

VOLUNTARISMO E COGNITIVISMO: A CRÍTICA DE MICHAEL SANDEL AO CONTRATUALISMO DE RAWLS

*Rafael Rodrigues Pereira**
rafarodrigues252@gmail.com

RESUMO *O objetivo deste artigo é o de ilustrar a oposição dos comunitaristas ao contratualismo, a partir da análise de um caso específico: a crítica de Michael Sandel ao voluntarismo contido na teoria de Rawls. Sandel chama de “voluntarismo” a tese pela qual princípios políticos e morais se legitimam a partir de um exercício da vontade individual, sob a forma da “escolha” ou do “consentimento”. Esta tese, como procuraremos argumentar, está na base do contratualismo moderno, embora somente em Rawls ela atinja sua formulação mais perfeita. Sandel propõe como alternativa ao voluntarismo o que ele chama de “cognitivismo”, inspirado na visão de mundo dos antigos. Segundo o cognitivismo, os princípios políticos e morais são derivados de fins ou “bens” que são mais descobertos do que propriamente escolhidos.*

Palavras-chave *Comunitarismo, Contratualismo, Voluntarismo, Cognitivismo, Rawls, Michael Sandel.*

ABSTRACT *The aim of this paper is to illustrate the opposition between communitarianism and contractualism, from the analysis of a specific case: Michael Sandel’s criticism of voluntarism in the theory of Rawls. For Sandel “voluntarism” is the thesis according to which political and moral principles are legitimate from an exercise of individual will, such as “choice” or “consent”. We shall argue that this thesis is the grounding basis of modern contractualism,*

* Professor adjunto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Artigo recebido em 31/06/2016 e aprovado em 29/09/2016.

although only with Rawls it reaches its purest form. Sandel suggests as an alternative to voluntarism what he calls “cognitivism”, inspired in the ancient understanding of the world. According to cognitivism, the legitimation of political and moral principles streams from ends or “goods” which are discovered rather than chosen.

Keywords *Communitarianism, Contractualism, Voluntarism, Cognitivism, Rawls, Michael Sandel.*

Introdução

O objetivo deste artigo é o de ilustrar a oposição dos comunitaristas ao contratualismo, por meio da crítica que Michael Sandel dirige ao voluntarismo de Rawls.

O que Sandel chama de “voluntarismo” consiste no papel central conferido ao exercício da vontade individual (sob forma, por exemplo, da escolha ou do consentimento em um acordo) no que se refere à legitimação de um determinado sistema político, e mesmo de nossas obrigações morais de forma geral. Sandel considera que este tipo de concepção pressupõe uma noção vazia e abstrata de *self*, o que levaria à negligência de uma série de elementos relevantes de nossa experiência moral, além de contribuir para o surgimento de culturas individualistas, onde não é mais possível subsistir um senso de comunidade em um sentido constitutivo forte.

Como veremos, a crítica de Sandel possui um viés histórico, relacionando o surgimento do voluntarismo à visão moderna de mundo, em contraposição ao que o autor chama de cognitivismo dos antigos. Estes últimos acreditavam na existência de uma ordem de valores independente da vontade individual, ordem esta que deveria ser mais descoberta do que propriamente escolhida. O desmoronamento deste tipo de concepção teria levado à ênfase moderna na escolha individual, como única instância capaz de legitimar um sistema moral ou político. Não podendo mais se referir a uma ordem dada na natureza, os valores devem, ao invés disso, ser construídos a partir de um exercício de nossa vontade.

I Os limites do voluntarismo

Em “Justiça – o que é fazer a coisa certa”, Sandel propõe-se a “questionar a concepção contratualista de que somos os autores das únicas obrigações morais às quais somos sujeitos” (2012, p. 294), ou seja, a tese de que “todos os nossos

deveres e obrigações derivam de um ato de vontade ou de escolha” (2012, p. 294). O autor oferece então uma gama de exemplos onde deveres morais não parecem estar relacionados à linguagem individualista do consentimento, como pedidos públicos de desculpas, ou responsabilidades especiais entre familiares e membros de grupos.

Em relação ao primeiro ponto, Sandel cita como exemplos o pedido oficial de desculpas feitos pelo governo alemão às vítimas do nazismo em 2000, ou pelo governo australiano em relação a crueldades perpetradas contra a população aborígene em 2008. Ambos os pedidos foram acompanhados do pagamento de indenizações (2012, pp. 259-260). Segundo o autor, este tipo de reconhecimento público das responsabilidades de um determinado povo ou nação em relação a injustiças cometidas no passado não pode ser compreendido a partir da perspectiva individualista do consentimento. Se uma pessoa só pode ser responsabilizada por aquilo que fez voluntariamente, não faz sentido que as gerações atuais paguem pelos erros de seus antepassados (2012, p. 264).

Sandel também procura ilustrar as limitações da linguagem voluntarista a partir das responsabilidades especiais que temos em relações a familiares ou grupos aos quais pertencemos. Não escolhemos ser filhos de quem somos, o que não impede que tenhamos obrigações morais em relação a nossos pais (2012, p. 278).¹ Em relação ao pertencimento a grupos, Sandel cita dois casos: primeiro, o de um piloto da resistência francesa, durante a Segunda Guerra Mundial, que teria se recusado a bombardear a sua cidade natal, mesmo sabendo que isso contribuiria para a libertação da França (2012, p. 279). O segundo exemplo é o de uma operação de resgate organizada pelo governo de Israel para salvar judeus etíopes de campos de refugiados no Sudão (2012, p. 280). Em ambos os casos, elementos contingentes de nossas identidades pessoais – ter nascido em uma cidade específica, ser judeu – parecem ter alguma relevância ética.

