

O livro se divide em duas grandes partes. A primeira se chama "A Constituição da República Procedimental" e retoma grande parte dos temas trabalhados em *LLJ*, inclusive a discussão teórica sobre os limites das concepções de sujeito e Estado, mostrando como o predomínio do liberalismo alterou os debates constitucionais em matéria de liberdade religiosa e liberdade de expressão (capítulo 3), e de direito à privacidade e direito de família (capítulo 4). Já a segunda parte do livro, intitulada "A Economia Política da Cidadania", muda o foco dos debates constitucionais para os debates políticos ao longo da história dos Estados Unidos.

6.2.1. Principais episódios.

No capítulo 5, Sandel explora a mudança dos termos em que os debates em torno da economia são conduzidos. Nos Estados Unidos contemporâneos, afirma Sandel, toda proposta orçamentária, ou tributária, ou mesmo de esquemas regulatórios é normalmente defendida segundo o argumento de que ela contribuirá para o crescimento econômico ou aperfeiçoará a distribuição de renda na nação: "eles alegam que sua política irá aumentar o tamanho da torta econômica, ou distribuir os pedaços da torta de forma mais equitativa, ou as duas coisas" (1996, p. 124).

Estamos tão familiarizados com essa forma de argumentar, continua o autor, que pensamos ser a única forma possível de pensar e discutir a política econômica. Todavia, durante a maior parte da história americana, os debates haviam sido conduzidos em outros termos. Não se questionava apenas a possibilidade de aumentar o produto nacional ou de distribui-lo melhor, mas endereçavam também questões como "que arranjos econômicos são mais propícios para o autogoverno? Não só prosperidade e justiça, mas também as consequências cívicas da política econômica eram motivo de grande preocupação no discurso político americano." (1996, p. 124).

O grande nome dessa outra linguagem em que se discutiam os assuntos econômicos foi Thomas Jefferson, e todo o capítulo pode ser lido como uma narrativa que vai da visão jeffersoniana da virtude e da independência dos "homens da terra", que levavam um modo de vida agrário, até seu total eclipse pelas grandes empresas manufatureiras já na primeira república.

Jefferson defendia, em seu *Notes on the State of Virginia* (1787), que as grandes manufaturas criavam dependência e trabalhadores completamente "alienados" (usando uma expressão marxista fora de seu tempo), indispostos e incapazes para o

autogoverno. “As multidões das grandes cidades contribuem tanto para o suporte do governo puro, quanto as úlceras para a força do corpo humano”. E continua: “São as maneiras e o espírito de um povo que mantêm uma república em vigor. A degeneração dos mesmos é um cancro que logo consome até o coração de suas leis e constituição.” (citado por SANDEL, 1998, p. 125).

A chegada das manufaturas nos Estados Unidos e seu crescimento inexorável, alterando para sempre o modo de vida do americano comum, não foi um processo que ocorreu inconscientemente, pelo fluxo das forças econômicas, ao total alheamento do pensamento político. Muito ao contrário, a questão sobre se deveriam fomentar manufaturas domésticas – para fazer frente às importações – ou se o país deveria reter seu caráter agrário deu origem a um dos mais vigorosos debates da história americana. No final, a visão de Jefferson não prevaleceu, mas os pressupostos republicanos por trás da sua defesa do *yeoman* – que as políticas públicas deveriam cultivar nos cidadãos as qualidades exigidas para o autogoverno – continuaram a informar a política econômica por muitos anos e é dessa continuidade que fala, com detalhes, o capítulo 5.

A predominância das manufaturas trazia um segundo questionamento: se o trabalho assalariado era consistente com a liberdade. Essa questão dividiu o espectro político em dois polos, os voluntaristas, que defendiam que o indivíduo era livre para vender seu trabalho em troca de dinheiro, inclusive para aceitar ou não os termos e condições do empregador, e os republicanos, que defendiam o modo de vida dos profissionais liberais, artesãos e pequenos comerciantes. O trabalho assalariado era tido como uma espécie de estágio inicial pelo qual jovens aprendizes passavam, até serem capazes de se tornar senhores de si mesmos, objetivo final de todo cidadão livre. O capítulo 6 conta essa história da passagem de uma visão republicana cívica quanto às relações de trabalho para uma visão voluntarista, que prevalece até os dias de hoje: “Quando os reformadores e conservadores do século XX debatiam questões de salários e trabalho, seus debates se preocupavam com as condições de um consenso genuíno, e não com as condições para o cultivo da virtude cívica.” (1996, p. 200).

Sandel afirma que a concepção voluntarista de liberdade que emergiu do debate em torno do trabalho assalariado acabou contaminando outras áreas da vida política e, ao final, toda a orientação jurisprudencial em questões constitucionais. A ideia de que o governo deveria oferecer condições para moldar o caráter moral e cívico de seus

cidadãos, permitindo a liberdade como autogoverno, foi dando lugar, no século XX, à ideia de que o governo deveria ser neutro com relação aos valores esposados pelos seus cidadãos, respeitando a capacidade de cada um escolher o que é melhor para si. Assim é que a concepção voluntarista fundamentou muito das posições em defesa do Estado de bem-estar social no pós-II Guerra Mundial e da atividade judicial expandindo os direitos individuais.

Os defensores do *welfare state* argumentavam que respeitar a capacidade de cada um escolher para si mesmo seu projeto de vida implicava oferecer os meios e recursos básicos que tornassem isso possível, como moradia, alimentação, educação e emprego. Por sua vez, as cortes ampliaram a proteção de direitos como à liberdade de expressão, liberdade religiosa, e direito à privacidade, frequentemente fundamentadas no respeito à liberdade do indivíduo de escolher seus próprios fins, crenças e modos de vida sem a interferência do Estado.

A narrativa do capítulo 7 é no sentido de mostrar que, embora a vida pública americana tenha passado a ser informada por essa autoimagem voluntarista, "os americanos percebem, para sua frustração, que o seu controle sobre as forças que governam suas vidas está retrocedendo ao invés de aumentando." (1996, p. 201). E conclui: "O triunfo da concepção voluntarista de liberdade coincide, paradoxalmente, com um crescente senso de desempoderamento." (1996, p. 202). Isto porque a imagem liberal se choca com uma realidade dominada por arranjos institucionais e econômicos em que os indivíduos têm cada vez menos voz. John Dewey, citado por Sandel, observa que a teoria do indivíduo que escolhe livremente "foi concebida bem no momento em que o indivíduo contava menos na direção dos negócios públicos, em um momento em que forças mecânicas e vastas organizações impessoais estavam determinando a estrutura das coisas" (1996, p. 204).

A tradição republicana, ao contrário, continua Sandel, ensina que ser livre é fazer parte de uma comunidade política que controla seu próprio destino. "O autogoverno, nesse sentido, requer comunidades políticas que controlam seus destinos, e cidadãos que se identifiquem suficientemente com essas comunidades de modo a pensar e agir com vistas ao bem comum" (1996, p. 202). E o mero aglomerado de indivíduos independentes, livres para escolher o que bem entenderem para suas próprias vidas, não constitui uma comunidade, mas, no máximo, uma população. Uma comunidade possui um senso de propósito comum, e seus participantes se consideram engajados em um

projeto do qual sentem orgulho e que consideram como seu próprio. Nas palavras do filósofo Josiah Royce, citado por Sandel:

> "[Os homens] formam uma comunidade não só quando cooperam entre si, mas acompanham essa cooperação com a extensão ideal das vidas dos indivíduos, segundo a qual cada membro cooperador diz: 'Essa atividade que nós desempenhamos juntos, esse trabalho nosso, seu passado, seu futuro, sua sequência, sua ordem, seu sentido – tudo isso entra na minha vida, e constituem a vida do meu próprio eu em versão ampliada." (1996, p. 207).

O capítulo 7, portanto, intitulado "Comunidade, autogoverno e reforma progressista", trabalha diretamente com a concepção republicana de comunidade e do tipo de indivíduo que ela demanda – e aqui se pode traçar novamente um *link* com toda a teoria exposta em *LLJ* – e expõe de que modo essa concepção informou grande parte do debate entre um modelo descentralizado de país de Louis Brandeis e Woodrow Wilson contra os impulsos em direção a um poder centralizado forte de Theodore Roosevelt e Herbert Coly durante a era progressista.

