

VIDA BOA E BEM COMUM UMA RESENHA A MICHAEL SANDEL

*GOOD AND COMMON LIFE
A REVIEW OF MICHAEL SANDEL*

Luis Fernando Barzotto

Possui doutorado em Direito pela Universidade de São Paulo (1998) e graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1993). Atualmente é Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito - PPGDir./UFRGS com ênfase na área de Filosofia do Direito.
E-mail: luis.barzotto@ufrgs.br

RESUMO: O presente texto é uma resenha de quatro obras de Michael Sandel: *Contra a perfeição*, *O que o dinheiro não compra*, *Justiça* e *A tirania do mérito*. Cada uma das obras será apresentada e avaliada a partir da tematização do pensamento de Sandel como uma recuperação da visão aristotélica de vida boa (ética) e bem comum (política). As questões enfrentadas pelo autor serão contrastadas com os argumentos de seus opositores, liberais, libertários e utilitaristas, de modo a realçar o vigor e a originalidade do seu esforço teórico de pensar os dilemas ético-políticos contemporâneos.

Palavras-chave: Michael Sandel. Aristóteles. Comunitarismo. Justiça.

ABSTRACT: This text is a review of four works by Michael Sandel: *Against Perfection*, *What Money Cannot Buy*, *Justice* and *The Tyranny of Merit*. Each of the works will be presented and evaluated based on the thematization of Sandel's thought as a recovery of the Aristotelian vision of the good life (ethics) and the common good (politics). The issues faced by the author will be contrasted with the arguments of his opponents, liberals, libertarians and utilitarians, in order to highlight the vigor and originality of his theoretical effort to think about contemporary ethical-political dilemmas.

Keywords: Michael Sandel. Aristotle. Communitarianism. Justice.

SUMÁRIO: Introdução. 1 *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética*. 1.1 Distinção entre melhoramento e cura. 1.2 Distinção entre melhoramento e aprimoramento. 1.3 Distinção entre melhoramento e aceitação. 1.4 Considerações finais: as virtudes na era da engenharia genética.

INTRODUÇÃO

Nesta resenha, a filosofia prática de Michael Sandel será apresentada como uma crítica articulada, explicitamente aristotélica, às principais correntes da filosofia contemporânea: o utilitarismo, o liberalismo e o libertarianismo. Essa estratégia não impede de vislumbrar a importância da sua obra, assim como examinar argumentos aristotélicos como crítica a Platão e teses marxianas como críticas a Hegel não representam leituras unilaterais ou reducionistas de Aristóteles e Marx. É o antigo e conhecido método dialético que será empregado aqui: as teses de um autor mostram toda sua força quando confrontadas com teses contrárias.

A filosofia política do século XX, ao menos no âmbito anglo-saxão, foi dominada pelo utilitarismo até o aparecimento da obra de John Rawls, *Uma teoria da justiça*, de 1971. Se o utilitarismo determina que o bom (*good*), no caso, o bem-estar geral, precede o *right* (correto), para Rawls vale o contrário: o correto precede o bom, ou nos seus termos, a justiça precede o bem-estar geral. Do ponto de vista da filosofia prática contemporânea, essa tese de Rawls caracteriza a corrente dominante da filosofia acadêmica denominada “liberalismo”. Embora, como fórmula, ela caracterize explicitamente o denominado “liberalismo igualitário” (John Rawls, Ronald Dworkin), ela subjaz igualmente ao denominado “neoliberalismo” ou libertarianismo (Friedrich Hayek, Robert Nozick). Este último afirma os direitos individuais como condições de possibilidade de manter a própria independência e efetivar as próprias escolhas no espaço da liberdade por excelência: o mercado.

Extremando a polissemia de *right* (justo, correto, direito subjetivo), podemos dizer que os liberais e os libertários, aceitam que os direitos (*rights*) das pessoas precedem qualquer concepção do bem (*good*) ou da vida boa (*good life*, *eudaimonia*) que estruture moralmente as suas vidas, ao passo que o utilitarismo condiciona os direitos das pessoas, ou a justiça, à maximização da felicidade geral.

Assim como a antropologia utilitarista pode ser chamada de “coletivista”, pois o seu interesse está no maior número, a antropologia liberal e libertária pode ser denominada “individualista”, pois nela o ser humano é visto como um ser cuja liberdade consiste na independência dos demais, e que carece de qualquer vínculo ou finalidade que não tenha sido estabelecida pela sua vontade. O ser humano é um ser “capaz de pôr fins”, isto é, a humanidade do humano é a sua liberdade entendida como imunidade a interferência exterior e capacidade de escolha. Assim sendo, o problema central da filosofia ético-política liberal e libertária passa a ser fundamentar e implementar uma série de “direitos” (*rights*) que garantam aos sujeitos um âmbito de atuação no qual suas escolhas não se vejam impedidas pela interferência do Estado ou de terceiros (direitos individuais - libertarianismo) ou criem a possibilidade efetiva de escolha (direitos sociais – liberalismo igualitário).

É notório o apelo da filosofia liberal/libertária em uma sociedade caracterizadas pelo “politeísmo dos valores” (Weber), ou pelo pluralismo, como a sociedade moderna, na qual cada um escolhe para si “quem é Deus ou demônio”. Se as pessoas divergem sobre o que é o bem ou a vida boa, nada mais razoável, parece, do que estabelecer certos princípios de justiça/direitos que permitam a cada um buscar seu próprio ideal de vida boa ou felicidade. Exclui-se assim, o debate sobre a vida boa, considerado insolúvel e a sociedade é chamada a pronunciar-se somente sobre que direitos os indivíduos tem para realizar o seu ideal de vida boa.

Diversos autores, denominados no jargão acadêmico de “comunitaristas” (um rótulo que nenhum deles aceita)¹, sustentam a tese contrária à tese liberal: “o bem precede o justo”, ou de um modo mais preciso, “a vida boa precede os direitos”. Para esses autores, não é possível determinar quais os direitos que as pessoas tem, sem antes se perguntar quais fins (vida boa) elas perseguem. Se as pessoas tem direito à educação, é porque a verdade é um elemento da vida boa, do

¹ Além de Michael Sandel, são incluídos nesta classificação Michael Walzer, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre.

florescimento humano. Se elas tem direito de voto, é porque a participação cívica também faz parte da vida boa. Querer fazer os direitos precederem os fins/bens, é como defender que meios institucionais podem ser pensados sem referi-los aos fins humanos a que servem.

Entre esses autores críticos ao liberalismo/libertarianismo, destaca-se Michael Sandel, cuja obra pode ser interpretada como uma tentativa de repensar a “filosofia das coisas humanas” de Aristóteles a partir das questões mais controversas da moral e da política contemporâneas. Sandel retoma uma visão teleológica da vida humana e do mundo humano, no qual as ações e as coisas devem ser compreendidas a partir de sua posição no interior de uma concepção articulada do florescimento humano.

A antropologia de Sandel é, assim, oposta à antropologia liberal/libertária. O ser humano não é primariamente um sujeito de direitos, dotado de uma liberdade vazia à qual ele pode atribuir qualquer conteúdo. Ele é dotado de uma natureza humana com fins específicos, e esses fins determinam em última instância, quais projetos de vida expressam uma vida humana plena e quais possuem um déficit de humanidade. O ser humano é um ser comunitário, que nasce e se desenvolve no interior de uma teia de relações e instituições sociais, cada uma a serviço de um bem específico que integra uma vida humana exitosa (família: amor; direito: justiça; educação: verdade, etc). A busca reflexiva desses bens caracteriza a filosofia prática de Michael Sandel, que pode ser descrita, nos seus traços fundamentais, nos seguintes termos:

a) O ser humano não só escolhe fins, mas é dotado de fins. Sua liberdade diz respeito antes ao modo de realizar esses fins do que a capacidade de optar por eles ou contra eles. Uma vida humana que não contenha em si bens como saúde, amizade, beleza ou verdade não é uma vida plenamente humana, por mais que tenha sido objeto de escolha. Ao contrário do utilitarismo, onde os fins são relativos aos desejos do agente, a antropologia endossada por Sandel defende que esses fins devem regular os desejos do agente.

b) O fato de só poder alcançar os fins/bens que compõem a vida boa no interior de uma relação social ou comunidade, impõe ao ser humano deveres que ele não escolheu. O amor aos pais é um exemplo. Ninguém escolheu seus pais. Mas é uma obrigação moral a benevolência e a beneficência em relação a eles. Igualmente, ninguém pode se realizar fora de uma comunidade política. Essa comunidade política impõe aos seus cidadãos deveres derivados de sua história passada (indenizações, dívida pública) e deveres referentes ao futuro (futuras gerações), deveres esses que limitam severamente as escolhas que informam o conceito liberal/libertário de liberdade.

c) A busca de certos fins depende que as pessoas adquiram certos hábitos ou virtudes. Essas virtudes, e não tanto a obediência a preceitos, é que dá forma a uma vida moral. Sandel opõe à ética das regras - que expressam o correto (*right*) - dos liberais/libertários uma ética das virtudes ligada à consecução da vida boa (*good*).

d) A “sociedade boa” não é semelhante a um mercado, na qual pessoas titulares de direitos (liberalismo/libertarianismo) operam sua trocas em vista da maximização do seu bem-estar (utilitarismo). Ela se configura como uma “comunidade”, isto é, um empreendimento em que os participantes tem uma visão comum do bem e de sua busca. O “bem comum” de uma comunidade nada mais é do que as condições nas quais cada um busca simultaneamente o próprio bem (vida boa) e o bem dos demais.

e) A deliberação ou o exercício da razão prática não se restringe a determinar os melhores meios para atingir os fins que as pessoas “escolheram”, mas ela abrange esses próprios fins – individuais (vida boa) e coletivos (bem comum). Cada concepção de vida boa deve ser capaz de justificação, ou como diz o Sócrates da *Apologia*: “uma vida não examinada não é digna de ser vivida”. Igualmente, uma comunidade não se forma por aderir a fins tradicionais ou herdados, mas por discutir publicamente o conteúdo do bem comum.

f) A vida boa é sempre uma vida com e para os outros. Talvez “fraternidade” seja o termo que melhor expresse esse aspecto da obra de Sandel.

1 CONTRA A PERFEIÇÃO: ÉTICA NA ERA DA ENGENHARIA GENÉTICA

Nesta obra, Sandel menciona a incapacidade da doutrina liberal, com seus conceitos de autonomia, justiça e direitos humanos, bem como o utilitarismo, com o seu cálculo de benefícios de pensar os problemas morais postos pelos os avanços da engenharia genética² e da sua contrapartida ideológica, a “ética do melhoramento”: “No debate sobre o melhoramento os riscos morais não estão totalmente apreendidos nas categorias familiares de autonomia e direitos [liberalismo], por um lado, nem no cálculo dos custos e dos benefícios [utilitarismo].”³

Para a “ética do melhoramento”, a natureza humana é vista como uma matéria-prima a ser manipulada para quaisquer fins. Entre as aplicações práticas dos avanços da bioengenharia que fazem surgir dilemas morais, Sandel menciona a capacidade de aprimorar a performance muscular de atletas, bem como potencializar a memória e incrementar a estatura das pessoas, sem falar na seleção do sexo de bebês. Esses exemplos e outros funcionam na argumentação de Sandel como pontos de partida para articular sua posição contrária à ética do melhoramento.

1.1 Distinção entre melhoramento e cura

Como o liberalismo/libertarianismo propõe uma visão subjetivista de mundo, em que todo valor moral é projetado pelo sujeito sobre um mundo neutro de valores, ele termina por se mostrar incapaz de fornecer um critério de distinção entre o curar e o *doping*. Ora, nossa sensibilidade moral mostra que há uma distinção, embora os liberais (e os utilitaristas) não tenham recursos conceituais para fazê-la. Sandel, por sua vez, propõe um critério, ao retomar a tese aristotélica de que a medicina “tal como os esportes, é uma prática dotada de propósito, de um *telos* que a norteia e restringe.”⁴ Esse *telos* é a boa saúde, elemento constitutivo da vida boa ou florescimento humano: “a boa saúde, como o bom caráter, é um elemento constitutivo do florescimento humano.”⁵

Sandel apropria-se do significado original do termo *telos*, que indica tanto finalidade (“norteia”) como limite (“restringe”). A medicina tem seu *telos* na saúde, prática cuja finalidade e limite é “restaurar e preservar as funções humanas naturais”.⁶ Se a medicina aceitar o canto de sereia do melhoramento indefinido (sem fim, sem *telos*) da natureza humana, os médicos se tornarão os intelectuais orgânicos do projeto de dominação da natureza expresso pela ética do melhoramento. Este é um projeto acometido pela *hybris* de pensar a natureza (e a natureza humana) como um objeto à disposição de uma manipulação ilimitada.