Segundo Sandel, esses exemplos mostrariam que o espectro de nossas obrigações morais não pode se restringir apenas àquilo que consentimos voluntariamente – o que seria, justamente, uma das premissas básicas do contratualismo. Sandel chama esta tese de “individualismo moral”:

A doutrina do individualismo moral não presume que o indivíduo seja egoísta. Na verdade, é uma declaração sobre o que significa ser livre. Para o individualista moral, ser livre é submeter-se apenas a obrigações assumidas voluntariamente; seja o que for que se deva a alguém, deve-se em virtude de algum ato de consentimento – uma

1 Seria possível tentar aplicar a lógica contratualista às relações entre pais e filhos insistindo na dimensão da reciprocidade: devo cuidar de minha mãe porque ela cuidou de mim. Sandel comenta, no entanto, que esta é uma resposta apenas parcial, pois, em geral, acreditamos que temos obrigações mesmo para com pais que foram indiferentes ou negligentes (2012, p. 278).

escolha, uma promessa ou um acordo que se tenha feito, seja ele tácito ou implícito (Sandel, 2012, p. 264).

Segundo o individualismo moral, assim, só somos moralmente responsáveis por aquilo com que concordamos deliberadamente. Vimos que Sandel associa esta lógica a uma tese sobre o que significa para um indivíduo ser livre. A noção de “liberdade individual” é, obviamente, um elemento central do pensamento ético e político modernos, e um dos temas fundamentais dos filósofos contratualistas.² Como diz Locke, “somos todos, por natureza, livres, iguais e independentes, ninguém pode ser excluído dessa situação e submetido ao poder político de outros sem que tenha dado seu consentimento” (1988, seção 95).

Na visão moderna, assim, não somos realmente livres se tivermos que nos submeter a deveres e responsabilidades resultantes de alguma ordem de valores que independa de nossa vontade. Aceitar algo que não escolhemos seria uma forma de imposição. O indivíduo dotado de livre-escolha deve se conceber sem amarras morais preexistentes (Sandel, 2012, p. 270). Comunitaristas como Sandel, no entanto, consideram que este tipo de concepção implica uma noção vazia de *self*, na medida em que nossa autocompreensão se basearia na abstração de uma série de elementos (por não terem sido estes livremente escolhidos) que são constitutivos de nossa identidade pessoal e coletiva.³

No caso da responsabilidade em relação a injustiças cometidas no passado, por exemplo, podemos considerá-la um tipo de obrigação moral que resulta de uma identidade coletiva que se perpetua através de gerações (Sandel, 2012, p. 265). A grande maioria dos alemães de hoje não decidiu voluntariamente ter esta origem, nem se envolveu nos crimes cometidos pelos nazistas. Isso não os impede de poder reconhecer que o fato contingente de “ser alemão” é um elemento constitutivo de suas identidades pessoais, e que isso traz consigo uma série de implicações morais. O mesmo pode ser dito em relação a outros exemplos que vimos: “ser filho de meu pai”, “ter nascido e sido criado nesta cidade”, “ser judeu” são fatos que, embora contingentes, fazem parte de nossa história pessoal, contribuindo, assim, para sermos quem somos. Não podem ser

2 Sobre a noção moderna de liberdade, em contraposição à dos antigos, cf. Constant, 1997; Berlin, 1969. Berlin comenta que enquanto os modernos tendem a compreender a liberdade a partir da independência individual – tanto em um sentido negativo quanto positivo –, os antigos a viam como uma participação consciente na vida política (1969, p. 6).

3 Sandel, 2005, caps. I e IV. É interessante observar que Sandel rejeita o rótulo de “comunitarista”, por considerar que este termo induz ao erro de que deveríamos simplesmente aceitar os valores dados em uma determinada comunidade (ou seja, um tipo de relativismo cultural) (Sandel, 2005, p. 11). Ele reconhece, no entanto, que esta caracterização “é, até certo ponto, justa”, se for devidamente compreendida (2005, p. 9) – o que, para o autor, consiste na tese de que “a justificação dos direitos depende da importância moral das finalidades que estes servem” (2005, p. 12), ou seja, que a justiça deve se basear em alguma compreensão adequada da boa vida (Cf. Sandel, 2012, cap. 10).

considerados moralmente irrelevantes simplesmente porque não os escolhemos. Como diz Sandel, o peso moral de diversas obrigações de solidariedade ou de vida em sociedade não pode ser estabelecido em termos contratuais (Sandel, 2012, p. 277).

II O voluntarismo no contratualismo de Rawls

Em “Liberalismo e os Limites da Justiça” (1982), Sandel formula sua crítica ao voluntarismo a partir do contratualismo proposto por Rawls em “Uma Teoria da Justiça”. Nesta concepção, a Posição Original (equivalente ao estado de natureza no pensamento contratualista clássico) é caracterizada por um “véu de ignorância”, o que significa que as partes não têm acesso a uma série de informações sobre si mesmas e sobre o mundo onde vivem, enquanto deliberam sobre quais princípios de justiça devem escolher para regular a estrutura básica da sociedade.⁴ Como comentam Mulhall e Swift (1996, pp. 3-4), é importante distinguir dois tipos diferentes de informação que as partes ignoram na Posição Original: em primeiro lugar, as pessoas desconhecem a sorte ou o azar que tiveram na loteria natural e social (classe social, dons naturais etc.), pois estas informações poderiam ser usadas para favorecer determinados grupos na escolha dos princípios (Rawls, 2002, seção 3). A ideia, aqui, é a de que nossa concepção de justiça não pode ser influenciada por elementos contingentes, que são arbitrários de um ponto de vista moral. Em segundo lugar, as pessoas também desconhecem suas concepções particulares de bem (Rawls, 2002, seção 3). Este ponto está, de certa forma, ligado ao anterior (afinal, nossas concepções de bem também são, em certa medida, contingentes, pois são influenciadas, por exemplo, pela cultura da comunidade onde nascemos), mas estes dois aspectos não devem ser confundidos. A questão, aqui, não é tanto que a “sorte” seja algo moralmente arbitrário, mas sim que a justiça não deve endossar uma concepção de bem compartilhada apenas por grupos específicos de pessoas, em detrimento de outros que compreendem a boa vida de forma diferente.⁵ Este ponto está, assim, diretamente ligado à dimensão deontológica da concepção rawlsiana de justiça – aquilo que Rawls chama de “prioridade do justo” (Rawls, 2002, seção

4 O artifício do véu de ignorância leva Rawls a afirmar que sua proposta pretende “elevantar a um maior nível de abstração” a teoria do contrato social tradicional (Rawls, 2002, seção 3). Outra diferença importante é a de que em autores como Hobbes, Locke e Rousseau o contrato visa, sobretudo, legitimar certas formas de governo, ao passo que em Rawls, como vimos, o objetivo é a escolha dos princípios que determinam a estrutura de uma sociedade justa.