O capítulo seguinte prossegue na história do deslocamento de uma "economia política da cidadania" pela economia política do crescimento e da justiça distributiva e seu desenvolvimento durante o regime keynesiano de Franklin Delano Roosevelt. "A política econômica se preocupava mais com o tamanho e distribuição do produto nacional e menos com as condições do autogoverno. Os americanos passaram a ver os arranjos econômicos como instrumentos de consumo, não como escolas de cidadania." Do ponto de vista do governo, "ao invés de cultivar cidadãos virtuosos, o governo toma os desejos e necessidades das pessoas como dados, e persegue políticas destinadas a satisfazê-los da maneira mais completa e equitativa possível." (1996, p. 274).

Se a tradição republicana ensina que ser livre é compartilhar o governo de uma comunidade política que determina seu próprio destino, então o livro conta a história de como o povo americano, ao abandonar o projeto formativo de cultivar nos cidadãos a virtude, independência e entendimentos compartilhados que permitem o engajamento cívico, privilegiando a concepção de indivíduo e de governo do liberalismo procedimental, acaba, por fim, abandonando um projeto de liberdade tal qual o republicanismo a entende.

O último capítulo traz, por assim dizer, alguns últimos suspiros da visão republicana na experiência política americana, notadamente o movimento de direitos

civis encabeçado por Martin Luther King, Jr., que só teria sido possível graças aos vínculos comunitários e locais formados pelas igrejas batistas dos Estados do sul. “Mais do que um meio de ganhar votos, o movimento era, ele mesmo, um momento de autogoverno, um exemplo de empoderamento.” (1996, p. 314). Mas Sandel deixa claro que as últimas décadas testemunharam o triunfo total da “república procedimental” em virtualmente todos os aspectos da vida econômica, jurídica e cultural dos americanos.

Antes desse triunfo, argumenta Sandel, ao longo de toda a história da construção dos Estados Unidos, os debates eram conduzidos na linguagem do republicanismo cívico. No debate sobre o crescimento das manufaturas, por exemplo, tanto seus defensores quanto seus opositores argumentavam em termos de quais os efeitos desse meio de produção para a conquista e manutenção da liberdade e independência dos americanos em relação a países exportadores e se o modo de vida agrário dos *yeomen* era de fato o único modo de se formar cidadãos virtuosos, capazes de autogoverno. Hoje, ao contrário, os debates são conduzidos em termos de autonomia, liberdade de escolha e neutralidade estatal e a filosofia pública do liberalismo está por trás dos argumentos de ambos os polos do espectro político, como se não houvesse outra linguagem em que pudessem ser expressos.

6.2.2. Objeções ao republicanismo abordadas por Sandel.

Qualquer tentativa de revitalizar a tradição cívica da liberdade deve confrontar duas objeções: a primeira, é de que é infactível; a segunda, de que é indesejável.

Da *polis* aristotélica ao ideal agrário de Thomas Jefferson, estamos sempre lidando com pequenas comunidades, em geral autossuficientes, autônomas o bastante para oferecer a seus membros condições de vida que possibilitem o tempo livre, a educação e um modo de vida comum necessários para engajar o interesse pelo bem comum. Tais condições não podem mais ser atendidas nas sociedades modernas, de altíssima complexidade e multiculturalidade, largamente dependentes de uma economia globalizada, que não leva em conta sequer a soberania de grandes Estados, tanto menos de comunidades mais locais. Na verdade, esta objeção vai além: afirma que durante toda a história moderna, o discurso republicano sempre foi nostálgico, desejando um modo de vida que, já no seu tempo, parecia impossível. Assim, Jefferson defendia os *yeomen* quando era evidente que o processo de urbanização e o desenvolvimento das manufaturas

era irreversível. “Assim também se deu com a república artesã dos dias de Jackson, com os apóstolos do trabalho livre no tempo de Lincoln, os cidadãos-produtores dos Knights of Labor, e os donos de lojas e farmácias que Brandeis defendia contra a maldição da grandeza.”. Em todos esses casos, continuaria a objeção, segundo Sandel, “os ideais republicanos encontravam sua expressão no último momento, tarde demais para oferecer alternativas factíveis, apenas em tempo de oferecer uma elegia para uma causa perdida.” (1996, pp. 317-18).

A segunda objeção afirma que o triunfo do liberalismo não é motivo de lamentação. Por trás dessa objeção estariam duas preocupações quanto à política republicana. A primeira é de que ela é exclusivista; a segunda, é que ela é coerciva (1996, p. 318). São objeções fáceis de entender. Se o autogoverno exige uma capacidade de deliberação, de pensar no bem comum, e da posse de certas virtudes ou excelências, então resta claro que a participação política não pode ser conferida a todos os indivíduos, indiscriminadamente. Isso nunca foi um motivo de vexame para a tradição republicana, desde os tempos de Aristóteles – que excluía mulheres, escravos e estrangeiros residentes da cidadania -, até os americanos do século XIX, que defendiam critérios censitários para a capacidade de votar e ser eleito.

Sandel responde a essa primeira preocupação simplesmente remetendo o leitor à vertente democrática do republicanismo cívico que se desenvolveu durante o Iluminismo, afirmando que as excelências para a cidadania não são fixadas por natureza e que cidadãos são feitos, construídos, com a ajuda de um projeto formativo e de instituições públicas desenhadas para esse fim.

Todavia, quando o republicanismo se torna democrático, outro desafio se apresenta. Uma coisa é arquitetar um projeto formativo em uma pequena *polis* na qual a cidadania só foi atribuída a indivíduos inclinados para a vida pública. Outra, bem diferente, é fazê-lo em um povo vasto e diversificado, sem que se possa presumir a existência de laços comunais e essa inclinação para os assuntos da cidadania. Isso exige “uma forma mais extenuante de *soulcraft*” (1996, p. 319).

Os perigos de uma “engenharia da alma” se tornam evidentes, segundo Sandel, em algumas passagens de Rousseau, como aquela em que se atribui ao legislador fundador a tarefa de “mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo ... em uma parte de um todo maior de onde esse indivíduo recebe, num sentido, sua vida e seu ser”

(citado por SANDEL, 1996, p. 319). Sandel reconhece que o fantasma da coercitividade assombra parte da tradição republicana, mas entende que a engenharia da alma necessária para se formar bons cidadãos pode ser feita por meios mais sutis e não violadores da liberdade individual, por uma "complexa mistura de persuasão e habituação, aquilo que Tocqueville chamou de 'a ação vagarosa e silenciosa da sociedade sobre si mesma'." (1996, p. 320).

Sandel conclui dizendo que a tradição republicana não é necessariamente exclusivista ou coercitiva, podendo ser acomodada com as demandas democráticas das sociedades modernas. Mas as preocupações por detrás das objeções analisadas possuem algo de verdadeiro, segundo o autor. Permitir que a comunidade política tenha um papel na formação do caráter de seus cidadãos é abrir espaço para a possibilidade de que "más comunidades formem maus caráteres". Isto porque a política republicana é "arriscada", "uma política sem garantias" (1996, p. 321). Mas este seria o preço a ser pago para se devolver às pessoas o sentido de empoderamento político, a noção de que são governadas por forças que estão em seu controle. Esse preço poderia ser evitado se a opção liberal de um Estado neutro fosse possível. Mas aqui Sandel retoma toda a discussão de *LLJ*, afirmando ser impossível a existência do sujeito moral que essa teoria política exige. Além disso, a neutralidade estatal obriga que separemos nossas identidades em pública e privada, mas Sandel questiona "por que insistir em separar nossa identidade como cidadãos de nossa identidade como pessoas de forma mais ampla? Por que a deliberação política não deveria refletir nosso melhor entendimento acerca dos fins humanos mais elevados? Argumentos sobre a justiça e os direitos não são inevitavelmente feitos sobre concepções particulares da boa vida, quer admitamos ou não?" (1996, p. 322).