Assim, uma coisa é refazer o músculo contundido de um atleta. Outra coisa é projetá-lo de tal forma que sua potência exceda a sua capacidade natural. Uma coisa é medicar a perda de memória de uma pessoa com o mal de Alzheimer, outra é utilizar estimulantes cognitivos em um exame. Uma coisa é intervir sobre um feto para eliminar uma deficiência congênita. Outra, “programá-lo” para ter habilidades acima da média.

Sandel coloca a medicina a serviço do bem-estar humano, no interior de um processo de realização humana, no qual a saúde física e mental ocupam uma posição relevante. Com isso, ele rechaça o projeto perfeccionista – diante do qual os liberais restam indiferentes – que implica em assenhorear-se da própria natureza, tornando o ser humano um experimento técnico para si mesmo.

² Michael Sandel, *Contra a perfeição*, p. 22. De agora em diante, CP.

³ CP, p. 106

⁴ CP, p. 61

⁵ CP, p. 62

⁶ CP, p. 60

1.2 Distinção entre melhoramento e aprimoramento

Para um liberal não há problema em que os atletas recebam alguma substância que melhore sua performance, desde que essa substância seja acessível a todos. Como sempre, o problema do liberal é um acesso justo a bens que, em si mesmos, são neutros moralmente. Mas isso mostra como o liberal carece de conceitos que permitam pensar porque honramos certas práticas como o esporte: “Honrar a integridade de um esporte significa mais do que jogar conforme as regras ou fazer com que elas sejam cumpridas. Significa fazer as regras de um modo que honrem as excelências cruciais para aquele esporte e recompensem as habilidades dos melhores jogadores.”⁷

Assim, o *fair play*, a única virtude que o liberal pode atribuir à prática esportiva, não revela o que realmente admiramos em um jogo. Para isso, é necessário adotar uma perspectiva teleológica, em que uma prática possui bens internos que demandam a aquisição de certas habilidades ou virtudes para alcançá-los, e é a excelência na posse dessas habilidades que forma o objeto da admiração: “É difícil entender o que nós admiramos nos esportes sem fazer certos julgamentos em relação a qual é o objetivo [*telos*] do jogo e quais são suas virtudes relevantes.”⁸

O aprimoramento vem do treinamento. Ele é formado por um conjunto de técnicas “naturais” que extraem o máximo de rendimento de uma disposição “natural”. Por outro lado, o melhoramento induzido quimicamente violaria a razão de ser do esporte. Como afirma o autor: “nossa admiração pelas conquistas será transferida do jogador para o seu farmacêutico.”⁹

1.3 Distinção entre melhoramento e aceitação

A questão levantada pela escolha do sexo dos bebês, e de outras características “desejáveis” por partes dos pais, também não representa um problema para a perspectiva liberal. Como esta só pensa as questões morais a partir da ótica da justiça, desde que a todos seja garantido um igual direito ao melhoramento genético de sua prole, a engenharia genética colocada a serviço da eugenia, não há controvérsia moral. Para provar a compatibilidade entre eugenia e liberalismo, Sandel lista as posições pró-eugenia de autores liberais/libertários consagrados como Rawls, Nozick e Dworkin.¹⁰ A única exigência desses autores é que a liberdade dos pais seja garantida, isto é, a eugenia não pode ser uma exigência do Estado.

Sandel opõe à visão manipuladora da ética do melhoramento, uma visão baseada na vida – especialmente dos próprios filhos - como dádiva, como mistério, que exige de nós uma atitude de aceitação: “Valorizar os filhos como dádivas é aceitá-los como são, e não vê-los como objetos projetados por nós, ou produtos de nossa vontade, ou instrumentos de nossa ambição.”¹¹ Isso exige denunciar a “*hybris* dos pais projetistas, no seu impulso de controlar o mistério do nascimento.”¹²

Sandel, citando Habermas, menciona que um filho projetado como artefato sempre terá sua autocompreensão marcada pela consciência de ser um projeto alheio, de estar subordinada ontologicamente à vontade de outrem.¹³ Ora, esse fato termina por comprometer os próprios ideais liberais de autonomia e igualdade. Autonomia, pois a pessoa deixa de ser um projeto de si mesma, mas o projeto de outrem. Igualdade, pois há uma assimetria de poder entre o autor do projeto e aquele que é projetado. Assim, a liberdade pressupõe a espontaneidade da gênese da vida, o fato de que o ser humano que advém a este mundo é um dom para nós, não um artefato nosso.

⁷ CP, p. 48

⁸ CP, p. 53

⁹ CP, p. 39

¹⁰ Cf. CP, pp. 88-89.

¹¹ CP, p. 59

¹² CP, p. 60

¹³ Cf. CP, p. 93

Algo que também não representa um problema para o liberal é como manter a consciência de que os próprios talentos que são recompensados pela sociedade, nos foram dados por Deus ou pelo acaso, e portanto, não podem ser reivindicados como títulos individuais (mérito) a uma porção maior de distribuição dos bens sociais. Não há mérito em ter nascido com mais saúde, mais inteligência ou uma melhor voz: “Reconhecer o aspecto de dádiva da vida é reconhecer que nossos talentos e nossos potenciais não são mérito unicamente nosso.”¹⁴ Essa primeira objeção à meritocracia é algo terá seu pleno desenvolvimento na sua última obra, *A tirania do mérito*.

1.4 Considerações finais: as virtudes na era da engenharia genética

Segundo o autor, a engenharia genética guiada pela “ética do melhoramento”, “transforma três características cruciais de nossa configuração moral: a humildade, a responsabilidade e a solidariedade.”¹⁵

A humildade está fundada em que a vida humana não está sob o controle humano. Há uma dimensão nela submetida à contingência, ao acaso e ao imprevisto. Se as próprias características genéticas fossem geradas e alteradas por planejamento, é difícil ver como poderia ser mantida a ideia de que nem tudo o que alguém é, é mérito seu. Pelo contrário, o *self made man*, aquele que deve tudo a si, seria a figura central da distopia genética, com a conseqüente arrogância e ingratidão que marcariam o seu caráter.

A responsabilidade, entendida como a expressão da virtude da *gravitas*, da capacidade de suportar o peso da vida, fica comprometida com a extensão de que ela agora se vê investida. A pessoa pode ser chamada a responder não só pelos seus atos, mas por sua compleição física. Como afirma Sandel, hoje o treinador de basquete reprova o erro de passe no seu jogador. Amanhã, vai culpá-lo por não ser alto o suficiente.

A solidariedade, como virtude da responsabilidade recíproca também não tem sentido em um mundo onde cada um deve responder por todas as suas contingências físicas e mentais. Cada um achar-se-ia responsável e, portanto, “merecedor” de todos os bens que a sociedade atribui à excelência física e mental, bem como julgaria que todos aqueles não suficientemente dotados geneticamente são responsáveis/ “merecem” o seu destino.

Em suma, é necessário assumir “a dimensão de dádiva da natureza humana”¹⁶, e as virtudes que integram a vida boa fundada sobre essa dimensão de dádiva: “Os preceitos do amor incondicional e abertura ao imprevisto, no caso da experiência parental; a celebração dos talentos e dos dons naturais nas artes e nos esportes; a humildade diante do privilégio próprio e a disposição de partilhar os frutos da sua boa fortuna por meio dos mecanismos de solidariedade social.”¹⁷

Mas não só as virtudes morais, mas também a virtude intelectual (no vocabulário aristotélico, dianoética) da sabedoria (*sophia*) se perde no mundo da engenharia genética. Pois esta é uma virtude ligada à contemplação (*theoria*), a atividade de observar jubilosamente a beleza e o mistério de um mundo que não foi feito por nós. Mas a engenharia genética nos deixa “sem nada para defender ou *contemplar* além de nossa própria vontade”¹⁸, marcando o “triunfo unilateral da intenção deliberada sobre o dado inato, do domínio sobre a reverência, do moldar sobre o *contemplar*.”¹⁹

Um artefato se constrói. Uma dádiva se contempla.

¹⁴ CP, p. 41

¹⁵ CP, p. 98

¹⁶ CP, p. 100

¹⁷ CP, p. 106

¹⁸ CP, p. 109. Não há grifo no original.

¹⁹ CP, p. 97. Não há grifo no original.

2 JUSTIÇA: O QUE É FAZER A COISA CERTA

2.1 Introdução: a justiça se diz de vários modos

Um dos problemas morais centrais de qualquer sociedade é como se dá a repartição de ônus e vantagens oriundos da cooperação social entre seus membros, ou seja, toda sociedade deve enfrentar a questão da justiça. A filosofia política desenvolveu

“(…) três abordagens da justiça. Uma delas diz que justiça significa maximizar a utilidade ou o bem-estar – a máxima felicidade para o maior número de pessoas. A segunda diz que justiça significa respeitar a liberdade de escolha – tanto as escolhas reais que as pessoas fazem em um livre mercado (visão libertária), quanto as escolhas hipotéticas que as pessoas deveriam fazer na posição original de igualdade (equality) (visão igualitária liberal). A terceira diz que a justiça envolve o cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum.”²⁰

A primeira abordagem – a do bem-estar, está ligada ao pensamento utilitarista; a segunda, que define a justiça pelo seu vínculo com a liberdade, divide-se contemporaneamente entre libertários e liberais igualitaristas. A diferença principal entre libertários e liberais está na instituição que promove a liberdade para uns e outros: para os libertários, é o mercado; para os liberais igualitários, é o Estado na sua forma de Estado de bem-estar (*Welfare State*). A abordagem baseada na virtude e no bem comum é a do aristotelismo professado por Sandel.

2.2. Justiça e bem-estar

Sandel inicia sua análise do utilitarismo mencionando o caso que envolveu quatro naufragos do navio *Mignonette*, em 1884.²¹ Após muitos dias em alto mar, um dos naufragos foi assassinado por dois de seus colegas, sendo que seu corpo serviu de repasto para os três sobreviventes. Quando resgatados, os dois assassinos foram julgados na Inglaterra por homicídio. O argumento da defesa foi utilitarista: o princípio supremo da moral é a maior felicidade ou bem-estar do maior número. Ora, deste ponto de vista, é melhor que um naufrago morra para salvar a vida dos outros três, do que os quatro perecerem por falta de alimento. Isso significa que é *justa* a conduta de sacrificar alguém em prol do bem-estar da maioria.

Sandel argumenta que o utilitarismo contraria nossa sensibilidade moral na medida em que torna a justiça e os direitos das pessoas – no caso referido, o direito à vida – “uma questão de cálculo, e não de princípio”.²² Ou seja, na ótica utilitarista, todos os direitos são condicionais. Eles dependem de uma avaliação caso a caso: representam ou não um obstáculo para a realização de objetivos socialmente desejáveis? Assim, os direitos são intrinsecamente revogáveis: se forem um impedimento à maior felicidade do maior número, devem ser ignorados. Mas isso é outro modo de dizer que as pessoas não possuem direitos, uma vez que a incondicionalidade faz parte do conceito de direito. Ninguém possui direitos se estes estão sujeitos a um juízo de conveniência.

Outro problema do utilitarismo é sua tentativa de ter um único padrão de comensurabilidade para todas as questões de justiça – a “maior” felicidade. Esse padrão, em Jeremy Bentham e John Stuart Mill, é a felicidade geral, mas a necessidade de se resolver problemas práticos levou a que esse conceito demasiadamente abstrato e controverso fosse substituído pelo dinheiro. Sandel traz como exemplo um caso de 2000, envolvendo a Philip Morris da República Tcheca.