5 Para Mulhall e Swift, é possível afirmar, *grosso modo*, que o primeiro ponto – a ignorância quanto à sorte na loteria natural e social – remete ao problema da igualdade, enquanto o segundo – a ignorância quanto a concepções particulares de bem – remete ao problema da liberdade (1996, p. 4).

6).⁶ Esta é uma das principais críticas que Sandel, e os comunitaristas de forma geral, farão à teoria de Rawls: para estes, de fato, a justiça não deve ser neutra em relação a discussões sobre a boa vida (Sandel, 2012, cap. 10).

Devido ao papel central exercido pelo véu de ignorância na concepção de Rawls, o “contrato” realizado na Posição Original possuirá importantes diferenças tanto com os contratos reais, realizados em nosso dia a dia, quanto com os contratos hipotéticos da tradição contratualista. Rawls considera, de fato, que em ambos estes casos os contratos não são autossuficientes de um ponto de vista justificativo, pelo fato de permitirem que contingências moralmente arbitrárias atuem como poderes de barganha na negociação dos termos do contrato (Rawls, 2002, seção 3; Sandel, 2005, pp. 157-158). Em todos estes casos, assim, será sempre possível fazer a pergunta “será que o contrato foi realmente justo”, apontando, portanto, para a necessidade de algum critério de correção anterior ao próprio contrato (Sandel, 2005, pp. 147-149).

Na linguagem de Rawls, isso significa que estes contratos não são um procedimento de justiça *pura*, no qual o processo justifica o resultado, mas sim um procedimento de justiça *perfeita* ou *imperfeita*, em que o resultado é considerado justo independentemente do processo pelo qual é obtido (Rawls, 2002, seção 14). Podemos afirmar, assim, que na tradição contratualista o contrato não consegue realmente ser um mecanismo autossuficiente de justificação. O consentimento individual é, sem dúvida, um elemento necessário para a legitimação de um determinado sistema político ou moral, mas não é suficiente.⁷ O voluntarismo destas concepções, ainda que central, é limitado por critérios que são externos ao próprio contrato, em geral alguma concepção de direito natural, como ocorre em Hobbes⁸ e em Locke.⁹

6 É preciso considerar que existe na teoria de Rawls uma noção de bem que é anterior ao “justo”, na medida em que a deliberação das partes, na Posição Original, baseia-se no desejo em maximizar os chamados “bens primários” (como saúde, renda e autoestima) (2002, seção 15). Rawls chama isto de “concepção fina de bem”, que não chega a comprometer a dimensão deontológica da justiça, na medida em que aquela é comum a todos os agentes racionais (2002, seção 60) – não se trata, assim, de concepções *particulares* de Bem. Podemos considerar, no entanto, que este ponto afasta o deontologismo de Rawls do de Kant, que lhe serve de inspiração – afinal, elementos empíricos “gerais” ainda são contingentes do ponto de vista kantiano –, introduzindo, como comenta Sandel, fatores empíricos que podem ser associados às “condições de justiça” de Hume (Sandel, 2005, pp. 35-37; cf. Rawls, 2002, seção 22).

7 Sandel comenta que tais contratos se baseiam mais em um ideal de reciprocidade do que de autonomia, e, neste sentido, *aproximam-nos* da justiça, sem, no entanto, outorgá-la (Sandel, 2005, p. 149). Mais adiante, afirma que “Tais obrigações não são, assim, contratuais no sentido estrito de serem criadas pelo contrato, mas antes no sentido limitado, epistemológico ou heurístico, de que o contrato nos ajuda a identificar ou clarificar uma obrigação que já existia” (2005, p. 149).

8 Em Hobbes, o direito natural, entendido como direito de autopreservação, é derivado de uma determinada concepção de natureza humana: “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, consequentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (Hobbes, 2003, cap. 14).

9 Em Locke, o direito natural é derivado da vontade de Deus: “assim, a lei natural ergue-se como uma regra eterna para todos os homens, tanto para os legisladores quanto para os demais. As regras que os

Sandel comenta que a crítica de Rawls a este tipo de abordagem segue a mesma linha da de Kant: para este último o justo não pode ser derivado de algum tipo de lei “natural”, empírica e contingente, sobretudo se esta estiver ligada a uma determinada visão antropológica da natureza humana.¹⁰ Como vimos, Rawls procurará manter esta dimensão deontológica do pensamento ético e político de Kant; será preciso, no entanto, fazer isto sem recorrer a pressupostos metafísicos contidos na noção kantiana de *a priori* – como diz Rawls, os requisitos de sua teoria devem ser “naturais e plausíveis; alguns deles podem parecer inócuos ou mesmo triviais” (Rawls, 2002, seção 4). A Posição Original, assim, pode ser vista como uma interpretação procedimental do pensamento de Kant (Rawls, 2002, seção 41). Esta é a maneira pela qual, como vimos, a concepção de Rawls procura “elevar a um maior nível de abstração” o contratualismo clássico.

Podemos nos perguntar, agora, como esta mudança afeta a dimensão voluntarista que estamos, neste trabalho, associando ao contratualismo. Afinal, nesta tradição, que passa por Hobbes, Locke e Rousseau, o contrato já não se baseava em escolhas “reais” dos cidadãos (pois nunca ocorreu de fato), possuindo, ao invés disso, um caráter hipotético, a título de instrumento de legitimação. Em Rawls, este distanciamento em relação a um consentimento concreto se torna ainda maior, pois não apenas o contrato é hipotético, mas, devido ao véu de ignorância, os próprios participantes são idealizados (Sandel, 2005, pp. 146-147).