Repetindo o argumento de que os defeitos da filosofia adotada se refletem na prática que ela inspira, Sandel analisa o "descontentamento" que aflige os americanos hoje, afirmando que existe uma "ânsia por uma vida pública de significado mais amplo" (1996, p. 322). Quando essa "ânsia" por uma vida pública mais significativa não é canalizada por uma agenda de questões públicas relevantes, que engajem as dimensões morais sem as quais se tornam irreconhecíveis, a atenção se volta para os "vícios privados dos agentes públicos". É assim que o discurso político acaba se contaminando com preocupações fúteis sobre a vida particular de celebridades, em busca de escândalos e notícias sensacionalistas que deem vida aos tabloides, *talk shows*, e mesmo à mídia *mainstream*. Sandel não culpa inteiramente o liberalismo por essas "tendências". "Mas

sua visão do discurso político seria muito parca para conter as energias morais da vida democrática. Ela cria um vazio moral que abre caminho para a intolerância e outros moralismos desorientados.” (1996, p. 323).

Esse discurso político “desnudado”, desprovido de ressonância moral, é, no diagnóstico de Sandel, um dos sintomas da filosofia pública da república procedimental. O outro sintoma é o senso de perda de domínio, ou de autogoverno. Para ele, o triunfo da concepção voluntarista de liberdade criou uma autoimagem de nós mesmos que é diuturnamente desmentida pela organização social moderna e pela vida econômica predominante. “Mesmo que nós pensemos e ajamos como seres independentes e que escolhem livremente, nós confrontamos um mundo governado por estruturas impessoais de poder que desafiam nosso entendimento e controle.”. A concepção voluntarista de liberdade, afirma Sandel, “nos deixa mal equipados para enfrentar essa condição.” (1996, p. 323). E conclui: “A república procedimental, no fim, é incapaz de assegurar a liberdade que ela promete porque é incapaz de inspirar o engajamento moral e cívico que o autogoverno requer.” (1996, p. 323).

Um exemplo da diferença de se adotar um discurso político liberal em oposição a um discurso político “*civic-minded*” ou orientado para o civismo, afirma Sandel, pode ser buscado no debate no fim do século XX sobre o fracasso do Estado de bem-estar social. Desde uma perspectiva liberal, uma das maneiras de conduzir o debate era em termos de injustiça na coerção estatal ao cobrar impostos elevados de quem trabalha e repassar o dinheiro para quem não contribui, ou em termos de *fairness* na alocação de recursos básicos que permitam afirmar uma igualdade de oportunidades (temos aqui, rudimentarmente, as duas vertentes do libertarianismo e do liberalismo igualitário). O mesmo debate seria conduzido, pela inspiração republicana, em termos de aumento da dependência econômica dos indivíduos que são acolhidos pelos programas welfaristas, de um lado, e os reflexos dessas políticas para o esgarçamento da solidariedade que une os cidadãos entre si, de outro. Sempre pensando em termos de fortalecimento da comunidade e de cultivo de virtudes cívicas.

Aliás, o tema da desigualdade econômica é caro à tradição republicana desde os tempos de Aristóteles. Seus autores sempre enfatizaram os efeitos deletérios dos excessos – tanto de riqueza quanto de pobreza – sobre o caráter do cidadão e o bem-estar da comunidade política. Hoje, afirma Sandel, o debate em torno da desigualdade

econômica é realizado pensando-se nela como um problema de justiça. Mas, para o republicanismo cívico, o problema vai além. Com os ricos se fechando em seus condomínios privados, colocando seus filhos em escolas particulares, e frequentando apenas clubes, playgrounds e ambientes exclusivos, perde-se o sentimento de solidariedade, de pertencer a um mesmo empreendimento social, necessário para se promover o bem comum de toda a sociedade fora dos muros. Uma política atenta aos aspectos cívicos necessários para a liberdade, ao contrário, "tentaria restringir a esfera de vida em que o dinheiro importa e apoiar os espaços públicos que reúnem as pessoas em experiências comuns e formam os hábitos da cidadania". Tal política, continua Sandel, se preocuparia menos com a distribuição da riqueza em si, "e mais com a reconstrução, preservação e fortalecimento da comunidade, instituições em que a renda seja irrelevante, com a prevenção de sua corrupção pelas forças do mercado" (1996, pp. 332-333). Tais instituições, por não terem qualquer relação na sua organização e funcionamento com a renda de seus frequentadores, seriam lugares em que todas as classes sociais se misturariam. Sandel está pensando em lugares como escolas públicas de alta qualidade, bibliotecas, parques, centros comunitários, transporte público e serviço nacional.

É verdade que os liberais igualitários também poderiam propor políticas públicas que fomentassem e fortalecessem esses espaços. "Mas a ênfase e a justificação seriam diferentes. Um liberalismo mais orientado para o civismo buscaria prestar serviços comunais menos pelo bem da justiça distributiva do que por afirmar o pertencimento e formar a identidade cívica de ricos e pobres igualmente" (1996, p. 333).

É necessário pausar por um momento nesta conclusão de Sandel, pois ela é de importância fundamental para a hipótese deste trabalho. O que Sandel faz, nas últimas páginas de seu livro, é reconhecer que a mesma política pública poderia ser proposta e adotada por republicanos ou liberais. O que mudaria é a "ênfase" em certos aspectos (na justiça, na igualdade de oportunidades, na alocação equitativa de recursos básicos, de um lado, ou no cultivo de virtudes cívicas, no estreitamento dos laços de solidariedade que unem as pessoas, no fortalecimento do sentimento de pertencimento a um mesmo empreendimento comum, de outro) e a justificação oferecida para cada política.

Falar em "ênfase" é falar em aspectos que são destacados por um ponto de vista mais do que por outro, mas que estão presentes nas duas abordagens. É claro que

uma mesma política pública poderia ser o resultado prático de duas teorias políticas absolutamente diversas[76]. Talvez seja isso o que Sandel quer dizer com "justificação" diferente. O que justifica uma política pública? Pensemos em uma política cuja única justificação seja melhorar o caráter dos cidadãos. Não há direitos fundamentais em jogo, isto é, tal política não será implementada via coerção estatal, mas por uma série de incentivos ou campanhas publicitárias que favoreçam um estilo de vida em detrimento de outro. De que maneira um liberal poderia se opor? Segundo Sandel, a lógica da república procedimental é que o Estado seja neutro com relação a concepções de boa vida. Ele jamais poderia justificar suas ações com o argumento de que elas promoveriam um certo traço de caráter em prejuízo a outro. Isso seria impor uma visão de certo e errado, uma teoria moral e ética, aos cidadãos, o que foge ao escopo e limites do Estado de direito liberal.

De fato, a leitura de vários textos liberais e a prática política liberal ao longo das últimas décadas pode estimular a convicção de que a neutralidade do Estado deva ser absoluta, não podendo haver nenhum empreendimento público visando a temas que são caros à tradição republicana. Nem mesmo o fomento da participação política, da vida ativa pública, poderia ser realizado por um Estado liberal, pois isso ainda seria afirmar nas entrelinhas que uma vida ativa é mais valiosa do que uma vida alienada

---

[76] Em *Liberalism and its critics* (1984, p. 6), Sandel explora esse argumento da seguinte forma: "What is at stake for politics in the debate between unencumbered selves and situated ones? What are the practical differences between a politics of rights and a politics of the common good? On some issues, the two theories may produce different arguments for similar policies. For example, the civil rights movement of the 1960s might be justified by liberals in the name of human dignity and respect for persons, and by communitarians in the name of recognizing the full membership of fellow citizens wrongly excluded from the common life of the nation. And where liberals might support public education in hopes of equipping students to become autonomous individuals, capable of choosing their own ends and pursuing them effectively, communitarians might support public education in hopes of equipping students to become good citizens, capable of contributing meaningfully to public deliberations and pursuits. On other issues, the two ethics might lead to different policies. Communitarians would be more likely than liberals to allow a town to ban pornographic bookstores, on the grounds that pornography offends its way of life and the values that sustain it. But a politics of civic virtue does not always part company with liberalism in favor of conservative policies. For example, communitarians would be more willing than some rights-oriented liberals to see states enact laws regulating plant closing, to protect their communities from the disruptive effects of capital mobility and sudden industrial change. More generally, where the liberal regards the expansion of individual rights and entitlements as unqualified moral and political progress, the communitarian is troubled by the tendency of liberal programmes to displace politics from smaller forms of association to more comprehensive ones. Where libertarian liberals defend the private economy and egalitarian liberals defend the welfare state, communitarians worry about the concentration of power in both the corporate economy and the bureaucratic state, and the erosion of those intermediate forms of community that have at times sustained a more vital public life."

politicamente. Seria utilizar a máquina coercitiva do Estado para impor uma filosofia controversa em uma sociedade altamente plural e diversificada.