Esta empresa de tabaco, tentando evitar um aumento de impostos sobre o cigarro, encomendou um estudo no qual se demonstrava que as mortes causadas pelo tabagismo trariam

²⁰ Michael Sandel, *Justiça – o que é fazer a coisa certa*, p. 321. A partir de agora, *Justiça*.

²¹ Cf. *Justiça*, pp. 45-46

²² *Justiça*, p. 322

uma economia de 147 milhões de dólares. Com efeito, “embora os fumantes, em vida, imponham altos custos médicos ao orçamento, eles morrem cedo e, assim, poupam o governo de consideráveis somas em tratamentos de saúde, pensões e abrigo para idosos.”²³ Deste modo, a felicidade geral, materializada no orçamento público, teria um incremento com as mortes provocadas pelo cigarro.

Embora a justiça demande comensurabilidade, pois ela trata de distribuir ônus e benefícios segundo um certo padrão de igualdade – “tratar os iguais de modo igual”, nem sempre a “felicidade geral” ou seu avatar, o dinheiro, pode servir como parâmetro de mensuração. Os bens, como a saúde, devem ser avaliados em referência ao seu lugar no interior das exigências do florescimento humano ou da vida boa, e não em relação a um cálculo monetário.

2.3 Justiça e liberdade

2.3.1 A justiça no libertarianismo

O libertarianismo tem em Robert Nozick, Friedrich von Hayek e Milton Friedmann seus principais representantes. Sua tese central é a de que “cada um de nós tem o direito fundamental à liberdade - o direito de fazermos o que quisermos com aquilo que nos pertence, desde que respeitemos os direitos dos outros de fazer o mesmo.”²⁴

Deste modo, é injusta toda interferência na liberdade de alguém a não ser para proteger a igual liberdade dos demais membros da sociedade. As consequências institucionais para a vida pública - Estado - desta tese são as seguintes:

- a) Só o Estado mínimo é legítimo. Todo Estado maior que o Estado mínimo viola o direito à liberdade das pessoas.
- b) O Estado paternalista é ilegítimo. É imoral interferir nas escolhas das pessoas a pretexto de “protegê-las”.
- c) O Estado “moralista” é ilegítimo. Não cabe ao Estado propor ou impor qualquer visão da moral, que deve ser de livre adesão dos indivíduos.
- d) O Estado redistributivo é ilegítimo. Se a riqueza advém das escolhas dos indivíduos, a tributação com vistas à transferência de renda é uma intervenção ilícita na liberdade.

O Estado mínimo visa assegurar as condições de funcionamento de um mercado. Este último é o espaço de integração social por excelência, na qual cada um escolhe livremente interagir com os demais por meio de trocas de bens e serviços. Mas o mercado pode abranger qualquer tipo de bem ou transação? Se a natureza dos bens (Aristóteles) a serem transacionados é relevante, talvez não se possa tornar, por exemplo, uma função pública objeto de compra e venda: “O motivo pelo qual convocamos jurados em vez de contratá-los é porque consideramos a atividade de fazer justiça nos tribunais uma responsabilidade que todos os cidadãos devem compartilhar.”²⁵ Igualmente, algumas funções naturais são refratárias à apropriação mercantil: “A gravidez [de aluguel] degrada a mulher ao transformar seu corpo e sua capacidade reprodutiva em meros instrumentos.”²⁶

O libertarianismo, nas suas promessas de liberdade parece oferecer um cenário social no qual a vida boa e o bem comum são inatingíveis:

“Um mercado irrestrito sem a proteção de uma rede de segurança; um Estado mínimo, o que exclui a maioria das medidas para diminuir a desigualdade e

²³ *Justiça*, p. 56

²⁴ *Justiça*, p. 78

²⁵ *Justiça*, p. 110

²⁶ *Justiça*, p. 128

promover o bem comum; e uma celebração tão completa do consentimento que permita ao ser humano infligir afrontas à própria dignidade, como o canibalismo ou a venda de si mesmo como escravo.”²⁷

Embora autores como Nozick falem de uma “utopia” libertária, o horizonte que se desenha tem, ameaçadoramente, os traços de uma distopia.

2.3.2 A justiça no liberalismo

A filosofia política liberal, a partir de Kant, tenta abstrair das controvérsias em torno à vida boa: “As filosofias de Kant e Rawls são audaciosas tentativas de encontrar um fundamento para a justiça e para os direitos que seja neutro em relação às diferentes concepções do que venha a ser a vida boa.”²⁸ A justiça passa a ser associada às condições – direitos – que permitem a cada membro da sociedade buscar sua própria concepção de vida boa. Uma sociedade justa é aquela em que todos tem condições (direitos) iguais de aceder à sua própria concepção de vida boa.

Face ao pluralismo valorativo que caracteriza as sociedades modernas, pluralismo que teve início com a Reforma Protestante, somado ao pluralismo ideológico dos últimos dois séculos – conservadorismo, liberalismo, socialismo – o liberalismo “neutralista” propugnou um Estado que não toma partido nas controvérsias entre os cidadãos. Pode-se dizer que o ideal de vida pública da tradição kantiana-rawlsiana é a de um Estado de Direito, mas não o de uma República. No Estado de Direito, cada pessoa é vista como um sujeito de direito, sendo-lhe garantida uma esfera de autonomia para perseguir seus ideais e interesses de modo apartado dos demais. Não há um fim/bem comum. Na República, as pessoas se reconhecem reciprocamente como cidadãos, como membros da cidade, que deliberam em comum sobre a vida boa para todos (bem comum):

“Essa forma de conceber a justiça [como princípios neutros em relação às várias concepções de vida boa- Kant e Rawls] está em desacordo com o pensamento de Aristóteles. Ele não acredita que os princípios de justiça possam ou devam manter a neutralidade com respeito à vida boa. Ao contrário, ele sustenta que um dos propósitos de uma constituição justa é formar bons cidadãos e cultivar o bom caráter. Ele não acha que se possa deliberar sobre justiça sem deliberar sobre o significado de bens – cargos, honrarias, direitos e oportunidades – proporcionados pela sociedade.”²⁹

O espaço público – Estado, comunidade política – não é um espaço vazio. A necessidade social – e humana – de ter significados compartilhados faz com que seja imperioso discutir sobre qual é o sentido “comum” dos bens e encargos derivados da cooperação social. Essa discussão é o cerne da vida “boa” republicana, que não se concretiza pela fruição de direitos individuais, mas pela assunção de deveres cívicos face aos demais. A pessoa realizada é o cidadão virtuoso ou fraterno, aquele para o qual a vida boa é a vida com e para os outros.

2.4 Justiça e virtude

A defesa de Sandel de uma visão aristotélica da justiça, na qual a virtude, a excelência e o talento é que devem ser recompensados, vem explicitamente apoiada na seguinte citação de Aristóteles: “Entre os flautistas que são iguais em sua arte não há razão para dar mais ou melhores

²⁷ *Justiça*, p. 136

²⁸ *Justiça*, p. 226

²⁹ *Justiça*, p. 295

flautas aos de melhor linhagem, pois não por isso tocarão melhor, senão que os melhores instrumentos devem dar-se àqueles que sobressaem na execução.”³⁰

Analisando esta frase, Sandel extrai as seguintes teses sobre a justiça;

1. A justiça é teleológica.

Para definir o que é devido a quem, é “preciso saber qual é o *telos* (palavra grega que significa propósito, finalidade ou objetivo) da prática social em questão”.³¹ Qual é o *telos* da prática de tocar flauta? A excelência musical. Logo, a única pretensão fundada à distribuição de flautas é a dos bons tocadores de flauta. O critério de distribuição do bem está ligado ao significado desse bem.

2. A justiça é honorífica.

Na justiça, trata-se de honrar, reconhecer aqueles que contribuem para a realização do *telos* da prática: “Compreender o *telos* de uma prática – ou discutir sobre ele – significa, pelo menos em parte, compreender ou discutir as virtudes que ela deve honrar e recompensar.”³² A atribuição de flautas não guarda nem um vínculo plausível com o enaltecimento das pessoas de “melhor linhagem”, mas sim com a excelência musical. Assim, são os bons tocadores de flauta que devem ser honrados e preferidos nas distribuições de flautas.

3. A justiça é natural.

A justiça está ligada ao fim natural do ser humano, a vida boa. Dizendo de outro modo, a justiça atribui aquilo que é necessário à plena realização da natureza humana em cada membro da comunidade: “A justiça é uma questão de adequação. Atribuir direitos é buscar o *telos* de instituições sociais e ajustar as pessoas aos papéis que lhes cabem, aos papéis que lhes permitem realizar sua natureza. Dar aos indivíduos seus direitos significa dar-lhes os ofícios e as honrarias que merecem e os papéis na sociedade que se adequem à sua natureza.”³³

Para exemplificar esta última tese, tome-se o problema contemporâneo da distribuição dos postos de trabalho. Para o libertário, basta que não haja coerção para que todo acordo laboral seja considerado justo. Por sua vez, o liberal aceita uma remuneração menor para alguns tipos de trabalho, desde que essa posição subalterna na escala salarial esteja ligada a um sistema econômico de oportunidades abertas a todos. Do mesmo modo, o liberal considera justo que alguns trabalhos se dêem em condições insalubres, desde que haja algum tipo de compensação que evite uma desigualdade permanente – monetária ou social.

Tanto o liberal como o libertário fazem a justiça da relação laboral repousar sobre o consentimento hipotético ou fático. Para o liberal, a venda da força de trabalho em certas condições é justa se o trabalhador pudesse aceitar, em uma situação hipotética/estado de natureza, as condições que lhe são impostas. Para o libertário, o consentimento é fático: basta não haver coerção para o contrato de trabalho ser justo.

A postura de Aristóteles/Sandel exige algo além disso. A relação de trabalho para ser justa necessita estar em conformidade com a *natureza* do trabalhador:

“Para Aristóteles, nem mesmo o consentimento sob condições justas é suficiente. Para que o trabalho seja justo, deve estar em conformidade com a natureza dos trabalhadores que o desempenham. Alguns trabalhos não passam nesse teste. São perigosos, repetitivos e arriscados demais para se adequar à natureza dos trabalhadores que os executam. Em casos assim, a justiça requer que o trabalho seja reorganizado para adequar-se à nossa natureza. Caso contrário, será um trabalho tão injusto quanto a escravidão.”³⁴

³⁰ Aristóteles, *Política* III, 7, 1282b 32-34. De agora em diante, Pol.

³¹ *Justiça*, p. 233.

³² *Justiça*, p. 233.

³³ *Justiça*, p. 248

³⁴ *Justiça*, p. 251.

A justiça não é inteiramente matéria de convenção. Há dados naturais aos quais ela deve se adequar.

2.5 Solidariedade

A solidariedade, nesta obra, é o vínculo de responsabilidade recíproca entre membros de comunidades particulares. Ela é uma virtude que, na reflexão ético-política de Sandel, retoma as exigências da *philia* aristotélica.³⁵

A solidariedade é uma virtude que não encontra guarida nas discussões contemporâneas. Sandel dissecou as causas do ocaso da solidariedade ao identificar o que ele denomina “individualismo moral”.

Para o individualista moral, só há duas fontes de obrigação moral: deveres naturais e o consentimento.