É preciso considerar, no entanto, que o afastamento em relação a escolhas que ocorrem “de fato” não representa, necessariamente, um enfraquecimento do voluntarismo. Pelo contrário: vimos que no mundo real nossas escolhas são afetadas por uma série de contingências. Podemos considerar que, para o pensamento liberal, sobretudo em sua vertente deontológica de inspiração kantiana, tais contingências comprometem, justamente, o caráter “livre” e autônomo destas decisões. Para Kant, de fato, o imperativo hipotético representa apenas um sentido fraco, não autônomo, de escolha. Somente quando seguimos o imperativo categórico, ou seja, quando agimos a partir de princípios que

legisladores adotaram para as ações dos outros homens, bem como para as suas, têm de ser conformes à lei natural, isto é, à vontade de Deus, da qual constituem uma declaração. E uma vez que a lei fundamental da natureza se prende com a preservação da humanidade, nenhuma sanção humana se pode erguer ou ser válida contra ela” (Locke, 1988, seção 135).

10 “O conceito completo de um direito externo é derivado por inteiro do conceito de *liberdade* nas relações externas mútuas de seres humanos, e nada tem a ver com a finalidade que todos os homens possuem por natureza (isto é, o objetivo de alcançarem a felicidade), nem com os meios conhecidos para atingir este objetivo. E, por isso, este último não deve de modo algum interferir, como elemento determinante, com as leis que governam o direito externo” (Kant, 1989, p. 73).

não são empiricamente condicionados, somos, de fato, “livres”, e, portanto, “decidimos” em um sentido mais estrito (Kant, 2009, parte III). Rawls manterá, mais uma vez, esta premissa kantiana, afirmando que a escolha dos princípios de justiça na Posição Original, por trás do véu de ignorância, expressa nossa natureza de seres livres e racionais (Rawls, 2002, seção 40).

Isso significa que somente na teoria de Rawls o voluntarismo inerente ao contratualismo poderá se realizar de forma plena. Como vimos, nos demais autores desta tradição o consentimento individual implicado na ideia de “contrato” possui um papel limitado, ainda que importante, para a legitimação. Somente em Rawls o contrato adquire os traços de uma justiça procedimental *pura*, tornando-se, assim, um mecanismo de justificação moralmente autossuficiente.¹¹ Os princípios de justiça escolhidos pelas partes na Posição Original são justos *porque* foram consentidos, *porque* são visto como o resultado de um exercício da vontade individual, de agentes racionais autônomos, livres e iguais.¹²

III Voluntarismo e cognitivismo

Após caracterizar o voluntarismo na concepção de Rawls, podemos, agora, passar à crítica de Sandel.

Como vimos anteriormente, Sandel considera que o voluntarismo está estreitamente ligado a uma determinada concepção de liberdade: o indivíduo dotado de livre-escolha deve se conceber sem amarras morais preexistentes. Como também já vimos, este fato está estreitamente ligado, por sua vez, à necessidade de o Estado se manter neutro em face das concepções da boa vida. O endosso de alguma compreensão particular do bem – aquilo que Rawls chamará mais tarde, em “Liberalismo Político”, de “doutrinas abrangentes” –

11 É preciso considerar que Rawls também menciona um “outro aspecto” para a justificativa da Posição Original, que é a questão do “equilíbrio reflexivo”, ou seja, a maneira pela qual esta concepção de justiça “combina com nossas ponderações sobre a justiça ou se as ampliam de um modo aceitável” (Rawls, 2002, seção 4). Esta dimensão dupla da justificação na teoria de Rawls não compromete o caráter autossuficiente do procedimento na Posição Original, pois o ponto, aqui, é se seria razoável – agora sim do ponto de vista de agentes concretos, no mundo real – aceitar uma concepção de justiça com tais características: princípios obtidos a partir de um procedimento de justiça pura (portanto moralmente autossuficiente), com isso expressando nossa natureza de agentes autônomos e racionais. Sobre a relação entre estes dois critérios de justificação, ver Lyons (1989, pp. 141-169).

12 Rawls considera que, ainda que os princípios de justiça escolhidos na posição original não tenham sido aceitos voluntariamente pelas pessoas em um sentido literal – o que seria impossível para qualquer concepção de justiça –, uma sociedade que satisfaça estes princípios “aproxima-se o máximo possível de um sistema voluntário”, pois são princípios “que pessoas livres e iguais aceitariam em circunstâncias equitativas”. Os membros desta sociedade, assim, são autônomos, e suas obrigações autoimpostas (Rawls, 2002, seção 3).

seria um desrespeito à liberdade dos cidadãos de decidir, por si mesmos, como querem viver sua vida.

Esta concepção voluntarista da liberdade implica, portanto, que a relação entre o “eu” e seus fins precisa ser uma relação de *escolha*: “a sociedade encontrar-se-á melhor organizada quando for governada por princípios que não pressupõem uma concepção particular de bem, uma vez que qualquer outro ordenamento seria incapaz de respeitar as pessoas enquanto seres capazes de escolher” (Sandel, 2005, p. 31).¹³ Para Rawls, ser “livre” implica que sejamos sempre capazes de nos distanciar de nossos fins e revisá-los quando bem entendermos: “as partes se concebem como pessoas livres que podem revisar e alterar seus objetivos finais, e que nesse aspecto dão prioridade à preservação de sua liberdade” (Rawls, 2002, seção 82). A justiça não deve, assim, fomentar ou preservar o conteúdo de nossas escolhas, mas sim nossa capacidade de realizá-las: “Na perspectiva deontológica, o que importa, acima de tudo, não são os fins que escolhemos, mas a nossa capacidade de os eleger” (Sandel, 2005, p. 28).¹⁴ Sandel articula este ponto afirmando que na concepção de Rawls “o *self* é anterior a seus fins” (2005, p. 45). Nossas identidades, assim, não podem ser *constituídas* por nossas concepções de bem, pois, neste caso, estas últimas não teriam sido realmente escolhidas, o que comprometeria nossa liberdade.¹⁵ O resultado desta concepção deontológica de identidade pessoal é aquilo que Sandel chama de *self* desonerado (*unencumbered self*), um “eu” esvaziado, sem espessura (2005, pp. 40-50), que não corresponde, realmente, a como nos concebemos na vida real: “a justiça não pode ser primária no sentido exigido pela deontologia, na medida em que não nos podemos perspectivar coerentemente a nós próprios como o tipo de seres que a deontologia ética exige que sejamos” (2005, p. 98).