Mas, como já foi analisado no capítulo próprio sobre o alcance da neutralidade liberal, existe uma diferença fundamental entre direitos e políticas públicas. A preocupação primordial das teorias liberais contemporâneas mais influentes é, sem sombra de dúvida, a proteção dos direitos individuais. Este é o limite da atuação estatal. O que não quer dizer que não possa haver políticas públicas que, não invadindo o espaço protegido das liberdades individuais, não possa promover certos valores ou virtudes socialmente relevantes, através dos mecanismos democráticos. O Estado liberal não atua em um vácuo moral.

Por outro lado, um Estado orientado por uma visão política republicana teria que, hoje, prestar contas quanto ao seu posicionamento em relação a esses mesmos direitos e garantias individuais. Enfatizar a necessidade de se promover o bem comum e de cultivar hábitos que formam bons cidadãos pode parecer radicalmente diferente das propostas comumente apresentadas do lado liberal do espectro teórico político, mas o que diria um republicano se tal política violasse diretamente um direito individual? Que tipo de alteração constitucional estaríamos adotando, em termos de direitos fundamentais, se adotássemos o republicanismo cívico nos dias atuais? Se é verdade que a justiça é uma virtude corretiva, apenas invocada onde virtudes mais nobres não se fizeram presentes, é também verdade que a modernidade é incapaz de pensar a si mesma sem esse poderoso freio às possibilidades de atuação do Estado.

Esse é o sentido de diversas críticas formulados ao projeto teórico de Sandel, sobretudo nos ensaios publicados em *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, de 1998. São críticas das mais diversas, formuladas de praticamente todos os pontos do espectro teórico político, desde liberais como Jeremy Waldron, Richard Rorty e Will Kymlicka até conservadores como Thomas Pangle, passando por comunitaristas como Michael Walzer, Charles Taylor e Amitai Etzioni. Creio que elas ofereçam uma excelente amostragem dos pontos mais complicados da obra de Sandel. Compreender o alcance dessas críticas, bem como a suficiência ou não da resposta apresentada por Sandel a elas, será de grande valia para se formular uma ideia mais rica e bem sustentada quanto aos limites de sua proposta teórica.

6.3. Discussão crítica de *Democracy's Discontent.*

Para os propósitos deste estudo, não são de especial relevância os debates entre Sandel e teóricos que questionam seu empreendimento dentro das preocupações da história das ideias. De fato, as críticas mais significativas podem ser agrupadas em duas grandes categorias, que abordarei distintamente. A primeira enfrenta a vagueza das aspirações republicanas no projeto de Sandel. Afinal, quais são as virtudes que ele pretende ver cultivadas? Qual o conteúdo de um apelo republicano aos valores da comunidade? Em outras palavras, qual é o projeto político que Sandel quer opor ao liberalismo igualitário? O segundo eixo de críticas que me interessa particularmente questiona a própria interpretação historiográfica de Sandel de que o liberalismo igualitário seja a filosofia pública dominante desde meados do século XX. Vejamos cada um desses grupos ao seu turno.

6.3.1. Que comunidade? Quais virtudes?

Thomas Pangle é talvez o mais contundente interlocutor de Sandel neste campo de debate. Sendo ele mesmo um assumido conservador de viés aristotélico e conhecido especialista na tradição republicana clássica[77], Pangle nota que Sandel construiu grande parte de seu projeto anti-liberal sobre a crítica da concepção de pessoa – o sujeito desenraizado – do liberalismo, mas deixou de abordar minimamente qual a concepção de pessoa que a sua versão de republicanismo pretende adotar. Se o republicanismo irá fazer frente a uma concepção equivocada e irrealizável de sujeito moral, o que irá colocar no lugar? Segundo Pangle, é impossível construir essa concepção rival sem uma clara descrição das virtudes e dos traços de caráter que esse sujeito deverá possuir ou se esforçar para possuir, coerentemente com o *outlook* republicano, para que o apelo à tradição republicana não seja apenas "uma vaga fonte de retórica crítica e encorajadora" (1998, pp. 21-22).

É possível encontrar, na narrativa de Sandel, a menção elogiosa a um sem número de virtudes, mas muitas são inconciliáveis – humildade e amor à glória, por exemplo, apenas para citar um dos muitos conflitos possíveis. Sem contar que muitas

---

[77] Seus trabalhos mais relevantes nessa área são *The Spirit of Modern Republicanism: The moral vision of the American Founders and the philosophy of Locke"* (Chicago University Press, 1988), *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age* (John Hopkins University Press, 1993), além de suas traduções de Platão e Aristóteles.

virtudes exaltadas por suas fontes seriam vistas como anacrônicas e profundamente contrárias ao constitucionalismo contemporâneo – talvez a "virilidade" ou a "masculinidade", em oposição a um total desprezo aos traços "femininos" e, por conseguinte, débeis, seja um caso eloquente. Como bem aponta Pangle:

> "Na mesma página nos é dada uma citação de uma grande autoridade (John Adams) celebrando a 'paixão pelo poder' como uma virtude cívica proeminente e, então, sete linhas abaixo, Professor Sandel nos diz que os Fundadores viam o poder como uma 'força corruptora". Então qual é o certo? Ou não está aqui indicado um dilema genuíno, convidando a uma profunda reflexão?" (1998, p. 26).

Mas o que mais incomoda Pangle não são as incompatibilidades ou anacronismos, mas as lacunas dessa lista de virtudes citadas por Sandel. A ausência de referências à justiça como uma virtude em especial é preocupante:

> "E a justiça? Ou podemos deixá-la à mercê da presunção de que todos sabem o que a justiça é ou exige? (...) É possível voltar-se com seriedade para a vertente cívico-republicana de nossa tradição em filosofia pública sem confrontar o fato de que o republicanismo clássico possui uma concepção de justiça que desafia severamente, em importantes aspectos, a concepção procedimental atual?" (1998, p. 24).

É claro que existe menção à justiça em *Democracy's Discontent*, mas invariavelmente veremos que ela está associada à filosofia moral deficiente do "liberalismo procedimental". Como vimos, para Sandel, essa filosofia enfatiza a justiça distributiva, entendida em termos de redistribuição igualitária de recursos básicos. A tradição republicana clássica, continua a crítica de Pangle, possui uma concepção radicalmente diferente de justiça, segundo a qual a justiça distributiva consiste na correta atribuição de honra e desonra, de mérito e demérito. "Essa concepção de justiça é, com certeza, 'aristocrática': pois não está a tradição democrática cívico-republicana imbuída de um poderoso componente aristocrático?" (1998, p. 24)[78].

---

[78] Thomas Pangle faz uso, nesse momento, da análise aristotélica do livro cinco de Ética a Nicômaco, segundo a qual a igualdade estrita ou aritmética caracteriza a justiça comutativa, que é a justiça que prevalece "nos tribunais e mercados", onde cada parte ou negociador é concebida como possuindo pedidos ou demandas iguais, ao contrário da justiça distributiva, considerada como uma forma mais elevada de equidade, pois leva em conta não uma simples igualdade entre pessoas, mas uma igualdade de valor entre o que é distribuído para cada pessoa e o mérito ou merecimento dela.