Kant, Rawls e outros admitem que há deveres “naturais” universais – não matar, não roubar – mas não conseguem fundar deveres históricos de solidariedade, como o cuidado com os familiares e os deveres para com a própria pátria, uma vez que estes não derivam do consentimento: “Para o individualista moral, ser livre é submeter-se apenas às obrigações assumidas voluntariamente; seja o que for que se deva a alguém, deve-se em virtude de algum ato de consentimento ou escolha, uma promessa ou um acordo que se tenha feito, seja ele tácito ou explícito.”³⁶

O individualismo reconduz todas as obrigações morais particulares à vontade do indivíduo. Com isso, ele nega a relevância moral da pertença de todos os indivíduos humanos a comunidades históricas e da sua inserção em relações sociais concretas:

“A noção de Kant da vontade autônoma e a noção de Rawls de uma decisão hipotética sob um véu da ignorância têm algo em comum: ambas concebem o agente moral independente de seus objetivos e de suas ligações particulares. Quando determinamos a lei moral (Kant) ou os princípios da justiça (Rawls), nós o fazemos sem referência aos papéis e identidades que nos situam no mundo e nos tornam os indivíduos que somos.”³⁷

Essa é uma concepção a-histórica da dimensão moral da vida humana. Ora, toda ação humana é ação de um agente situado historicamente e contextualizado socialmente. Seguindo outro aristotélico, Alasdair MacIntyre, Sandel defende uma concepção narrativa da identidade humana e da ação moral: “A capacidade de sentir orgulho e vergonha pelos atos de membros de nossa família e de nossos concidadãos tem a ver com a responsabilidade coletiva. Ambos requerem que nos vejamos como pessoas inseridas em um grupo – presas a vínculos morais que não escolhemos e implicadas nas narrativas que moldam nossa identidade como agentes morais.”³⁸

Um liberal não consegue entender o fundamento moral de indenizações e pedidos de desculpa que uma coletividade faz à outra devidos por violações à dignidade humana ocorridas no passado: “Desculpas ou indenizações coletivas por injustiças históricas são bons exemplos de como a solidariedade pode criar responsabilidades morais para com comunidades para além das nossas. Reparar os atos passados de nosso país é uma forma de afirmar nossa lealdade a ele.”³⁹

De fato, para o liberal cada agente moral é autorreferente, e portanto, não há como imputar a culpa a cada membro de uma coletividade. A ação moral e a responsabilidade moral não estão

³⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livros VIII e IX.

³⁶ *Justiça*, p. 264

³⁷ *Justiça*, p. 266

³⁸ *Justiça*, p. 288

³⁹ *Justiça*, p. 287

imersas em uma série histórica, em que todo ato deve ser visto na sua conexão com atos passados. Deste ponto de vista, não é possível orgulhar-se de feitos da própria comunidade histórica, nem sentir-se culpado por eles. Cada agente moral responde apenas pelas próprias ações. Em outros termos: para o individualista não há solidariedade como uma virtude a ser exercida na assunção de responsabilidades pela conduta alheia.

Um outro obstáculo à solidariedade é o universalismo/cosmopolitismo: a ideia de que todas as obrigações são devidas a todos os seres humanos sem distinção. Ora, a solidariedade é sempre uma relação com seres humanos particulares, identificados por relações concretas que escapam às escolhas do indivíduos.

Sandel traz o exemplo da operação de resgate feita pelo Estado de Israel dos judeus etíopes que estavam em campos de refugiados do Sudão.⁴⁰ Do ponto de vista do universalismo/cosmopolitismo, ou os israelenses tem obrigações universais para com todos os refugiados ou apenas obrigações particulares para com aqueles a quem prometeram ajuda. Mas não há obrigações particulares para aqueles que, pertencendo à mesma comunidade nacional, estão em uma relação especial de responsabilidade recíproca.

O ponto de vista de Sandel é o da solidariedade: ao lado dos deveres naturais e dos deveres consentidos, há deveres particulares de solidariedade em relação a membros da própria comunidade. Toda comunidade definida está fundada na distinção entre quem pertence e quem não pertence a ela. Além da *philia* aristotélica, pode-se mencionar a *ordo amoris* agostiniana: há deveres especiais em relação a pessoas que tenham vínculos particulares com o agente moral.

Nessa concepção narrativa, opera-se a passagem da ética (vida boa) à política (bem comum), e a justiça conecta uma e outra. A justiça, relacionada à ética, tem como questão central: o que é devido à pessoa para que ela alcance a vida boa? Relacionada à política, a questão da justiça pode ser formulada do seguinte modo: o que é devido à comunidade para que ela alcance o bem comum? Na síntese de Sandel:

“Se, no entanto, prevalecer a concepção narrativa da ação moral, ou seja, a de que o indivíduo se define como tal a partir da história na qual se vê inserido, talvez valha a pena reconsiderar a noção de justiça de Aristóteles. Se deliberar o que é bom para mim envolve refletir sobre o que é bom para as comunidades às quais a minha identidade está ligada, talvez a ideia de neutralidade esteja equivocada. Pode não ser possível, nem mesmo desejável, deliberar sobre justiça sem deliberar sobre a vida boa.”⁴¹

Se a identidade moral é narrativa, não há como discutir sobre justiça sem referir-se a pessoas concretas que buscam a vida boa aqui e agora e que estão inseridas em uma comunidade cujo bem (comum) é sempre historicamente definido.

2.6 Considerações finais: A sociedade justa, a vida boa e o bem comum

A sociedade justa, ou o melhor regime, demanda uma investigação sobre a vida boa. Essa é a lição de Aristóteles, citado por Sandel: “Aqueles que investigam qual é o melhor regime devem definir em primeiro lugar qual é a vida mais digna de ser escolhida. Enquanto isto não estiver claro, tampouco estará claro qual é o melhor regime.”⁴²

Isso significa colocar a questão da vida boa como centro do debate público. Com isso, as alternativas liberal/libertária e utilitarista estão excluídas: “Não se pode alcançar uma sociedade justa simplesmente maximizando a utilidade ou garantindo a liberdade de escolha. Para alcançar

⁴⁰ Cf. *Justiça*, p. 280

⁴¹ *Justiça*, p. 296

⁴² Pol VII, 1, 1323a 14-16.

uma sociedade justa, precisamos raciocinar juntos sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que aceite as divergências que inevitavelmente ocorrerão.”⁴³

O liberalismo, para evitar controvérsias morais e religiosas, pretendeu neutralizar valorativamente o espaço público. Assim, as fontes morais e religiosas que motivam a ação dos cidadãos não devem ter lugar na esfera pública. Nesta, só é admitido um discurso asséptico sobre “direitos” que não se pronuncie sobre os bens que esses direitos protegem: “A necessidade de separar nossa identidade de cidadãos de nossas convicções morais e religiosas significa que devemos nos ater aos limites da razão pública liberal nos discursos públicos sobre justiça e direitos.”⁴⁴

Ora, essa estratégia liberal de neutralização valorativa está condenada a fomentar não a tolerância, como se pretendia, mas o fundamentalismo:

“Decidir sobre importantes questões públicas fingindo uma neutralidade que não pode ser alcançada é uma receita para o retrocesso e o ressentimento. Uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre. É também um convite aberto a moralismos limitados e intolerantes. Os fundamentalistas ocupam rapidamente os espaços que os liberais tem receio de explorar.”⁴⁵

Os valores expulsos da esfera pública pela porta do liberalismo voltam pela janela do fundamentalismo. O cidadão não é aquele que remete a questão da vida boa à esfera privada, mas aquele que, em comum, debate com os demais essa questão. Assim, a política não é a negação da ética (vida boa), mas a sua concretização. Se ninguém pode se realizar sozinho, é necessário que certos aspectos da vida boa sejam tematizados e efetivados pela comunidade política. Assim, a política não é instrumental à vida boa, mas parte constitutiva desta: “O propósito da política é nada menos do que permitir que as pessoas desenvolvam suas capacidades e virtudes humanas peculiares – para deliberar sobre o bem comum, desenvolver um julgamento prático, participar da autodeterminação do grupo, cuidar do destino da comunidade como um todo.”⁴⁶

Mas se a vida boa é a vida com e para os outros, faz-se necessária uma “política do bem comum”, cujos eixos são:

1) Cidadania

Deve-se retomar a noção aristotélica de cidadania: “A ideia de cidadania de Aristóteles é mais abrangente e exigente que a nossa (...). Ela é uma expressão de nossa natureza, uma oportunidade para expandirmos nossas faculdades humanas, um aspecto essencial da vida boa.”⁴⁷ Isso significa que as pessoas devem priorizar a cidade em relação a seus interesses particulares. Sandel defende que se criem instituições, como o serviço nacional obrigatório, que promovam a educação prática das virtudes cívicas.

A cidadania implica também na subordinação da identidade econômica à identidade política. Há necessidade de um debate público que imponha limites morais às interações mercantis, a menos “que desejemos que o mercado reescreva as normas que governam as instituições sociais.”⁴⁸

2) Igualdade

Não é possível manter uma esfera pública se a desigualdade material solapa a possibilidade de reconhecimento recíproco. As distâncias econômicas inviabilizam a ideia de uma

⁴³ *Justiça*, p. 322

⁴⁴ *Justiça*, p. 309

⁴⁵ *Justiça*, p. 297

⁴⁶ *Justiça*, p. 241

⁴⁷ *Justiça*, p. 247

⁴⁸ *Justiça*, p. 327. Esse será o tema central da obra analisada no próximo capítulo, *O que o dinheiro não compra*.

comunidade, na qual todos partilham o mesmo destino: “Um fosso muito grande entre ricos e pobres enfraquece a solidariedade que a cidadania democrática requer.”⁴⁹

Isso significa evitar também a mercantilização de certos bens e serviços, a fim de que eles não estejam disponíveis somente para uma minoria, erodindo as experiências de encontro e partilha.

3) Bens comuns

A cidadania, o compartilhamento da cidade, e a igualdade, a ideia de que todos participam de uma vida comum, exige que a política se empenhe em fornecer bens comuns através de uma justiça distributiva orientada à reconstrução do espaço cívico comum:

“Se o desgaste do domínio público é o problema, qual é a solução? Uma política do bem comum teria como um de seus principais objetivos a reconstrução da infra-estrutura da vida cívica. Em vez de se voltar para a redistribuição de renda no intuito de ampliar o acesso ao consumo privado, ela cobraria impostos dos mais ricos para reconstruir as instituições e serviços públicos, para que ricos e pobres possam fruir deles igualmente.”⁵⁰

4) Discurso político substantivo

O discurso político não deve se dar somente sobre as condições formais de interação de indivíduos livres e iguais – os direitos – mas sobre o que dá significado à vida das pessoas e à vida comum. Também não está limitado a uma visão utilitária do bem-estar. O discurso político será inclusivo, e nenhum argumento público será excluído por “tipo”, isto é, por pertencer a uma visão religiosa ou moral acerca da vida boa. A vida boa volta ao centro do debate público.

3 O QUE O DINHEIRO NÃO COMPRA – OS LIMITES MORAIS DO MERCADO

3.1 Introdução

Nesta obra, Sandel explora a diferença entre uma economia de mercado – um modo de organizar a produção e distribuição de bens que se tornou hegemônica nos últimos dois séculos, e uma sociedade de mercado, que vem se instalando globalmente a partir dos anos 80 do século passado: “Fomos resvalando de *ter* uma economia de mercado para *ser* uma sociedade de mercado. A diferença é esta: uma economia de mercado é uma ferramenta – valiosa e eficaz – de organização de uma atividade produtiva. Uma sociedade de mercado é um modo de vida em que os valores de mercado permeiam cada aspecto da atividade humana.”⁵¹

Sandel não questiona, em nenhum momento, se a produção econômica deve estruturar-se na forma de trocas voluntárias mediadas monetariamente, ou seja, em uma forma mercantil. O mercado provou, historicamente, sua superioridade em relação a qualquer outro modo de organização econômica. O que Sandel questiona é precisamente se a lógica aquisitiva do mercado é apropriada para âmbitos não-econômicos da existência humana. Mas este tipo de questionamento é tipicamente aristotélico.

Com efeito, no livro I da *Política*, Aristóteles distingue entre economia política, economia doméstica e crematística. A economia política busca os bens necessários à vida boa dos cidadãos (bem comum) e a economia doméstica busca os bens necessários à vida boa dos membros da família. A economia está à serviço da Ética (vida boa) e da Política (bem comum). A aquisição e as trocas são aqui “naturais”, isto é, conforme às necessidades do florescimento da natureza humana. A crematística, por outro lado, é “contrária à natureza”⁵², sendo a atividade econômica

⁴⁹ *Justiça*, p. 328

⁵⁰ *Justiça*, p. 329

⁵¹ Michael Sandel, *O que o dinheiro não compra – os limites morais do mercado*, p. 16. De agora em diante, *Dinheiro*.