13 Não é muito difícil enxergar a influência deste tipo de concepção voluntarista da liberdade na linguagem que adotamos, em nosso dia-a-dia, para tratar de determinadas questões. Um bom exemplo é o tema da orientação sexual: não faz muito sentido dizer que alguém “escolheu” livremente ser heterossexual, homossexual ou ter alguma outra orientação. No entanto, estas orientações são, muitas vezes, descritas como se tratassem-se de uma escolha pessoal. Podemos considerar que este tipo de linguagem é adotado não com o objetivo de descrever o processo de aquisição destas orientações, mas sim para expressar a ideia de que estas devem ser respeitadas; em nossa cultura liberal, respeitar os indivíduos significa respeitar sua liberdade, e, portanto, suas “escolhas”.

14 Rawls afirma que a preservação da liberdade de escolha é um “interesse de ordem superior” das partes na Posição Original (Rawls, 2002, seção 82), e considera que o contratualismo expressa de forma clara este interesse: “já consideramos o significado da prioridade da liberdade e o modo como ela se incorpora em várias regras de precedência. [...] Agora que temos diante de nós os principais elementos da visão contratualista, podemos avaliar os mais importantes fundamentos desta prioridade” (2002, seção 82).

15 “A unidade prévia do eu significa que o sujeito, independentemente dos condicionamentos que lhe possam ser impostos pelo ambiente em que está inserido, é sempre, irredutivelmente, anterior aos seus valores e aos seus fins, e nunca completamente constituído por eles” (Sandel, 2005, p. 47).

Sandel contrapõe a este tipo de concepção voluntarista o que chama de *cognitivismo*, que, segundo ele, seria comum entre os autores antigos: enquanto para os modernos nossos fins são “escolhidos”, para aqueles estes são “descobertos”:

Enquanto se assumir que o homem é por natureza um ser que escolhe seus fins, e não, como o concebiam os antigos, um ser que descobre seus fins, a sua preferência terá que necessariamente se situar nas condições de escolha, em vez de privilegiar, por exemplo, as condições de autoconhecimento (Sandel, 2005, p. 48).

Se sou um ser com fins, existem pelo menos duas maneiras de os “adquirir”: uma é por escolha, e outra por descoberta, “encontrando-os”. Podemos chamar o primeiro destes sentidos de dimensão voluntarista do agir, e o segundo de dimensão cognitiva (Sandel, 2005, pp. 89-90).

Para que o sujeito possa ter um papel na definição dos contornos da sua identidade, torna-se necessário que detenha uma certa faculdade de reflexão. A vontade, por si mesma, não é suficiente. O que se exige é uma certa capacidade de autoconhecimento, uma capacidade para aquilo que denominamos de agir no sentido cognitivo.¹⁶ [...] a segunda concepção [cognitiva] tomou as fronteiras do eu como encontrando-se abertas, concebendo a identidade do sujeito como sendo o produto, e não a premissa, do seu agir. Neste contexto, o agir relevante não assume uma dimensão voluntarista, mas cognitiva. O eu alcança os seus fins não por escolha, mas por reflexão, posicionando-se como um sujeito de conhecimento (ou de indagação) perante o objeto do seu (auto) entendimento (Sandel, 2005, pp. 204-205).

Quando determinados valores são constitutivos de nossa identidade, são eles que antecedem o *self*, e não o contrário; não podem ser tratados como algo que escolhemos livremente, mas sim como algo que é “dado” em um momento inicial, herdado, em grande medida, do ambiente cultural em que vivemos. Isso não significa, no entanto, que sejamos um mero produto de nosso meio – o *self* “espesso” de Sandel não chega a ser aquilo que ele próprio chama de “*self* radicalmente situado”.

O alcance dos laços comunitários, por mais amplos que sejam, não deixa de ser limitado. Até mesmo um eu ampliado, concebido em termos de comunidade, tem limites, independentemente do fato de os seus contornos serem apenas provisórios. As fronteiras entre o eu e (alguns) outros veem-se assim atenuadas na concepção intersubjetiva, mas não de forma tão completa que deem lugar a um sujeito radicalmente situado. Os limites que permanecem não são dados pelas diferenças físicas, corporais, entre os

16 Sandel comenta que Rawls chega a falar de “autoconhecimento” (Rawls, 2002, seção 64), mas, segundo o autor, esta é limitada, referindo-se apenas a uma consciência de nossas aspirações e desejos mais imediatos; o que é conhecido, portanto, não é “o” *self*, mas apenas seus atributos contingenciais – para Rawls, assim, só podemos refletir sobre o que temos, não sobre o que somos (Sandel, 2005, pp. 212-215).

seres humanos individuais, mas pela capacidade do eu participar na constituição de sua identidade através da reflexão e, sempre que as circunstâncias o permitam, chegar a um autoconhecimento expansivo (Sandel, 2005, p. 194).

Podemos desenvolver um distanciamento crítico em relação à nossa herança cultural – mas este dependerá da profundidade e clareza de meu autoconhecimento, e não do alcance de minha vontade. O distanciamento entre o *self* e seus fins não se daria, então, pelo fato de eu me posicionar anteriormente a estes para decidir quais são, mais sim pelo fato de eu ser capaz de refletir sobre fins que já tenho. A pergunta moralmente relevante não é mais “que fins devo escolher”, mas sim “quem sou eu” (Sandel, 2005, p. 91).