Como exemplo, Pangle cita as propostas educacionais de Thomas Jefferson – um dos heróis republicanos de Sandel -, que se tornaram bastante influentes em seu tempo, e que explicitamente queriam garantir que "as pessoas a quem a natureza dotou de gênio e virtude possam receber e serem capazes de guardar o depósito sagrado dos direitos e liberdades de seus concidadãos...". Em outro momento, Jefferson fala dessas pessoas como sendo uma "aristocracia natural": "Considero a aristocracia natural como o mais precioso dom da natureza para a instrução, encargos e governo da sociedade..." e continua: "Não poderíamos inclusive dizer que a melhor forma de governo é a que garante de maneira mais eficiente uma seleção pura desses *aristoi* naturais nos cargos do governo?" (citado por PANGLE, 1998, p. 25).

Segundo Pangle, Sandel reconhece, em alguns trechos, esse elemento fortemente aristocrático do republicanismo clássico, mas em nenhum momento afirma de que modo a democracia e a igualdade serão conciliados se o republicanismo for revivido. "Tudo o que encontramos são expressões fastidiosas de desconforto por tais posições fora de moda" (*idem*). Mas, continua Pangle, não é possível apelar para um republicanismo jeffersoniano e esconder com vergonha essa pedra angular do autêntico pensamento de Jefferson: "Não é um pouco como Callias dando uma festa em honra à filosofia e pedindo a Sócrates que não causasse uma cena questionando a todos sobre a justiça? (*idem*).

Sandel se defende desses alegados defeitos de suas fontes afirmando que todas as citações encontradas no seu livro têm o escopo de mostrar de que modo a tradição republicana estava presente em todo o discurso político americano, sendo a filosofia pública dominante durante um longo período da experiência americana, antes de ser eclipsada pela ascensão do liberalismo procedimental. Isso quer dizer que todo o espectro político se alimentava desse mesmo vocabulário, dessa mesma linguagem, de uma mesma forma de pensar e articular os argumentos no debate político, ainda que em lados opostos da disputa[79]. E que o mesmo se dá com o liberalismo hoje, que apresenta sua vertente conservadora, com o libertarianismo, e sua vertente de esquerda ou progressista, no liberalismo igualitário.

[79] Clifford Orwin afirma que a tentativa de Sandel de recrutar todos os possíveis aliados, Jefferson e Hubert Humphrey, Federalistas e Antifederalistas, Jacksonianos e Whigs, fez de sua noção de republicanismo "a grande tenda da tradição política americana" (1998, p. 86).

Não acredito que essa defesa possa se sustentar. Sandel não está na posição de um historiador imparcial e objetivo. Sua narrativa do papel da tradição republicana nos Estados Unidos não tem o objetivo apenas de informar o leitor acerca de algo que aconteceu no passado. Ele explicitamente entende que essa tradição é superior ao liberalismo que a derrocou e que deve ser ressuscitada pela filosofia moral e política nos dias de hoje, como uma forte alternativa "comunitarista", como vimos, ao atomismo individualista do liberalismo dominante. Se é assim, então a crítica de Pangle de que Sandel deveria ter definido com clareza qual a concepção de pessoa republicana que irá fazer frente ao mal concebido sujeito desenraizado está correta e é das mais urgentes. Com a mesma agudeza com que Sandel retratou o sujeito liberal como uma criatura psicologicamente sem raízes, circulando em rebanho, com os olhos vidrados, em uma espécie de shopping center eterno, então temos o direito de esperar de sua análise a mesma agudeza para retratar o sujeito republicano virtuoso que o substituirá. Será ele humilde ou sedento de poder e glória? Defenderá ele a igualdade entre todos os seres humanos ou aceitará que todos são iguais, mas uns são mais iguais do que outros? De fato, o que encontramos no livro é um apelo retórico aos tempos áureos da política republicana, sem um roteiro minimamente visível de como essa política seria reintroduzida nos padrões morais e éticos contemporâneos. Não vejo como os conflitos entre as virtudes evocadas pelas fontes de Sandel poderiam ser dirimidos sem os limites da justiça, como já vimos nas discussões anteriores. Concordo com Pangle quando conclui:

> "(...) Deve-se legitimamente perguntar se uma adesão intransigente ao sujeito desenraizado não daria aos indivíduos uma integridade pessoal mais sólida, uma maior força de vontade e senso de responsabilidade, e uma capacidade mais vigorosa de valorizar e sustentar pelo menos um mínimo de autogoverno. Pode-se e deve-se perguntar se, em nossa era, não será o intransigente sujeito desenraizado, com sua afirmação orgulhosa dos direitos pessoais e as virtudes atenuadas que derivam de tal independência orgulhosa, que não está mais próximo do ideal republicano clássico." (1998, pp. 27-28).

Outro importante interlocutor de Sandel é Philip Pettit, um dos mais conhecidos teóricos do republicanismo cívico atualmente[80]. Pettit conclui sua análise crítica afirmando que o projeto republicano de Sandel é "preocupantemente

[80] Seus trabalhos mais importantes são *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford University Press, 2000), *On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge University Press, 2012) e *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (WW Norton, 2014).

indeterminado quanto à natureza exata dos ideais republicanos que a América perdeu, quanto ao que esses ideais exigiriam de nós enquanto cidadãos, e quanto a aonde eles conduziriam a política governamental." (1998, p. 40). Assim como Pangle, Pettit também reclama que o livro traz muitas citações e fontes, mas deixa o leitor sem uma visão clara das implicações que esses ideais poderiam ter na filosofia política hoje. Em particular, Pettit afirma que um relato como o que Sandel pretende oferecer precisa ser claro quanto a três questões cruciais: "primeiro, a natureza dos ideais republicanos que exigem a virtude cívica; segundo, a natureza da virtude que eles exigem; e terceiro, a natureza das instituições e programas através dos quais essa virtude será encorajada e esses ideais serão promovidos." (1998, p. 45).

Segundo Pettit, podemos extrair do livro que, para Sandel, o ideal mais importante é a liberdade republicana, compreendida em termos de uma versão "forte" ou não-instrumental de liberdade enquanto autogoverno. Nesse sentido, a liberdade exige que o governo não tome as preferências dos cidadãos sem questionamentos e cuide de satisfazê-las, mas que busque cultivar nos cidadãos as qualidades de caráter essenciais para o bem comum de um governo. "Na medida em que certas disposições, vínculos e compromissos são essenciais para a realização do autogoverno, a política republicana considera o caráter moral como uma preocupação pública, e não privada." (1998, p. 46). Coerentemente, as qualidades de caráter que devem ser cultivadas são precisamente aquelas necessárias para permitir que as pessoas deliberem sobre o bem comum e decidam de acordo, o que inclui "um conhecimento dos assuntos públicos, como também um sentimento de pertencimento, uma preocupação com o todo, um vínculo moral com a comunidade" (SANDEL, 1996, p. 33). Esse é o máximo de resolução que iremos encontrar – aparte as citações de autores da tradição republicana que a sustentam – em Sandel quanto à natureza dos ideais e das virtudes cívicas republicanas, segundo Pettit. Por fim, quanto às instituições que os promoverão, tudo o que sabemos – continua a crítica de Pettit – é que elas não poderão excluir "o não-convencional, o não-masculino e o desprovido de propriedade, como nas repúblicas pré-modernas" (PETTIT, 1998, p. 46). Também não poderão ser homogeneizantes, uma vez que "o herói republicano de Sandel é Tocqueville, não Rousseau" (*idem*)[81].