⁵² Pol I, 9, 1257b 10.

para a qual “a moeda é o princípio e fim das trocas”, e portanto, “não conhece limites”, uma vez que o dinheiro, sendo um meio, e portanto limitado, torna-se um fim, perdendo todo limite.⁵³

Ou seja, Aristóteles aceita uma prática de mercado “natural”, porque esta é limitada às exigências da vida boa e do bem comum. É o que Sandel chama de “economia de mercado”. De outro lado, Aristóteles recusa que a dimensão econômica tem o caráter de fim último da ação humana, gerando um tipo de sociedade totalmente voltada à produção de valores de troca, uma “sociedade de mercado”, na expressão de Sandel, não limitada ética e politicamente. A *polis* (cidade) inclui a *ágora* (praça do mercado), mas não se reduz a ela. Mas, a partir do final do século XX, “o valores de mercado passaram a desempenhar um papel cada vez maior na vida social. A economia tornava-se um domínio imperial. Hoje, a lógica da compra e venda não se aplica mais somente a bens materiais: governa concretamente a vida como um todo.”⁵⁴

Para uma sociedade pluralista, que não quer se ver perturbada por discussões morais acerca da vida boa, mas pretende deixar esse debate restrito à vida privada de cada um, fica evidente a atração que uma interação social moralmente “neutra” como é oferecida pelo mercado: “o interesse do mercado decorre em parte do fato de não julgar as preferências que atende.”⁵⁵ Examine-se os livros ofertados em uma livraria comercial como aquelas situadas em aeroportos: tem-se livros pornográficos, religiosos, antirreligiosos, científicos, esotéricos, de alta gastronomia, de gastronomia vegana, de autoajuda para enriquecer, de autoajuda para uma vida minimalista... O livreiro não julga as preferências das pessoas. Havendo qualquer interesse capaz de se expressar em termos monetários, haverá troca.

Além disso, liberais/libertários e utilitaristas tem razões próprias para defender o mercado:

“Os argumentos em favor dos mercados (...) são de dois tipos. O primeiro é uma questão de respeito à liberdade individual; o outro, de maximizar o bem-estar ou a utilidade social. No primeiro caso, um argumento libertário. Ele sustenta que as pessoas devem ter liberdade de comprar e vender o que bem quiserem, desde que não violem os direitos de ninguém (...). O segundo argumento em favor da ação do mercado, mais conhecido dos economistas, é de caráter utilitário. Afirma que as trocas no mercado beneficiam compradores e vendedores igualmente contribuindo para o bem-estar coletivo ou a utilidade social.”⁵⁶

Os libertários e utilitaristas tem razão em apontar que o mercado favorece a liberdade e o bem-estar. Mas Sandel alerta que esses não são valores últimos. A própria liberdade e o bem-estar só tem sentido quando pensados no interior de uma reflexão sobre a vida boa. O mercado, sem o limite (*telos*) da vida boa e do bem comum, irá inevitavelmente hierarquizar as pessoas de acordo com a renda (desigualdade) ou abarcar bens que não deveria (corrupção).

3.2 Desigualdade

Um dos argumentos contra o imperialismo mercadológico que levou a sociedade contemporânea a se tornar uma “sociedade de mercado” é a desigualdade que a mercantilização instaura entre os cidadãos, diferenciando entre aqueles que tem e os que não tem acesso a certos bens: “Numa sociedade em que tudo está à venda, a vida fica mais difícil para os que dispõem de recursos modestos (...). Quando todas as coisas boas podem ser compradas e vendidas, ter dinheiro passa a fazer toda a diferença do mundo.”⁵⁷

⁵³ Cf. Pol I, 9, 1257b 23- 26

⁵⁴ *Dinheiro*, p. 11

⁵⁵ *Dinheiro*, p. 19

⁵⁶ *Dinheiro*, p. 33

⁵⁷ *Dinheiro*, p. 14

Um dos argumentos libertários para justificar essa desigualdade é o de que aqueles que realmente valorizam um bem, estão mais dispostos a pagar por ele. Deste modo, o mercado não discriminaria entre as pessoas, mas somente a intensidade das suas preferências. Mas essa tese está equivocada, segundo Sandel: “A disposição de pagar por um bem não mostra realmente quem é que lhe atribui mais valor. Isso ocorre porque os preços de mercado refletem não só a disposição, mas também a possibilidade de pagar.”⁵⁸ Ou seja, a intensidade da preferência não é o critério mercadológico relevante para sua efetivação, mas sim a disponibilidade de recursos que acompanha essa preferência. Isso significa que as diferenças de riqueza se sobrepõem às diferenças de preferências. O pobre não terá como satisfazer as suas preferências. O mercado não está aberto para ele.

Outro tema caro aos liberais/libertários, é que as transações de mercado são justas porque baseadas no consentimento, que é a base de toda ética individualista. O indivíduo está obrigado somente por vínculos que ele livremente consentiu. Ora, nem toda barganha no mercado corresponde à situação ideal da interação entre agentes econômicos *igualmente* livres. Essa pressuposição da justiça da troca mercantil deve ser submetida, em cada caso concreto, à avaliação crítica: “Para saber se uma escolha de mercado é de fato livre, devemos questionar quais as condições de desigualdade do contexto social que comprometem um real consentimento. Em que momento as desigualdades do poder de barganha coagem os que estão em desvantagem e põem em risco as justiças dos acordos?”⁵⁹

Sandel refere o caso de um desastre natural em que as pessoas são levadas a pagar preços exorbitantes para adquirir certos bens essenciais. Parece óbvio que aqui não há verdadeira liberdade de escolha. O mercado, deixado a si mesmo, pressionado pela demanda e pela escassez, leva uma relação assimétrica entre vendedor e comprador, colocando um à mercê do outro.

Uma das práticas sociais mais corriqueiras - a fila, também foi subvertida pelo imperialismo do mercado. De fato, a fila tem um significado ético: “a ética da fila – *chegar primeiro para ser atendido primeiro* – tem um apelo igualitário. Incita-nos a ignorar o privilégio, o poder e os bolsos profundos – pelo menos para certas finalidades.”⁶⁰ Mas esta ética foi solapada quando o lugar de cada um na fila tornou-se passível de aquisição econômica, por meio do famigerado *free pass*, institucionalizando a desigualdade entre os que pagam e os que não pagam: “A ética da fila – *quem chega primeiro é atendido primeiro* – vem substituída por uma ética do mercado – *pagou, levou*.”⁶¹

Sandel menciona ainda questão dos estádios esportivos nos EUA. Esses eram locais de encontro cívico, onde pessoas de condição social diferente partilhavam a mesma experiência lúdica. Mas atualmente até as universidades – que deveriam ser bastiões da igualdade, na concepção de Sandel – deixaram-se levar pela lógica de mercado e estão instalando camarotes nos seus estádios. O camarote representa a segregação econômica, a desigualdade entre aqueles que podem e os que não podem pagar. O camarote é um exemplo de contra-instituições igualitárias que a democracia deve enfrentar: “Democracia não quer dizer igualdade perfeita, mas de fato exige que os cidadãos compartilhem uma vida comum. O importante é que pessoas de contextos e posições sociais diferentes encontrem-se e convivam na vida cotidiana, pois é assim que aprendemos a negociar e respeitar as diferenças ao cuidar do bem comum.”⁶²

A mercantilização torna a desigualdade econômica um óbice intransponível para a construção de espaços cívicos, espaços de encontro entre diferentes.

3.3 Corrupção

⁵⁸ *Dinheiro*, p. 35

⁵⁹ *Dinheiro*, p. 111

⁶⁰ *Dinheiro*, p. 42

⁶¹ *Dinheiro*, p. 32

⁶² *Dinheiro*, p. 202

A tese central do argumento da corrupção é de que nem tudo pode ser objeto de uma transação mercantil: “Algumas das coisas boas da vida são corrompidas ou degradadas quando transformadas em mercadoria.”⁶³

A ciência econômica contemporânea não faz uma distinção entre bens mercantis e bens não-mercantis. Para ela, o fato de um bem ser obtido no interior de uma transação de mercado ou de outro modo não afeta a natureza e o significado do bem. Sandel contesta essa tese: “Os economistas muitas vezes partem do pressuposto de que os mercados não afetam nem comprometem os bens que regulam. Mas não é verdade. Os mercados deixam suas marcas nas normas sociais. Muitas vezes, os incentivos de mercado corroem ou sobrepujam os incentivos que não obedecem à lógica de mercado.”⁶⁴

Liberais preocupados com a igualdade, libertários com a liberdade e utilitaristas com a eficiência não tem recursos conceituais para dar conta desta “metamorfose valorativa” ou “corruptora” que se dá quando um bem é deslocado de uma esfera extra-mercadológica para o interior do mercado: “Os mercados refletem e promovem certas normas, certas maneiras de valorar os bens neles trocados. Ao decidir se devemos mercantilizar um bem, não devemos, portanto, levar em conta apenas a eficiência [utilitarismo] e a justiça distributiva”⁶⁵ [liberalismo] ou a liberdade de escolha [libertarianismo], diríamos.

Assim, se crianças são remuneradas para ler livros, podemos fazer com que leiam mais, mas somente de um modo instrumental. A experiência de ler deixa de ser uma fonte de satisfação para se tornar um meio para a “verdadeira” fonte de satisfação, adquirir dinheiro.⁶⁶ Outro exemplo de como a introdução do dinheiro pode subverter o significado de uma prática social está no exemplo dado por Sandel da creche em Israel que passou a cobrar dos pais o atraso ao buscar as crianças. O que se pretendia era, obviamente, evitar os atrasos. Mas estes aumentaram, porque o significado social do atraso foi alterado. Os pais “converteram” a multa (uma pena infligida a quem viola uma norma) em uma taxa (o pagamento por um serviço) e passaram a se atrasar sistematicamente ao buscar os filhos.⁶⁷

Entre outras tentativas de aplicar a lógica mercadológica para produzir efeitos socialmente valiosos está o mercado dos “créditos de carbono” na proteção ambiental. Sandel afirma que também aqui há um fenômeno de corrupção, pois o mercado de créditos de carbono “prejudica duas normas: consolida uma atitude instrumentalizante em relação à natureza e solapa o espírito de sacrifício partilhado que pode ser necessário para gerar uma ética ambiental global.”⁶⁸

Para um libertário, o que é relevante é a liberdade daqueles que interagem mercadologicamente. Para o utilitarista, a maximização do bem-estar dos participantes da relação mercantil. Para o liberal (igualitário), o que importa é que todos tenham acesso aos bens disponibilizados no mercado. Todas essas correntes contemporâneas recusam-se a perguntar pela *natureza* do bem. Isso porque a possibilidade dessa pergunta só é possível no interior de uma investigação sobre a vida boa, um tema vetado nas correntes filosóficas contemporâneas. Para elas, qualquer forma de vida é válida. Não se pergunta se alguns estilos de vida levam ao florescimento humano ou não. Como no mercado, o que conta são as preferências imediatas do consumidor, e não bens que devem integrar uma concepção refletida sobre a vida boa:

“Enquanto a lógica de mercado está voltada para bens materiais, como automóveis, torradeiras e televisões de tela plana, essa objeção não tem grande peso; parece razoável presumir que o valor dos bens é simplesmente uma questão de preferência do consumidor. Mas quando a

⁶³ *Dinheiro*, p. 16

⁶⁴ *Dinheiro*, p. 65

⁶⁵ *Dinheiro*, p. 79

⁶⁶ Cf. *Dinheiro*, p. 14

⁶⁷ Cf. *Dinheiro*, p. 66

⁶⁸ *Dinheiro*, p. 76

lógica de mercado é aplicada ao sexo, à procriação, à criação de filhos, à educação, à saúde, às punições penais, à política de imigração e à proteção ambiental, já não parece tão plausível presumir que as preferências de todos sejam igualmente válidas. Em terrenos carregados de peso moral como esses, certas maneiras de valorar os bens podem ser mais importantes e adequadas que outras.”⁶⁹

A ética das virtudes não é “igualitária” no sentido de que todas as preferências são válidas. Ela exige que os bens econômicos e todos os outros bens sejam objeto de deliberação individual (ética) e pública (política), para marcar as fronteiras entre o econômico e os outros âmbitos da vida. Os bens devem ser valorados a partir de uma concepção racionalmente defensável da vida boa. Para isso, os bens não podem ser concebidos apenas como objetos de desejo, mas devem se tornar objeto de deliberação individual e coletiva:

“Para decidir se se deve comprar e vender a admissão do ensino universitário, precisamos debater quais são os bens morais e cívicos que essas instituições devem cultivar, procurando descobrir se a venda da admissão comprometeria esses bens. Para decidir se se deve estabelecer um mercado para a adoção de bebês, precisamos saber quais as normas devem governar as relações entre pais e filhos e descobrir se a compra e venda de criança poriam em riscos essas normas.”⁷⁰

O cidadão não espera que o significado dos bens seja dado prioritariamente pelo mercado. Ele está comprometido em determinar deliberativamente esse significado.