Na conclusão de seu livro, Sandel situa sua distinção entre cognitivismo e voluntarismo em uma perspectiva histórica. Segundo ele, o universo dos antigos possuía um sentido que lhe era inerente, um *telos*, uma ordem moral objetiva que não dependia da vontade individual. Esta ordem não poderia, obviamente, ser resultado de escolhas humanas, e deveria, assim, ser mais apreendida do que propriamente escolhida.

A noção de um eu desonerado está ligada a uma visão do universo moral que este eu tem que habitar. Ao contrário das concepções da Grécia Antiga e da Idade Média cristã, o universo da ética deontológica é um lugar destituído de um significado que lhe seja inerente, um mundo “desencantado” no dizer de Max Weber, um mundo sem uma ordem moral objetiva. Só num universo desprovido de um *telos*, tal como aquele proposto pela ciência e pela filosofia do século XVII, se torna possível conceber um sujeito independentemente dos seus propósitos e dos seus fins e anterior a eles. Só um mundo que não esteja governado por uma ordem que lhe imprima um propósito ou um objetivo deixa os princípios da justiça abertos à construção humana, e atira as concepções de bem para uma escolha individual (Sandel, 2005, pp. 231-232).¹⁷

17 Charles Taylor – outro autor em geral chamado de “comunitarista” – descreve de forma semelhante a Sandel esta passagem da visão dos antigos para a dos modernos: “o que parece estar na base desta argumentação, na qualidade da assunção ‘antropomórfica’, é a visão de uma ordem significativa. Ela pode ser chamada de ordem significativa porque a noção é a de que diferentes elementos na criação expressam ou corporificam uma certa ordem de ideias [...]. Ver o mundo como um texto ou o universo como um livro – este tipo de visão *interpretativa* das coisas, que de uma ou outra forma desempenhou um papel bastante importante em muitas sociedades pré-modernas, pode afigurar-se a nós como o paradigma da projeção antropomórfica sobre o mundo, apropriado a uma era em que o ser humano não era plenamente adulto. [...] A diferença essencial talvez possa ser formulada desta maneira: o sujeito moderno é autodefinitório, ao passo que, em visões anteriores, o sujeito é definido em relação a uma ordem cósmica. [...] um mundo desencantado é correlativo a um sujeito autodefinitório, e o ganho auferido na transição para uma identidade autodefinitória foi acompanhado de uma sensação de regozijo e poder, pelo fato de o sujeito não mais ter necessidade de definir a sua perfeição ou o seu defeito, o seu equilíbrio ou a sua desarmonia em relação a uma ordem externa. Junto com o forjar desta subjetividade moderna surge uma nova noção de liberdade e um novo papel central que se atribui à liberdade, qual parece ter se comprovado como definitivo e irreversível” (Taylor, 2014, pp. 25-26; p. 29).

A perspectiva moderna é caracterizada por um desmoronamento das antigas ordens de valores, sustentadas pela referência a um significado inerente ao próprio mundo. Isso explicaria, segundo Sandel, a ênfase crescente no exercício da vontade e da escolha individual, e, conseqüentemente, a importância crescente de procedimentos de legitimação baseados neste exercício, como o contratualismo. No entanto, como vimos, em autores como Hobbes e Locke esta dimensão voluntarista ainda se mistura a elementos que podem, de certa forma, ser associados à antiga visão de mundo, como uma concepção de direito natural que independe de nossa vontade. Somente em Rawls o voluntarismo atinge seu ápice, sua formulação mais pura, por assim dizer, e o exercício da vontade torna-se um critério autossuficiente de justificação. Segundo Sandel, esta quebra em relação à visão de mundo dos antigos se evidencia no *construtivismo* da concepção de Rawls, que este empresta, mais uma vez, de Kant.

Na medida em que nem a natureza nem o cosmos nos fornecem uma ordem significativa que possa ser alcançada ou apreendida, caberá aos sujeitos humanos a tarefa de construção de um significado por si próprios. Isso explicaria a proeminência da teoria do contrato social a partir de Hobbes, bem como a ênfase correspondente numa ética voluntarista, em oposição a uma ética cognitiva, que culmina em Kant. Resta-nos criar de algum modo aquilo que já não pode ser encontrado (Sandel, 2005, p. 232).

[...] para Kant, a lei moral não é uma descoberta da razão teórica, mas uma construção da razão prática, um veredito da vontade pura. “Os conceitos práticos elementares têm como fundamento a forma de uma vontade pura dada pela razão”, e aquilo que imprime autoridade a esta vontade é o fato de ela legislar num mundo que ainda não conhece significado. A razão prática possui uma vantagem sobre a razão teórica precisamente por causa desta sua dimensão voluntarista, desta sua capacidade de gerar preceitos práticos diretamente, sem recorrer à cognição (Sandel, 2005, p. 233).¹⁸

Em “Liberalismo Político”, Rawls caracteriza sua concepção como uma forma de construtivismo, associando-o, como faz Kant, a um exercício da razão prática:

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Afirma ele que, depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como um certo procedimento de construção (estrutura). [...] Este procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios da

18 Na seqüência, Sandel faz referência a uma passagem de Kant que ilustraria este ponto, e que reproduzimos aqui: “os conceitos práticos *a priori* tornam-se, em relação ao princípio supremo da liberdade, imediatamente conhecimentos e não têm que aguardar intuições para adquirir significação e, naturalmente, pelo motivo notável de que eles produzem por si mesmos a realidade daquilo a que se referem” (Kant, 2001, p. 80).

justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas ideias da razão prática (Rawls, 2000, p. 134).¹⁹

Como vemos, nesta obra Rawls descreve sua concepção como uma forma de construtivismo *político*, afastando-se, neste sentido, do pensamento de Kant (Rawls, 2000, pp. 135-153). Este último é caracterizado pelo autor como uma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*), que é o termo usado por Rawls para descrever doutrinas morais substantivas, filosóficas e religiosas, sobre “o que tem valor na vida humana” (Rawls, 2000, p. 56).