[81] Nas palavras de Sandel: "Ao contrário da visão unitária de Rousseau, a política republicana descrita por Tocqueville é mais alvoroçada do que consensual. Ela não menospreza a diferença. Ao invés de colapsar o espaço entre as pessoas, ela preenche esse espaço com instituições públicas que reúnem as pessoas em suas

Para Pettit, o maior problema dessa falta de clareza e determinação no relato de Sandel é que ele não consegue explicar de que modo a ideia de liberdade como autogoverno deverá ser implementada em uma sociedade tão grande e complexa como a dos Estados Unidos, como também não diz nada sobre como o autogoverno será calibrado para evitar aquilo que Jefferson mesmo já descrevia como a "tirania da maioria":

> "Quando ele afirma que a liberdade republicana e o autogoverno requerem a virtude cívica dos cidadãos, ele se mantém cuidadosamente descomprometido com relação a qual o conteúdo dessa virtude; ele nos indica, vagamente, as qualidades essenciais para os participantes no autogoverno. E essa preocupante indeterminação acerca da liberdade republicana e da virtude republicana se transfere a uma vagueza despojada similar no que se refere às instituições e programas que tal virtude e tal liberdade irão sustentar ou, quando são fornecidos exemplos, sobre por que elas irão sustentá-los." (PETTIT, 1998, p. 47).

Pettit conclui sua análise propondo uma reformulação do republicanismo de Sandel, apresentando, em breves linhas, sua própria proposta de republicanismo instrumental e a ideia de liberdade como não-dominação, com a qual os estudiosos do republicanismo cívico hoje estão bem familiarizados[82].

Em suma, é possível identificar duas vertentes distintas no *revival* do republicanismo cívico, as quais ficaram conhecidas como "neorromama" e "neo-ateniense"[83]. A primeira, associada a autores como Quentin Skinner, Philip Pettit, John Maynor e Maurizio Viroli[84], busca na antiga república romana o arcabouço conceitual para repensar a liberdade em termos de não-dominação e adota uma visão instrumental

---

várias capacidades, que tanto separam quanto as associam. Tais instituições incluem as pequenas cidades, escolas, religiões, e ocupações que promovem a virtude, as quais formam o "caráter mental" e os "hábitos do coração" que uma república democrática requer." (1998, pp. 320-21).

[82] Pettit defende uma versão mais "modesta", em suas próprias palavras, de republicanismo, "um republicanismo distintamente neorromano, ciceroniano em aspiração, ao invés de aristotélico" (PETTIT, 1998, p. 49), que concebe a liberdade como "não-dominação", ou não estar sob a vontade arbitrária de outrem. A liberdade republicana, nesse sentido, é a condição de que gozam os cidadãos vivendo em um regime constitucional que impede a dominação através de mecanismos e instituições que limitam e dispersam o poder. A participação política e a virtude cívica são importantes, nesse modelo, mas não intrinsicamente, isto é, não são entendidas como condições essenciais para o florescimento humano. Elas apenas são importantes na medida em que sejam necessárias para a existência e manutenção de certas instituições – como o Estado de Direito – que previnem o exercício arbitrário do poder.

[83] Ver o didático artigo do Professor Ricardo Silva, da UFSC, *Visões da Liberdade: Republicanismo e Liberalismo no Debate Teórico Contemporâneo*, in *Lua Nova*, 94, 2015.

[84] Ver, entre outros: Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (1997); Philip Pettit, *Republicanism*, (1997); John Maynor, *Republicanism in the Modern World* (2003); Maurizio Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics* (1990). 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).

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. É importante notar que, em uma dicotomia berliniana[85] entre liberdade positiva e negativa, a concepção neorromana se aproxima muito mais desta última, embora com qualificações importantes em relação às concepções liberais.

A vertente neo-ateniense, por sua vez, procura recuperar insights de uma tradição 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, Hans Baron, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor[86].

Em *Democracy's Discontent*, Sandel distingue essas duas visões, mas parece associar a vertente neorromana muito mais a uma concepção liberal de liberdade, a qual ele rejeita. Vale a pena citar, literalmente, os contornos que Sandel confere ao republicanismo que ele endossa:

> "É central à teoria republicana a ideia de que a liberdade depende da participação no autogoverno. Essa ideia, por si só, não é inconsistente com a liberdade liberal. Participar da política pode ser uma dentre as muitas formas pelas quais as pessoas escolhem buscar seus fins. De acordo com a teoria política republicana, no entanto, participar no autogoverno envolve algo a mais. Significa deliberar com concidadãos sobre o bem comum e ajudar a delinear os destinos da comunidade política. Mas deliberar sobre o bem comum exige mais do que a capacidade de escolher seus próprios fins e respeitar os direitos dos outros de fazer o mesmo. Requer um conhecimento dos assuntos públicos bem como um senso de pertencimento, uma preocupação com o todo, um vínculo moral com a comunidade cujos destinos estão em jogo. Participar no autogoverno requer, portanto, que os cidadãos possuam, ou venham a adquirir, certas qualidades de caráter, ou virtudes cívicas. Mas isto significa que a política republicana não

[85] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Henry Hardy (ed.), *Isaiah Berlin: Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 166 e ss.

[86] Há controvérsias, na historiografia das ideias, quanto à classificação desses autores como republicanos. Embora todos esses reivindiquem 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 entendido, sem problematizações, como republicanos.

> pode ser neutra com relação aos valores e fins que seus cidadãos esposam. A concepção republicana de liberdade, diferentemente da concepção liberal, requer um projeto formativo, uma política que cultive nos cidadãos as qualidades do caráter exigidas pelo autogoverno." (1996, pp. 5-6).

Sandel defende a versão ateniense de republicanismo por acreditar que a ideia de que a participação política e a virtude cívica sejam importantes apenas como meios para se garantir um regime que nos permitirá gozar de liberdade para perseguir nossos fins privados muito provavelmente não será estável: "A menos que os cidadãos tenham razões para acreditar que participar do autogoverno é intrinsicamente importante, sua disposição para sacrificar o interesse individual em prol do bem comum pode ser erodida pelos cálculos instrumentais acerca dos custos e benefícios da participação política." (1998, p. 325).

Para Sandel, sua defesa do valor intrínseco da participação política remonta, como vimos, à Aristóteles, e se baseia em uma certa visão do "florescimento humano": "Participar do governo de uma comunidade política que controla seu próprio destino exige distintas capacidades humanas – de julgamento, deliberação, persuasão e ação – que, de outra maneira, permaneceriam latentes. Não é preciso acreditar que a virtude cívica constitua toda a virtude para enxergá-la como um bem intrínseco, um aspecto essencial do florescimento humano." (SANDEL, 1998, p. 325). Está claro, para Sandel, que outras atividades humanas, como a arte, a filosofia, a religião e a vida familiar, trabalham com outras faculdades nobres e bens intrínsecos. Mas o bem envolvido na prática do autogoverno, segundo ele, é de um tipo diferente, porque não requer apenas o exercício da deliberação e ação política, mas que esse exercício seja feito com um senso de responsabilidade genuíno pelos destinos da coisa pública. Essa condição não pode ser satisfeita em arranjos institucionais que tornem a ação coletiva impotente – isso era um problema apenas para as pequenas minorias sem direito a voto e outros grupos sem poder, segundo Sandel, mas hoje, "na medida em que a economia global priva mesmo as nações mais poderosas de um efetivo controle sobre seus destinos, há razões para se perguntar se o projeto republicano pode ser realizado em nosso tempo" (1998, p. 326).

Quanto à proposta de Pettit de reformular o republicanismo de Sandel, este responde que a não-dominação é, sem dúvida, um objetivo político valioso, mas não pode ser o único objetivo. Além disso, assim como as pessoas discordam sobre o conteúdo da virtude cívica e das qualidades de caráter exigidas pelo autogoverno – que reside na crítica

quanto à indeterminação de seu projeto -, Sandel argumenta que as pessoas também discordam sobre o que conta como dominação "A ameaça primária de dominação vem do "*big government"* ou do "*big business"* e do poder dos interesses especiais? É improvável que uma resposta definitiva para essa questão muito debatida venha, como Pettit esperançosamente sugere, de um "programa sensato de pesquisa" (1998, p. 327). Para Sandel, identificar as fontes de dominação exige um amplo debate público, no qual todas as vozes "descontentes e marginalizadas" devem ser benvindas, pois esse é o espírito "mais alvoroçado do que consensual", essencial à democracia republicana.