3.4 Considerações finais: por uma economia política

O imperialismo do mercado marca a submissão da política à economia. Esta última, desprendida de todo vínculo comunitário, ameaça abarcar a totalidade da existência. Para Sandel, o único modo de fazer voltar a lógica econômica ao domínio que lhe é próprio, evitando que a mercantilização leve à corrupção dos bens sociais e à desigualdade entre os cidadãos, é o debate público: “A era do triunfalismo de mercado coincidiu com uma época em que o discurso público se esvaziou consideravelmente de qualquer substância moral e espiritual. Nossa única esperança de manter o mercado em seu devido lugar é discutir abertamente o significado dos bens e das práticas sociais que valorizamos.”⁷¹

Isso significa que, mais que uma política econômica eficaz, as sociedades modernas, se quiserem se reestruturar como “repúblicas”, isto é, como sociedades em que o âmbito econômico está à serviço do bem comum, necessitam de uma “economia política”, isto é, de um debate sobre o lugar do econômico na realização da vida boa para a totalidade da cidadania. Isso se fará contra a tendência “crematística” contemporânea, em que a maximização da riqueza é considerada um fim em si.

Como foi visto, essa retomada da economia política é mais um tema aristotélico apropriado de um modo criativo por Sandel.

4 A TIRANIA DO MÉRITO

4.1 Introdução: globalização neoliberal e meritocracia

No seu último livro, Sandel define o que ele chama de “projeto da globalização” ou “globalização neoliberal” a partir de dois elementos: “Um é o seu modo tecnocrático de conceber o bem público. Outro é seu modo meritocrático de definir ganhadores e perdedores.”⁷²

⁶⁹ *Dinheiro*, p. 89

⁷⁰ *Dinheiro*, p. 112

⁷¹ *Dinheiro*, p. 201

⁷² Michael Sandel, *A tirania do mérito*, p. 32. De agora em diante, TM.

O modo tecnocrático de definir o bem público ou bem comum é avaliá-lo somente em termos de crescimento do PIB. É um modo quantitativo e não qualitativo de caracterizar o bem comum, que dispensa as controvérsias valorativas própria à vida política para se refugiar em uma máxima moralmente neutra que está acima das divergências ideológicas: mais crescimento é melhor do que menos crescimento. Esse crescimento é, na sua essência, crescimento do consumo: “O projeto de globalização buscou maximizar o crescimento econômico e, portanto, a prosperidade dos consumidores, com pouca atenção ao efeito da terceirização, da imigração e da financeirização no bem-estar dos produtores.”⁷³

Esse é um ponto central para o argumento de Sandel: o diagnóstico de que na vida econômica contemporânea, os consumidores, e não os produtores, é que ocupam a posição central. De fato, do ponto de vista do consumidor, um mercado global desregulamentado, capaz de oferecer produtos de menor custo porque pode buscar os menores salários em escala planetária, é a estrutura econômica ideal.

Uma economia totalmente orientada para o consumo premia os que atendem às demandas dos consumidores, não importa quais sejam. Aí é que entra o discurso meritocrático. Dado o caráter normativo das relações humanas, não basta às elites dominarem, elas necessitam justificar essa dominação. Se no passado o faziam por referências religiosas ou dinásticas, agora o fazem apelando para a noção de “mérito”. As elites tem mais e podem mais porque merecem mais do que o restante da sociedade. E merecem mais porque atendem melhor as demandas dos consumidores. A prova de que fazem isso é incontroversa: recebem maiores recompensas dos mercados pelos bens e serviços que produzem.

São as contradições e fragilidades da noção tecnocrática de bem comum e da noção de mérito empregada pelas elites globalizantes que forma o alvo da crítica de Sandel na presente obra. No fundo, é uma retomada da crítica à “sociedade de mercado”, na sua obra analisada no tópico anterior.

4.2 Mérito e meritocracia

O mérito – o resultado das habilidades e engajamento de cada um – certamente é um critério socialmente legítimo de avaliação. Ele atende, em primeiro lugar, a uma noção de eficiência. Ninguém contrataria um pedreiro ou um médico incompetentes. Em segundo lugar, ele define as escolhas sociais a partir de uma noção de justiça. O mérito defende a igualdade: não importa a classe, gênero, etnia, religião de alguém. Todos tem direito a serem avaliados a partir dos próprios méritos.

Um tipo de sociedade que tem no mérito o eixo da atribuição de recompensas é um ideal atraente. A meritocracia gerou as sociedades mais prósperas e justas que o mundo já conheceu. As recompensas sociais não estão ligadas ao acaso (nascimento), mas ao esforço individual. Sociedades pré-meritocráticas não deixavam ao indivíduo a determinação da sua posição social. A pertença a uma casta ou grupo é que servia como causa da “localização” da pessoa no interior da estrutura social. A meritocracia vem assim, associada à liberdade, a ideia de que cada um é responsável pelo seu próprio destino, e que a ascensão na escala social depende apenas das escolhas do indivíduo, das quais somente ele é o responsável. Os resultados econômicos de tal postura são evidentes: motivação, empreendedorismo, criatividade, progresso.

Mas há algo de podre no reino da Dinamarca. Uma noção radicalizada de responsabilidade individual, que sustenta o discurso meritocrático tem dois problemas, segundo Sandel. Em primeiro lugar, ela é inadequada aos fatos, ou seja, é falsa. Em segundo lugar, ela se opõe à ideia de bem comum – o que a torna perversa.

⁷³ TM, p. 295

A ideia de que os talentos de cada um são algo que está inteiramente sob seu controle é uma quimera. Há fatores hereditários, familiares e sociais que sujeitam a identidade/mérito de cada um a causas externas à vontade e às escolhas individuais. Se alguém nasce com disposições físicas e intelectuais valorizadas em determinada sociedade, onde está o mérito? Se foi apoiado pela família ou por serviços públicos na aquisição de habilidades socialmente valiosas, como isso pode ser atribuído exclusivamente à liberdade do indivíduo? A posição social das pessoas, ao contrário das suas ações, não é inteiramente responsabilidade delas: “Uma coisa é responsabilizar as pessoas por agirem de acordo com a moral; outra coisa é pressupor que somos, cada um de nós, totalmente responsáveis por nossa sina.”⁷⁴

Sandel também aponta como a noção extrema de responsabilidade pessoal ligada ao mérito erode toda amizade cívica, a capacidade de assumir o destino do outro como parte de um bem comum do qual se participa: “Uma noção muito fervorosa da responsabilidade pessoal em relação a nosso destino torna difícil nos colocarmos no lugar de outras pessoas.”⁷⁵ Não pode haver bem comum sem a ideia de um destino comum. E o destino comum só pode ser percebido quando há empatia entre os cidadãos, quando cada um se vê afetado pelo bem estar ou sofrimento alheios, exigindo uma extensão da responsabilidade: cada um não é apenas responsável por si mesmo (liberdade), mas todos são responsáveis por todos no interior da comunidade política (amizade cívica, solidariedade).

A meritocracia também se vê questionada por ser a institucionalização do mérito como princípio legitimador das desigualdades sociais: “Em uma sociedade desigual, aqueles que alcançam o topo querem acreditar que o seu sucesso tem justificativa moral. Em uma sociedade de meritocracia, isso significa que os vencedores conquistaram o sucesso através do próprio talento e empenho.”⁷⁶

Porém, um exame superficial da entronização do mérito na sociedade contemporânea levanta imediatamente duas questões, claramente vistas por libertários como Friedrich von Hayek. Em primeiro lugar, há uma clara discrepância que existe entre o que um indivíduo pode oferecer à sociedade e aquilo que depende apenas dele mesmo. Uma bela voz, valorizada em uma sociedade que preza a música, não pode ser imputada inteiramente ao indivíduo, pois há componentes hereditários que não são “merecidos”. Além disso, é incompreensível, do ponto de vista do mérito, por que a sociedade recompensa de modo absolutamente diferente um astro dos esportes e um professor. A partir da análise das dificuldades que uma teoria do mérito tem para justificar as desigualdades próprias a uma sociedade de mercado, Hayek apelou, para dar conta dessas desigualdades, à distinção entre mérito e valor: “Mérito envolve um julgamento moral sobre o que as pessoas merecem, enquanto valor é apenas uma medida do que os consumidores estão dispostos a pagar por este ou aquele bem.”⁷⁷

Assim, o astro dos esportes não tem mais mérito do que um professor. Ele apenas produz mais “valor” para a sociedade, isto é, as pessoas estão mais dispostas a transferir a ele, e não ao professor, parte de sua renda. Hayek, vendo a falsidade de vincular as recompensas sociais monetárias ao mérito moral de cada um, chega assim à solução elegante de que a sociedade não recompensa o mérito, mas o valor da contribuição de cada um. A aferição desse valor se dá pela escolha dos consumidores no mercado, que decidem premiar os autores de alguns bens e serviços, e outros, não.

O ponto é que a neutralização moral das desigualdades criadas pelo mercado, feita por Hayek, se é defensável do ponto de vista teórico, é irreal do ponto de vista prático:

⁷⁴ TM, p. 53

⁷⁵ TM, p. 89

⁷⁶ TM, p. 22

⁷⁷ TM, p. 186

“Moral e psicologicamente, a distinção entre mérito e valor se torna muito tênue. Isso é verdade, sobretudo, em sociedades de mercado, em que o dinheiro é a medida da maioria das coisas. Em sociedades assim, lembrar os ricos que a riqueza deles reflete (somente) o valor superior de suas contribuições à sociedade é um antídoto improvável contra arrogância e autoparabenização. Lembrar os pobres que a pobreza deles reflete (somente) o valor inferior de suas contribuições dificilmente é um tônico estimulante para a sua autoestima.”⁷⁸

A assepsia da postura economicista de Hayek encontra um limite na característica propriamente humana de ver o mundo em termos normativos. A pessoa tem necessidade de apreender as razões que legitimam a estrutura social e os critérios que presidem a distribuição e o reconhecimento no interior da sociedade. O ponto não é apenas registrar que alguns ganham mais e outros menos, mas responder a questão normativa: o que é devido a quem?