Sandel conclui, assim, que agentes deontológicos *constroem* o certo, e *escolhem* o bem (Sandel, 2005, p. 233). Isso significa que chegam aos princípios da justiça enquanto eus numênicos, ou partes na Posição Original, e chegam às concepções de bem enquanto agentes concretos; e aquilo que constroem limita, sem determinar, aquilo que escolhem (Sandel, 2005, p. 233). Sandel termina sua análise histórica enfatizando que o que está em jogo nesta distinção é, no fundo, uma determinada concepção de liberdade, característica da era moderna:

Perspectivados em conjunto, o universo deontológico e o *self* desonerado que se move em seu seio apresentam uma visão libertadora. Livre dos ditames da natureza, bem como das imposições dos papéis sociais, o sujeito deontológico instala-se como ser soberano, projetando-se como o autor dos únicos significados morais disponíveis. Enquanto habitantes de um mundo sem *telos*, dispomos de total liberdade para construirmos princípios de justiça, sem constrangimentos por parte de quaisquer ordens de valores que nos tenham sido dadas antecipadamente. [...] [os princípios de justiça] são produto de uma vontade pura, constituindo um ato de construção que não responde a qualquer ordem moral anterior. E, enquanto eus desonerados, somos livres para escolhermos os nossos propósitos e os nossos fins, sem nos vermos constrangidos por um tal ordenamento moral anterior, pelo costume, pela tradição ou pelas condições que tenhamos herdado. Desde que não sejam injustas, as nossas concepções de bem, sejam elas quais forem, são de peso, apenas em virtude de as termos escolhido. Nós somos “fontes de pretensões válidas que se originam a si mesmas” (Sandel, 2005, p. 233).

Conclusão

Vimos que Sandel distingue duas formas diferentes de relacionar o *self* a seus fins: uma voluntarista, baseada na escolha – o “eu” é livre somente se for concebido de forma deontológica, anteriormente a toda noção de bem; e outra cognitivista, na qual certos fins são constitutivos de nossa identidade (portanto

19 Cf. RAWLS. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, Nr. 9, , pp. 515-572, Set. 1980.

anteriores a ela), devendo, assim, ser descobertos – e, eventualmente, revistos – a partir de um processo reflexivo de autoconhecimento. Também vimos que Sandel associa esta distinção a uma diferença histórica entre as visões de mundo dos antigos e dos modernos, o que explicaria o surgimento, na modernidade, de modelos voluntaristas de legitimação política e moral, como o contratualismo.

Podemos, agora, nos perguntar se ao adotar esta perspectiva histórica Sandel não comprometeu seu próprio projeto comunitarista. Afinal, ele não está, com isso, reconhecendo que este projeto depende de uma visão de mundo que não se sustenta mais hoje? O comunitarismo não estaria, assim, condenado a ser uma mera curiosidade histórica, sem aplicação no mundo contemporâneo?

Sandel claramente não pensa assim. Vimos na primeira seção deste artigo que o autor nos fornece uma série de exemplos atuais de obrigações morais que não podem ser estabelecidas a partir da linguagem contratualista do consentimento. Em “Liberalismo e os Limites da Justiça”, ele insiste que “não podemos nos conceber coerentemente como a justiça deontológica requer que façamos” (Sandel, 2005, p. 98). Não precisamos, assim, fazer referência a uma concepção arcaica de *physis* para reconhecer que diversos componentes portadores de significado em nossa realidade, como os valores que herdamos de nosso ambiente cultural, não são o resultado de um exercício de nossa vontade. Assim como não escolhemos, por exemplo, qual é nossa orientação sexual, também não decidimos livremente quais fins são constitutivos de nossa identidade, ou quais são os laços específicos que desenvolvemos com outras pessoas e grupos – nossa relação com tais caracteres, assim, deve ser mais cognitiva do que voluntarista: devemos enxergá-los como algo que descobrimos no mundo, que requer nossa atenção e reflexão, e não como algo que escolhemos livremente. Nossa “liberdade” consistirá, então, na profundidade e clareza deste autoconhecimento, e não do alcance de nossa vontade.²⁰

Em “Liberalismo Político”, Rawls procura responder à crítica de Sandel, enfatizando que a Posição Original deve ser entendida como um “artifício de representação”, e não como uma descrição de como as pessoas concebem a si mesmas no dia a dia:

20 Podemos observar em diversos autores considerados “comunitaristas” uma estratégia similar em estabelecer um fundo valorativo não escolhido, que serve de base para nossas escolhas, sem, no entanto, fazer alusão a uma concepção antiga e arcaica de mundo – como, por exemplo, o conceito de “hiperbem” em Taylor (1989, pp. 19-20). A nosso ver, uma possível defesa dos comunitaristas, em relação a este pretenso problema de sua abordagem, consiste em mostrar que o mesmo tipo de dificuldade pode ser encontrado em autores liberais – como, por exemplo, o esforço realizado por Rawls para manter certas premissas kantianas sem fazer alusão aos pressupostos metafísicos de seu pensamento.

Acredito que isso se trate de um equívoco criado pelo fato de não se ver a posição original como um artifício de representação. O véu de ignorância, para mencionar uma característica importante desta posição, não tem implicações metafísicas específicas a respeito da natureza do eu; não implica um eu ontologicamente anterior aos fatos sobre as pessoas, cujo conhecimento é vedado às partes. Podemos, por assim dizer, entrar nesta posição a qualquer momento simplesmente argumentando em favor de princípios de justiça em consonância com as restrições à informação mencionadas acima (Rawls, 2000, p. 70).