Nesse ponto, todavia, devemos perguntar que tipo de argumentos morais Sandel está convidando para a esfera pública? E o que ele está chamando de esfera pública? Aqui percebemos novamente uma confusão entre o público e o político, como se tudo o que saísse da esfera privada resvalasse automaticamente para a esfera do governo. Afinal, uma coisa é defender que as pessoas deveriam falar mais abertamente de suas convicções morais e religiosas, deveriam voltar a discutir as "questões que realmente importam", revigorando a preocupação da sociedade como um todo com relação aos seus destinos e ao bem comum. Outra coisa, bem diferente, é defender que um juiz da Suprema Corte possa fundamentar seu voto em um versículo da Bíblia ou em suas convicções éticas, ainda quando em confronto com a letra da lei. E, se Sandel está convidando todas as vozes descontentes e marginalizadas, qual o critério que deverá ser utilizado para definir o que conta como um argumento válido e o que não conta? Ou vale tudo?

Clifford Orwin sugere um outro caminho para se analisar criticamente o projeto de Sandel. Sua preocupação é com a natureza do que Sandel idealiza como "comunidade", "bem comum" e conceitos correlatos. Apelar para os valores da comunidade e para a necessidade de deliberamos juntos sobre o bem comum (parte essencial da ideia de liberdade como autogoverno) não informa absolutamente nada sobre o conteúdo desses valores e desse bem comum: "Comunidade (ainda que a chamemos de 'republicanismo') não pode servir como um princípio moral; ao contrário, são nossos princípios morais que devem fornecer a base para nossa comunidade" (ORWIN, 1998, p. 90). Os problemas envolvidos em uma noção "comunitarista" de comunidade já foram explorados em capítulo próprio. Mas ainda permanece relevante, neste momento, a crítica de Orwin de que a narrativa republicana de Sandel acabou sendo mais "anti-Harziana" do que os próprios historiadores responsáveis pelo *revival* republicano. A ideia era

questionar a onipresença sem concorrência do liberalismo lockeano na época da fundação dos Estados Unidos. O que os estudos historiográficos pretendiam mostrar é que o liberalismo competia com a tradição republicana, e não que o liberalismo não fez parte do ideário políticos dos *founding fathers*: "Se Sandel nos faz o favor de nos lembrar de que a América era originalmente republicana tanto quanto liberal, nós podemos devolver-lhe o favor lembrando-o de que ela sempre foi liberal tanto quanto republicana... Todos fomos criados como membros de uma comunidade liberal" (ORWIN, 1998, p. 90). Assim, negar o componente individualista da tradição política americana seria, paradoxalmente, uma prova de "desenraizamento"." (*idem*)[87].

Finalizando esse tópico, quero ainda retomar uma questão que já foi discutida anteriormente, mas que adquire novos contornos diante dos argumentos "republicanos" de Sandel. Como vimos, sua solução para o "descontentamento da democracia" reside no revigoramento de uma ideia de liberdade como autogoverno, o que importa no abandono da "deontologia" liberal em prol de uma "teleologia" aristotélica. É aqui que encontramos repetidas vezes o apelo a uma "política do bem comum", em oposição a uma "política da neutralidade" liberal. Mas, como bem aponta Kymlicka e como já analisamos em capítulo próprio, esse contraste entre uma política do bem comum e uma política da neutralidade é bastante enganador: "Existe também um 'bem comum' na política liberal, uma vez que as políticas de um Estado liberal buscam promover os interesses dos membros da comunidade." E conclui: "Afirmar a neutralidade estatal, portanto, não é rejeitar a ideia de um bem comum, mas oferecer uma interpretação dela." (KYMLICKA, 2002, p. 220).

É claro que o bem comum que Sandel tem em mente é muito diferente do bem comum liberal referido por Kymlicka. Em uma sociedade "republicana" (alguns diriam "comunitarista"), o bem comum representa uma concepção da boa vida segundo a qual as preferências das pessoas serão avaliadas. Para Sandel, o liberalismo, ao contrário, toma as preferências das pessoas acriticamente e o governo tem o objetivo "neutro" de satisfazer a maior parte delas, respeitados os limites da justiça.

---

[87] Na resposta a essa crítica de Orwin, Sandel reconhece: "Percepções republicanas sobre a cidadania e a liberdade informaram grande parte da experiência política americana, por vezes se sobrepondo e outras vezes competindo com percepções liberais. Invocar a tradição americana da liberdade é invocar uma disputa, não um consenso. Não obstante, a prática do liberalismo procedimental pode ser vista como exibindo alguns dos defeitos característicos da teoria. A ascensão da república procedimental coincidiu com as crescentes ansiedades acerca da perda do autogoverno e da erosão da comunidade, ansiedades que a agenda política dominante não conseguiu endereçar". (1998, p. 322).

Já tivemos a oportunidade de apreciar em que medida essa é uma leitura equivocada do liberalismo igualitário em geral, e de Rawls, em especial. Para Rawls, o liberalismo adota uma visão da comunidade política na qual seus membros possuem fins comuns não puramente instrumentais (o liberalismo não pode ser apenas um *modus vivendi*). Todavia, esses fins são, basicamente, os de promover instituições justas e de tratar aos outros com equidade - o que já não é pouca coisa em termos de projeto político -, mas não dizem nada sobre religião, sexualidade e outras questões de ética pessoal.

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[88]. Como afirmam Mulhall & Swift:

> "Se é para uma concepção de política cívico-humanista que comunitaristas como Sandel e MacIntyre estão inclinados, então eles estão certos em pensar que Rawls a exclui, mas errados em imaginar que ele o faz por omissão; ao contrário, ele explicitamente rejeita tal concepção forte como uma ameaça aos direitos dos cidadãos em um contexto de pluralismo razoável". (MULHALL & SWIFT, 2003, p. 472).

[88] Em um tópico intitulado "O conceito de Liberdade" (1971, pp. 201ss), Rawls conclui, acerca da dicotomia entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, de Benjamin Constant: "Logo, pode-se querer sustentar, como o fez Constant, que a chamada liberdade dos modernos possui maior valor que a liberdade dos antigos. Enquanto ambos os tipos de liberdade se encontram profundamente enraizados nas aspirações humanas, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, a liberdade da pessoa e as liberdades civis não devem ser sacrificadas pela liberdade política, para a liberdade de participar igualmente nos assuntos políticos".

O bem comum liberal, portanto, está incorporado nos princípios básicos da teoria rawlsiana: 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). Como bem argumenta Dworkin, só faz sentido fomentar a participação das pessoas na política se elas forem tratadas como iguais (DWORKIN, 1983, p. 33).

Thomas Nagel, em um diálogo com Sandel no *New York Review of Books*, oferece uma excelente conclusão para este tópico:

> "O liberalismo pode ser uma convicção minoritária no mundo em geral. Para a maior parte das pessoas, valores são valores, e o poder político deveria ser usado para implementá-los: pra que mais ele existe? Mas o ideal de Sandel de uma república de virtude abrangente abandonaria uma forma de respeito cívico que tem sido de valor inestimável, e ameaçaria uma das bases indispensáveis da estabilidade política em nossa nação livre, tempestuosa e magnificamente diversificada. Para usar uma frase de Jürgen Habermas, o patriotismo constitucional deveria ser suficiente para satisfazer o que Sandel chama de nossa "fome de uma vida pública de significado mais amplo". Uma fome que demanda mais do que isso do Estado irá nos guiar para onde a história mostrou que não queremos ir." (2006a).

6.3.2. Liberalismo igualitário e a filosofia pública dominante.

Segundo Sandel, há duas possíveis formas de se relacionar a teoria e a prática do liberalismo contemporâneo: uma é causal, e sustenta que a teoria liberal influenciou de tal maneira os cidadãos, políticos e autoridades públicas que eles passaram a defender e promover políticas e princípios liberais em detrimento de políticas e princípios republicanos. A outra forma, porém, é interpretativa, e afirma que o liberalismo estabelece os termos do discurso político e descreve certas formas de compreensão (de

autocompreensão, segundo ele) implícitas em nossas práticas políticas e constitucionais (1998, p. 320). A despeito da leitura que alguns comentadores críticos fizeram, Sandel em nenhum momento defendeu a relação causal entre a teoria e a prática liberal:

> "O liberalismo procedimental constitui a filosofia pública reinante no sentido de que ele dá sentido às nossas práticas políticas e constitucionais, tomadas em conjunto; ele descreve as concepções de cidadania e liberdade que informam nossa vida pública. (...) Ao tempo em que o liberalismo procedimental encontrou sua formulação filosófica mais completa na década de 1970, ele já estava profundamente incorporado na vida pública americana. (...). A teoria política do liberalismo procedimental ao mesmo tempo molda e reflete nossa prática política." (*idem*).