4.3 A retórica da ascensão e a igualdade de oportunidades

Em uma sociedade moderna, a posição social dos seus membros é, ao menos ideologicamente, definida em termos de liberdade. Cada pessoa pode escolher que tipo de atividade vai exercer e aonde quer chegar na escala social, sem ser impedido por restrições hereditárias, religiosas, étnicas ou de qualquer tipo. Ou seja, a posição de cada um depende apenas do uso da sua liberdade, dos seus “méritos”. Claramente, uma sociedade em que a posição de cada um depende das suas escolhas e não da estrutura social é um tipo de sociedade mais atraente do que qualquer tipo de sociedade estamental. Mas o problema que se coloca para a autocompreensão dos membros da sociedade é se a ascensão social é um ideal ou um fato: “Sua mistura de esperança e fato turva o sentido de vencer e perder. Se meritocracia for uma aspiração, aqueles que ficam aquém podem sempre culpar o sistema; no entanto, se meritocracia for um fato, aqueles que ficam aquém são incentivados a se culparem por isso.”⁷⁹

O ressentimento por não subir em uma estrutura hierárquica que está legitimada em termos meritocráticos abala a coesão da sociedade. A ideia que as pessoas são essencialmente “alpinistas”, ansiosas por se engajar em uma luta de todos contra todos para ascender aos lugares superiores da pirâmide social é algo que corrói todo compromisso com os demais: “Uma sociedade boa não pode ser fundamentada somente na promessa de liberdade. Focar somente, ou principalmente, em ascensão faz pouca coisa pelo cultivo dos laços sociais e do apego cívico que a democracia exige.”⁸⁰

Se a sociedade que premia o mérito está vinculada ao ideal de liberdade, o mesmo não pode se dizer da igualdade: “Uma sociedade fluida e móvel baseada em mérito, apesar de oposta à hierarquia hereditária, não é oposta à desigualdade; ao contrário, ela legitima desigualdades que surgem do mérito em vez de surgirem de condições do nascimento.”⁸¹

O liberalismo igualitário, ao tentar justificar esse tipo de sociedade, fortemente marcada pela desigualdade de renda e poder, o faz condicionando esta desigualdade de posições sociais à exigência de que “estejam abertas a todos” (Rawls). Ou seja, o importante não é que as posições sociais sejam aproximadas, mas que, na sua estrutura hierárquica, haja “igualdade de oportunidades” para que todos possam ascender. Este tipo de igualdade se fez popular inclusive entre a esquerda. Esta esteve sempre ligada à igualdade. Mas, uma vez que a igualdade de resultados implantada pelo comunismo levou a uma estagnação socioeconômica e à distribuição da escassez, a igualdade de oportunidades foi vista pela esquerda como um modo “renovado” de atender à seu ideal original.

⁷⁸ TM, p. 196

⁷⁹ TM, p. 113

⁸⁰ TM, p. 322

⁸¹ TM, p. 229

Assim a igualdade de oportunidades se tornou um ideal ideologicamente incontroverso, o principal ideal legitimador da sociedade meritocrática atual, caracterizada pela distribuição fortemente desigual da renda e prestígio: “Se as oportunidades são verdadeiramente iguais, pessoas não somente irão ascender até onde seus talentos e o trabalho árduo as levarem, mas também o sucesso delas será resultado da própria ação, e merecerão as recompensas que chegam a elas.”⁸² Pode-se imaginar o impacto sobre a auto-estima daqueles que não ascenderam: são “merecedores” da posição subalterna que ocupam na estrutura social.

Sandel retoma o ideal republicano da igualdade de condições para fugir à alternativa entre o ideal neoliberal de igualdade de oportunidades e o ideal socialista de igualdade de resultados:

“Com frequência, presume-se que a única alternativa para a igualdade de oportunidade é uma igualdade de resultados estéril, opressiva. Entretanto, há outra alternativa: uma ampla igualdade de condição que permite àqueles que não alcançam grandes riquezas ou posições de prestígio vivam com decência e dignidade, desenvolvendo e exercitando suas habilidades em trabalhos que rendem estima social, compartilhando de uma cultura do aprendizado que seja amplamente difusa, e deliberando junto a concidadãos sobre questões públicas.”⁸³

Tem-se aqui a retomada da ideia aristotélica, já tematizada em outras obras de Sandel, de que a integração política prevalece sobre a integração econômica. Os cidadãos devem engajar-se na construção política de uma estrutura socioeconômica sem vencedores e perdedores, na qual todos se reconheçam mutuamente como membros de uma mesma comunidade: “Encontrar modos de possibilitar que as pessoas que não ascendem prosperem no lugar onde estão e se enxerguem como membros de um projeto em comum.”⁸⁴ A política está chamada a guiar a estruturar a vida social de modo que todos possam alcançar a vida boa, e não somente as elites.

4.4 A legitimação universitária das elites: o credencialismo

Sandel denomina “credencialismo” a crença contemporânea que equaciona “mérito” com as credenciais acadêmicas de formação de nível superior. Aquele que é credenciado por uma universidade – e no caso dos EUA, uma universidade de elite – “merece” sua posição social e sua renda acima da média dos seus concidadãos.

Em uma sociedade meritocrática baseada na ideia de “igualdade de oportunidades”, a educação, especialmente a educação superior, tem sido vista como uma instituição a serviço da ascensão social e da equalização dos pontos de partida para a vida profissional. Mas Sandel questiona esse lugar-comum, afirmando sobre o caso americano: “A maioria das faculdades e universidades faz menos coisas para aumentar as oportunidades do que para consolidar privilégios.”⁸⁵ A partir de estatísticas, ele mostra que o credencialismo americano funciona como uma instituição de uma sociedade de castas, fazendo que a posição superior na escala social seja passada de uma geração a outra.

Sandel também critica a falsa percepção que a atual elite tem de si mesma, como sendo ilustrada, e portanto, sem preconceitos. Mas de fato, sua posição social e sua visão de mundo estão ligadas ao preconceito credencialista: “O credencialismo é o último preconceito aceitável.”⁸⁶ Isso significa que os membros da elite com formação universitária são em geral avessos aos preconceitos tradicionais, mas adotam uma atitude preconceituosa em relação à população sem formação superior. Os credenciados academicamente não reconhecem os descredenciados: “Em

⁸² TM, p. 99

⁸³ TM, p. 322

⁸⁴ TM, p. 322

⁸⁵ TM, p. 238

⁸⁶ TM, p. 138

uma série de pesquisas conduzidas no Reino Unido, nos Países Baixos e na Bélgica, uma equipe de psicólogos sociais concluiu que participantes com formação universitária têm mais preconceito contra pessoas com menos formação educacional do que têm contra outros grupos desfavorecidos.”⁸⁷

Isso tem a ver com a estrutura social que condena pessoas sem formação acadêmica a atividades de baixa remuneração, sendo aqueles que as exercem objeto de desprezo das elites. A parca remuneração monetária é o sinal mais evidente, para as elites, de que essas pessoas tem pouco a contribuir à sociedade: “A máquina de triagem [acadêmica] menospreza pessoas sem credenciais meritocráticas. Diz que o trabalho feito por elas, menos valorizado no mercado do que o de profissionais bem remunerados, é uma contribuição menor para o bem comum e, portanto, menos digna de reconhecimento social e estima.”⁸⁸

Sandel aborda também o caráter “credencialista” da representação política atual, na qual elites com formação superior governam/representam populações “descredenciadas”, sem formação superior. Assim, não só na economia, mas também na política, as pessoas comuns são classificadas como incapazes de contribuir ao bem comum. Elas são consideradas inaptas para representar as demais em cargos públicos. Ora, que todos podem representar a todos é um axioma da política democrática. Por sua vez, a ideia de que somente os credenciados academicamente podem ser representantes é um preconceito de natureza oligárquica.

4.5 Justiça e reconhecimento

Um *topos* da filosofia prática contemporânea é a distinção entre questões de justiça e questões de reconhecimento. As questões de justiça tratam da distribuição de bens e encargos derivados da cooperação social. As questões de reconhecimento estão relacionadas à afirmação do valor de uma identidade ou atividade. Mas Sandel nega que essa distinção possa ser taxativa:

“Questões acerca de honra e reconhecimento não podem ser nitidamente separadas de questões acerca da justiça distributiva.”⁸⁹ Não se pode separar o fato de alguém receber um salário extremamente baixo (justiça) do modo como essa pessoa é vista na sociedade (reconhecimento). Na verdade, essa distinção vem reformulada por Sandel como uma diferenciação entre o que é devido a cada um (justiça distributiva) e o que cada um deve aos demais (justiça contributiva).

A justiça distributiva trata da distribuição de bens e encargos da comunidade a seus membros, para que estes alcancem a vida boa. A justiça contributiva trata da contribuição de cada um – e do reconhecimento que o acompanha – ao bem da comunidade. Ao passo que a justiça distributiva dos liberais (Rawls, Dworkin) pretende ser neutra em relação às concepções de vida boa, sendo suficiente que o Estado distribua os bens de tal modo que cada indivíduo possa realizar, livremente, sua concepção de vida boa, tal não acontece com a justiça contributiva:

“A justiça contributiva não é neutra em relação à prosperidade do ser humano nem ao melhor modo de viver. De Aristóteles à tradição republicana estadunidense, de Hegel à Doutrina Social da Igreja, teorias sobre justiça contributiva nos ensinam que somos seres humanos mais completos quando contribuímos para o bem comum e conquistamos a estima de nossos companheiros cidadãos pelas contribuições que fazemos. De acordo com essa tradição, a necessidade humana fundamental é ser necessário para as pessoas com quem compartilhamos uma vida em comum. A dignidade do trabalho consiste em usar nossas habilidades para atender a essas necessidades. Se isso for o significado de viver uma vida boa, será

⁸⁷ TM, p. 139

⁸⁸ TM, p. 284

⁸⁹ TM, p. 207

então um erro conceber o consumo como o ‘único fim e objetivo da atividade econômica’.”⁹⁰

Os liberais não compreendem que a realização humana não tem como eixo a posse de bens que permitam realizar a própria concepção da vida boa (justiça distributiva), mas o reconhecimento social ligado à contribuição de cada um ao bem comum (justiça contributiva):

“Os liberais contemporâneos tem oferecido em relação a eleitores da classe trabalhadora e da classe média uma medida ainda maior de justiça distributiva – acesso mais justo e amplo aos frutos do crescimento econômico. Mas o que esses eleitores querem ainda mais é uma medida ainda maior de justiça contributiva – oportunidade de ganhar reconhecimento social e estima que acompanha a produção do que os demais necessitam e valorizam.”⁹¹

Os liberais ignoram que as queixas concernentes à baixa remuneração não se referem tão-somente à incapacidade de realizar o próprio plano de vida com recursos escassos. Antes, a renda em uma sociedade de mercado sinaliza a valorização social da contribuição de cada um. A classe média e os trabalhadores não querem apenas mais bens para efetivar – de um ponto de vista individualista/solipsista - o próprio plano de vida. A própria existência não alcança o seu pleno florescimento a não ser pela confirmação do próprio valor dado pelos outros – reconhecimento. E isso dá outro estatuto à remuneração que a sociedade oferece às contribuições individuais: “Preocupações econômicas não são apenas relacionadas a dinheiro dentro do bolso de alguém; são também relacionadas a como o papel de alguém na economia afeta o posicionamento dessa pessoa na sociedade.”⁹²

Recompensas diferentes expressam diferença de “mérito”. Os membros da elite, que recebem muito, “merecem” sua riqueza. Os membros da classe média e os trabalhadores merecem seus parcos rendimentos, pois não tem “mérito”, isto é, sua contribuição para a sociedade é pouco relevante. Isso leva a um reconhecimento assimétrico na sociedade: os vencedores e os perdedores “merecem” seu lugar na sociedade. Ora, essa assimetria leva a atitudes deletérias ao convívio cívico: “Entre os vencedores, gera arrogância; entre os perdedores, humilhação e ressentimento.”⁹³

Em outros termos: embora justiça distributiva e contributiva sejam diferentes, elas, na prática, estão conectadas, sendo a segunda mais importante.

4.6 Bem comum

O subtítulo do livro resenhado no presente tópico é: *O que aconteceu com o bem comum?* Sandel recupera aqui um princípio central do pensamento aristotélico, o bem comum como finalidade da comunidade política, distinguindo duas concepções de bem comum: a concepção consumista e a concepção cívica.