Embora não cometa o erro de afirmar que a teoria liberal seria a causa do descontentamento da democracia que Sandel identifica no contexto americano contemporâneo, sua convicção de que o liberalismo "procedimental" seja a teoria política dominante desde meados do século passado é bastante questionável. Para criticá-la, seria preciso um estudo também de história das ideias e de sociologia que foge ao escopo deste trabalho. No entanto, Dworkin resume com muita propriedade essa crítica, pelo que vale a pena a transcrição literal um tanto longa:

> "Se nós entendermos o liberalismo em termos dos dois princípios [liberdade e igualdade] dificilmente podemos dizer, com seriedade, que nós alcançamos o liberalismo. O Estado de bem-estar social neste país poderia admiravelmente ser visto como uma tentativa de distribuição de acordo com um seguro hipotético. (...) Mas se nós o encararmos dessa forma, devemos concordar que ele se encontra dramaticamente sem fundos e piorando a cada dia. Nos Estados Unidos, nós celebramos a generosidade de nossa concepção de liberdade de expressão, mas nossa Suprema Corte compreendeu tão mal do que se trata a liberdade de expressão que ela sustentou que a nossa Constituição exige que se permita às empresas doar somas ilimitadas para as campanhas políticas. Isto está a um passo de corromper nossa democracia de forma irreparável, além de ser uma compreensão extremamente iliberal da liberdade de expressão. Na França – descobri lendo sobre a eleição recente – o odioso *monsieur* Le Pen foi condenado pelo crime de dizer que a ocupação nazista da França não foi desumana. Trata-se de uma visão repulsiva, mas não podemos supor, com alguma fidelidade aos princípios básicos do liberalismo, que isso é uma infração criminal. Deveríamos parar um pouco de falar em exportar o liberalismo e começar a pensar em importar o liberalismo. De onde? Do único lugar possível: da verdade moral universal, atemporal e objetiva, de onde mais?" (DWORKIN, 2012).

6.4. Conclusão.

Benjamin Constant, em 1819 - muito antes, portanto, da ascensão da "república procedimental" de Sandel -, descrevia as condições da modernidade que tornavam o ideal da liberdade republicana, que ele chamava de "liberdade dos antigos", impraticável. Em primeiro lugar, a extensão territorial dos países, em franco contraste com a das repúblicas antigas – e, por que não, também com a das "towns" americanas descritas por Tocqueville -, "diminui muito a importância política que toca, distributivamente, a cada indivíduo. O republicano mais obscuro de Roma e de Esparta era uma autoridade. Não acontece o mesmo com o simples cidadão da Grã-Bretanha ou dos Estados Unidos. Sua influência pessoal é um elemento imperceptível da vontade social que imprime ao governo sua direção." (1985, p. 2). Além disso, segundo Constant, a abolição da escravatura retirou da população livre o enorme tempo ocioso de que dispunham, e que lhes possibilitava a participação política ativa. "Sem a população escrava de Atenas, vinte mil atenienses não teriam podido deliberar cada dia na praça pública." (*idem*). Por fim, a ascensão do comércio como a principal fonte de riqueza das nações (no lugar da guerra), acentuou ainda mais a moderna concepção de liberdade: em primeiro lugar, porque o comércio, diferentemente da guerra, não deixa intervalos de inatividade, exigindo o engajamento diário do empreendedor. E, em segundo lugar, porque a atividade comercial "inspira aos homens um forte amor pela independência individual", necessitando daquela esfera de liberdade longe da possibilidade de interferência arbitrária do Estado (*idem*).

Segundo Constant, ainda, o estudo consistente da realidade das repúblicas antigas nos leva a desconfiar "dessa admiração por certas reminiscências" (1985, p. 5). Isto porque,

> "entre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja, exila, atinge mortalmente seus magistrados ou seus superiores; como sujeito ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de sua posição, despojado de suas honrarias, banido, condenado, pela vontade arbitrária do todo ao qual pertence."

Entre os modernos, ao contrário, "o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida". Constant estava consciente, portanto, da irreversível perda de poder político que era o contraponto inevitável da liberdade dos modernos. Ele sabia que os cidadãos modernos (estamos em 1819!), "absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político." (1985, p. 6).

O que quero argumentar, com essa referência a Benjamin Constant, é que o liberalismo levou muito a sério, em seus argumentos e na construção de sua teoria, esses e outros aspectos da modernidade, como vimos com bastante clareza nos pressupostos teóricos da justiça como equidade de Rawls. Como afirma Jeremy Waldron, "nós podemos não gostar de suas conclusões. Mas temos que considerar de que modo nossas conclusões – ou, no caso, as conclusões de Sandel – se saem diante de suas premissas". (WALDRON, 1998, p. 38). A tarefa de um teórico que deseje ir além de uma simples "admiração por certas reminiscências" deve incluir um argumento que leve em conta as condições modernas da democracia e que se questione, seriamente, se o nosso tempo, de fato, não exige uma concepção de virtude ou de autogoverno diferente. Talvez a virtude do sujeito desenraizado, como sugeriu Thomas Pangle acima, seja a virtude distintiva do nosso tempo. De todo modo, faz-se necessária uma teoria das condições da ação coletiva que leve em conta esses pressupostos.

No fim, Sandel não nos oferece nenhum indicativo do tipo de cidadão que o seu modelo quer fomentar – quais seus traços de caráter, suas virtudes cívicas, etc. – nem que tipo de restrições, se houver alguma, seriam impostas ao seu discurso (o que contaria como um argumento moral ou como critério para que juízes e legisladores possam decidir entre diferentes argumentos morais?). Uma coisa é criticar a "república procedimental". Outra é apresentar a descrição alternativa de uma "república substantiva", o que não encontramos na obra de Sandel. Ele critica, por exemplo, a exigência da razão pública em Rawls, de que as decisões institucionais dotadas de autoridade sejam justificadas com base em razões que possam ser, de maneira geral, aceitas pelos cidadãos como sendo razoáveis. Sandel quer abrir a esfera pública para todas as vozes, sem nenhum imperativo de "tradução". Mas como irá se desenrolar esse processo argumentativo? Sandel afirma que a neutralidade liberal permitiu o casamento homoafetivo, não por conferir a ele a mesma dignidade e honra pública que o casamento

tradicional, mas apenas dando aos gays uma fina camada de tolerância. Mas o que garante que os juízes de uma república substantiva não proibiriam o casamento homoafetivo com base em razões morais ou religiosas? Se essas razões devem ser permitidas, porque revigoram a democracia e engajam os cidadãos na discussão das questões que "realmente importam", como ele pode ter certeza de que as autoridades políticas não serão extremamente retrógradas? Como se daria a interação desse modelo com a ideia de direitos e garantias individuais, que Sandel afirma não querer abolir?

Concordo com Fleming e McClain quando concluem:

> "Em última análise, Sandel fracassa ao apresentar os bens de uma república substantiva. Os poucos bens ou virtudes que ele especifica se acomodam confortavelmente dentro do liberalismo, e a substância liberal que ele deixa de fora (especialmente a autonomia) torna o seu republicanismo problemático e perigoso. (...) O fato de ele não oferecer mais pode ser um indicativo de quão formidável é a tarefa de articular um republicanismo apropriado a um Estado pluralista." (1998, pp. 258-59).

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 comunais. 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 criteriais 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 os 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, consequentemente, 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, pudemos 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 *Wlliam 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.KY. 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 alleorigini 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 Zbigniev 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 Enobling 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*, Cambrige: 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 Republlic,* 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. *Neutralism 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.