A concepção consumista do bem comum é uma concepção centrada na economia e na preferência dos consumidores: “No domínio da economia, o bem comum é definido pelo PIB, e o valor das contribuições das pessoas consiste no valor de mercado dos bens vendidos, ou dos serviços prestados.”⁹⁴ O bem comum consiste no máximo crescimento econômico tendo em vista a máxima produção de bens e serviços para a satisfação dos consumidores. O ponto de vista do bem comum é o ponto de vista do destinatário da produção econômica, o consumidor. A totalidade das satisfações dos consumidores constitui o conteúdo do bem comum. Os limites dessa concepção vem assim descritos por Sandel: “Servir à demanda de mercado é simplesmente uma questão de

⁹⁰ TM, p. 300

⁹¹ TM, p. 294

⁹² TM, p. 293

⁹³ TM, p. 38

⁹⁴ TM, p. 41

satisfazer quaisquer que sejam os desejos e anseios que as pessoas possam ter. Mas a importância ética de satisfazer esses desejos depende do valor moral deles.”⁹⁵

Sandel defende uma concepção “cívica” do bem comum, em que este não vem definido no interior do mercado pelos consumidores, mas é estabelecido a partir da deliberação dos cidadãos:

“O bem comum é uma questão de refletir de forma crítica sobre nossas preferências – o ideal é que seja para elevar e melhorá-las – de tal maneira que possamos viver uma vida digna e próspera. Não é possível alcançar isso através de atividades econômicas apenas. Exige deliberar com nossos companheiros cidadãos acerca de como fazer uma sociedade justa e boa funcionar, uma que cultive a virtude cívica e nos possibilite raciocinar juntos sobre os propósitos dignos de nossa comunidade política.”⁹⁶

A concepção cívica retoma o ideal republicano de uma vida reflexiva em comum e sua questão central é: “O que conta como contribuição valiosa para o bem comum e o que devemos, uns aos outros, como cidadãos?”⁹⁷ Desdobrando a questão: qualquer crescimento econômico é justificável? Não existem limites ambientais e sociais? Como se distribuem os resultados do crescimento econômico? Há atividades que a comunidade deve recompensar para além do valor de troca no mercado?

A concepção cívica do bem comum tem assim, na deliberação, o seu primeiro elemento característico. O segundo elemento é a defesa do protagonismo dos produtores no sistema econômico: “Do ponto de vista da concepção cívica, o papel mais importante que temos na economia não é como consumidores, mas como produtores. Porque é como produtores que desenvolvemos e utilizamos nossas habilidades para proporcionar bens e serviços que atendem às necessidades de nossos companheiros cidadãos e que conquistam estima social.”⁹⁸

Sandel defende uma estrita conexão entre política e economia, sendo a política e o guia da economia e a economia formando uma grande parte do conteúdo da política. Paraphraseando Kant, a economia sem política é cega e a política sem economia é vazia. A pertença a uma comunidade não pode ser definida somente em termos políticos, mas deve alcançar a vida econômica dos cidadãos. Todo cidadão moderno trabalha, e ele não quer ser reconhecido somente no nível político, mas também no nível econômico, na sua condição de trabalhador: “o modo como a sociedade honra e recompensa o trabalho é importante para a maneira como ela define o bem comum.”⁹⁹

Ora, a sociedade contemporânea, dada a sua estrutura meritocrática, não valoriza o trabalho da maioria das pessoas de modo a promover a integração cívica. Como o consumidor ocupa a posição central da vida econômica, “merecem” suas recompensas somente aqueles que atendem aos desejos dos consumidores. Mas isso significa que a nossa sociedade padece de uma patologia que só poderá ser “curada” pela revalorização da produção (trabalho) e pelo reconhecimento daqueles que produzem - os trabalhadores.

4.7 Trabalho

A antropologia econômica – a concepção do papel do ser humano no âmbito econômico - que subjaz à concepção consumista do bem comum não é a mesma da concepção cívica. A concepção consumista está ligada à ideia do consumidor como indivíduo autointeressado: “Como consumidores, queremos obter o máximo com nosso dinheiro, comprar bens e contratar serviços o mais barato possível, independentemente de serem feitos com trabalhadores com salário baixo em

⁹⁵ TM, p. 199

⁹⁶ TM, p. 296

⁹⁷ TM, p. 292

⁹⁸ TM, p. 296

⁹⁹ TM, p. 292

outros países ou por trabalhadores estadunidenses bem remunerados.”¹⁰⁰ Por sua vez, a concepção cívica retoma a ideia de que o ser humano só alcança a plenitude de sua existência no reconhecimento por parte dos outros, e por isso ela, no âmbito da economia, está ligada à produção e não ao consumo: “É nosso papel como produtores, não consumidores, contribuir para o bem comum e receber reconhecimento por isso.”¹⁰¹

O reconhecimento social vem pelo trabalho. Por isso, quando as mudanças sociais e tecnológicas aprofundadas pelo “projeto da globalização” tem como efeito o desemprego massivo e a depreciação dos salários, o problema não pode ser pensado em termos unicamente econômico-distributivos, como fazem os liberais, porque “trabalho é tanto econômico quanto cultural. É um modo de ganhar a vida e também fonte de reconhecimento e estima social.”¹⁰² Os efeitos da precarização do trabalho tem de ser pensados não apenas como uma violação da justiça distributiva, mas como uma negação do reconhecimento ou da justiça contributiva. As queixas dos trabalhadores “não são apenas econômicas, mas também morais e culturais; não são apenas sobre salários e empregos, mas também sobre estima social.”¹⁰³

As éticas utilitarista, liberal e libertária partilham o ponto de vista da concepção consumista do bem comum, assumindo a centralidade do ponto de vista do consumidor. De fato, o utilitarismo defende a maximização do bem-estar do consumidor; o liberalismo, o igual acesso dos consumidores ao mercado de bens e serviços; por fim, o libertarianismo defende a liberdade irrestrita dos consumidores. Sandel tem uma postura antitética a esta, estabelecendo a centralidade do ponto de vista do produtor/trabalhador: “No século XX, a ética do produtor, de tradição republicana, gradualmente deu espaço para noções consumistas de liberdade e para uma política econômica de crescimento econômico. Mas a ideia de que, mesmo em uma sociedade complexa, o trabalho reúne cidadãos em um esquema de contribuição e reconhecimento mútuo não desapareceu por completo.”¹⁰⁴

Isso passa por uma rejeição do credencialismo associado à meritocracia. Não é a somente o trabalho daqueles que possuem formação superior que deve ser valorizado: “Aprender a ser bombeiro hidráulico ou eletricitista, ou ainda, higienista dental deveria ser respeitado como contribuição valiosa ao bem comum.”¹⁰⁵ Sandel propõe as seguinte reforma educacional para superar o credencialismo:

“Qualquer tentativa de honrar o trabalho deve começar por levar a sério as variadas formas de aprendizado e treinamento que preparam pessoas para empreendê-lo. Isso significa reverter o recuo da educação superior pública, superando o abandono da educação técnica e profissionalizante, e desmembrar a distinção nítida, em financiamento e prestígios, entre cursos universitários de quatro anos e outras formações educacionais de nível superior.”¹⁰⁶

Ao mesmo tempo, é necessário ter sempre presente “a possibilidade de que o valor da contribuição de uma pessoa para a sociedade poderia ser algo diferente de seu valor de mercado”.¹⁰⁷ A remuneração, para ser fiel à concepção cívica do bem comum, deve ser suficiente para que a pessoa se sinta integrada à comunidade. Se a remuneração é tão baixa que não se pode obter uma parcela suficiente dos bens que a sociedade produz, então o trabalhador se vê como um “excluído” dessa mesma sociedade: ele não partilha do bem comum. Ao mesmo tempo, a remuneração deve

¹⁰⁰ TM, p. 295

¹⁰¹ TM, p. 296

¹⁰² TM, p. 285

¹⁰³ TM, p. 30

¹⁰⁴ TM, p. 297

¹⁰⁵ TM, p. 264

¹⁰⁶ TM, p. 261

¹⁰⁷ TM, p. 197

ser tal que o trabalhador possa ver sua própria produção como sendo socialmente relevante, isto é, como contribuição efetiva ao bem comum.

Ao propor uma reforma educacional que atinja o credencialismo, e uma política de remuneração orientada aos produtores, Sandel mostra-se fiel ao projeto aristotélico. Com efeito, Aristóteles, ao estudar as condições da vida boa, não se limita a tematizar as disposições morais do indivíduo (*Ética*), mas teoriza igualmente a articulação institucional da sociedade como um todo (*Política*). A meritocracia não cria somente uma disposição moral perversa de arrogância e ingratidão. Ela configura também um “mau regime”, um modo de articulação institucional desfavorável à realização da vida boa.

4.8 Considerações finais

A meritocracia é uma construção ideológica destinada a justificar moralmente a desigualdade resultante de uma vida social concebida não em termos de um empreendimento cooperativo, mas de um jogo em que há vencedores e perdedores, cuja “vitória” e “derrota” são imputáveis apenas a si mesmos. Obviamente, isto não deixa de ter reflexos morais e políticos: “Quanto mais pensamos em nós como pessoas que vencem pelo próprio esforço e são autossuficientes, mais difícil será aprender a ter gratidão e humildade. E sem esses sentimentos é difícil se importar com o bem comum.”¹⁰⁸

Sem virtudes – gratidão e humildade – não há disposições morais que motivem o indivíduo ao engajamento cívico. Esta tese é (aristotelicamente) reversível: sem uma estrutura social que favoreça o bem comum, os indivíduos voltam-se à realização dos próprios interesses, degradando-se moralmente. Na sua crítica à meritocracia, Sandel mostra a conexão conceitual entre *Ética* (virtudes/vida boa) e *Política* (instituições/bem comum).

Mas há outra dimensão que se liga a estas: a Economia. O pleno desenvolvimento de uma identidade moral como agente virtuoso e de uma identidade política como cidadão participativo, não se dará sem o pleno desenvolvimento de uma identidade econômica como agente produtivo/trabalhador:

“Uma dessas questões é quais tipos de trabalho são dignos de reconhecimento e estima. Outra é o que devemos uns aos outros como cidadãos. Essas questões estão conectadas. Porque não é possível determinarmos o que conta como contribuição que vale a pena ser afirmada sem refletirmos juntos sobre os propósitos e fins da vida em comum que compartilhamos. E não é possível deliberarmos sobre propósitos e fins comuns sem um senso de pertencimento, sem nos enxergarmos como membros de uma comunidade à qual devemos gratidão. Apenas enquanto dependemos dos outros e reconhecemos nossa dependência teremos motivo para reconhecer a contribuição do outro a nosso bem-estar coletivo.”¹⁰⁹

A questão ética “o que é a vida boa?” está ligada à questão política: “o que é o bem comum?” e esta, à questão econômica: “como produzimos e partilhamos?” A reflexão de Sandel na obra aqui analisada é uma tentativa de reeditar a “filosofia das coisas humanas” de Aristóteles, que analisa a vida humana na integralidade das suas dimensões morais, políticas e econômicas.

5 AVALIANDO SANDEL: A FRATERNIDADE COMO FUNDAMENTO

¹⁰⁸ TM, p. 23

¹⁰⁹ TM, p. 311

Talvez o conceito que subjaz à reflexão de Sandel, sem ser explicitado por ele, seja o conceito de fraternidade.

Da tríade revolucionária francesa, liberdade e igualdade foram assumidas pelos libertários e liberais. Uns como os outros possuem uma concepção individualista de liberdade e procedimentalista de igualdade. Para os libertários, a liberdade se exerce no mercado, sendo os direitos individuais as condições procedimentais que garantem a todos, de forma igual, efetivar as próprias escolhas. Para os liberais (igualitários), a liberdade consiste em buscar realizar o próprio plano de vida, sendo os direitos sociais as condições procedimentais para que todos possam igualmente realizar o próprio plano de vida.

Sandel valoriza a liberdade e a igualdade, mas as subordina a um princípio unificador que pode-se denominar “fraternidade”, entendendo-se essa como uma atitude de responsabilidade recíproca: todos são responsáveis por todos. Cada um é responsável por criar as condições sociais onde todos possam buscar a vida boa, ou o que é dizer o mesmo: o bem comum é o fim de cada agente singular.

De fato, a liberdade para Sandel não consiste em efetivar qualquer escolha, mas apenas aquelas que são compatíveis com a vida boa para si e para todos os demais. E a igualdade não é simplesmente a posse de direitos que cada um frui de modo individualista, mas a igualdade de reconhecimento: todos são importantes para todos, uma vez que a vida boa do outro é condição da própria vida boa. O que significa que a fraternidade como assunção da interdependência humana é a virtude moral fundamental, o princípio político supremo e a atitude econômica básica.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Política*. Trad. Antonio Gomez Robledo. México: Unam, 2000.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética* (2007). Trad. Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (2009). Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado* (2012). Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?* (2020) Trad. Bhuvli Libanio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.