No âmbito conceitual de “Liberalismo Político”, dizer que o modelo voluntarista é apenas um artifício de representação significa dizer que este expressa a maneira pela qual as pessoas devem se conceber *em relação à justiça*, portanto “enquanto cidadãos”. É o que Rawls chama de “concepção política de pessoa”:

Para entender o que se quer dizer com descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, considere que os cidadãos são representados nesta posição na condição de pessoas livres. [...] Primeiro, os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem. [...] Enquanto cidadãos, são vistos como capazes de rever e mudar esta concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem (Rawls, 2000, p. 73).

Esta distinção entre nossos *selves* “políticos” ou “públicos” e aqueles “pessoais” ou “privados”, remete, por sua vez, a uma série de outras distinções propostas por Rawls em sua obra, como, por exemplo, entre o racional e o razoável, ou entre o político e doutrinas abrangentes, assim como a noção de consenso sobreposto. A neutralidade do Estado em relação a concepções de boa vida aparece, então, como uma resposta ao problema prático de que as pessoas, em geral, discordam sobre o Bem – o “fato do pluralismo” (Rawls, 2000, pp. 180-181).²¹

No posfácio da segunda edição de “Liberalismo e os Limites da Justiça”, Sandel procura responder à réplica de Rawls, reconhecendo que a reformulação da teoria deste último, em “Liberalismo Político”, responde parcialmente ao problema do *self* desonerado – a concepção de pessoa pressuposta pela justiça como equidade é agora uma concepção *política*, e não metafísica (Sandel, 2005, pp. 249-251). Sandel, no entanto, considera insatisfatória a solução de circunscrever o voluntarismo apenas à esfera pública ou política. Para o autor, esta mudança levou Rawls a abandonar uma justificativa de inspiração

21 O fato de ser um problema “prático” não impede que a concepção política tenha uma dimensão moral – ou seja, que não consista, como diz Rawls, em um mero “*modus vivendi*” (Rawls, 2000, pp. 192-194).

kantiana, contida na “Teoria da Justiça”, para o projeto da Posição Original, que é a de que nossa capacidade para escolher fins é mais fundamental, em relação a nossa natureza moral, do que os fins que escolhemos (Sandel, 2005, pp. 251-252). Sem esta solução, torna-se difícil explicar por que a justiça deve ser anterior a nossos fins, ou seja, “porque deveríamos colocar entre parênteses nossa concepção de boa vida”, simplesmente porque “nossa identidade pessoal é diferente de nossa identidade política” (2005, p. 252). Por que estas últimas não deveriam expressar nossas convicções morais e comunais? Em suma, por que deve haver uma separação ou dualismo entre identidade política e pessoal? Rawls argumenta que este dualismo tem sua origem na natureza especial da cultura política e democrática moderna, marcada pelo pluralismo razoável (Rawls, 2000, p. 29). Sandel considera, no entanto, que esta separação não somente é inviável – o Estado não consegue realmente permanecer “neutro” em relação a temas como o aborto ou a escravidão, por exemplo (Sandel, 2005, pp. 259-265) –, como também tende a esvaziar o debate político de valores morais substantivos, o que se evidenciaria na noção de “razão pública” defendida por Rawls em “Liberalismo Político” (Sandel, 2005, pp. 275-282).

Em “Justiça”, Sandel argumenta que o pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas deveria incentivar o debate sobre moralidade e religião, e não desestimulá-lo. Para o liberalismo, “respeitar” as convicções dos outros parece consistir em ignorá-las (pelo menos para propósitos políticos), o que seria uma forma espúria de respeito, empobrecendo o discurso público e fomentando radicalismos (Sandel, 2012, p. 330).

Em várias de suas obras, Sandel argumenta que a discussão sobre a boa vida é central para a democracia e a cidadania, e não deve, portanto, ser separada do exercício destas. É necessário fomentar uma vida cívica mais “sadia e engajada” do que aquela que o Estado liberal permite (Sandel, 2012, p. 330). Se os indivíduos não forem incentivados a refletir e debater publicamente (portanto segundo um modelo cognitivista, pode-se dizer) sobre qual concepção de boa vida é a mais adequada para si mesmos e para sua comunidade, esta “discussão” será realizada a sua revelia – como ocorre, por exemplo, em relação a valores consumistas, comuns em sociedades liberais contemporâneas, que influenciam fortemente nossas concepções pessoais de felicidade, além de contribuir para a degradação do meio ambiente; estes valores, de fato, parecem ser mais consequência de uma lógica de mercado, culturalmente sedimentada, do que algo livremente “escolhido” pelos cidadãos.²² O esvaziamento do debate público

22 Sandel discute o problema do consumismo em “O Que o Dinheiro Não Compra – os limites morais do mercado”.

sobre a boa vida, assim, parece minar nossa capacidade de refletir e questionar os valores de nossa sociedade. A neutralidade da política em relação à boa vida, portanto, traria mais desvantagens do que vantagens – e, conseqüentemente, para Sandel, o modelo voluntarista deveria ser completamente abandonado, até mesmo em relação à justiça.²³

Referências

- BERLIN, I. “Two Concepts of Liberty”. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- CONSTANT, B. (1849). “De la Liberté des Anciens Comparée à Celle des Modernes”. In: *Écrits Politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- HOBBS. (1651). “Leviatã”. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT. (1788). “Crítica da Razão Prática”. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. (1785). “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. (1793). “On the Common Saying ‘It May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice’”. In: R. Geuss, Q. Skinner (eds.). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- KYMLICKA, W. “Filosofia Política Contemporânea”. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LOCKE, J. (1690). “Second Treatise of Government”. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LYONS, D. “Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments”. In: N. Daniels (ed.). *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- MULHALL, S., SWIFT, A. “Liberals and Communitarians”. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.
- RAWLS, J. (1993). “Liberalismo Político”. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. (1971). “Uma Teoria da Justiça”. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SANDEL, M. “Justiça – o que é fazer a coisa certa”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. (1982). “O Liberalismo e os Limites da Justiça”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. “O Que o Dinheiro Não Compra – os limites morais do mercado”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

23 Uma possível estratégia para lidar com esta questão consistiria em distinguir o “público político” de um “público não político”, defendendo, assim, que é possível realizar debates públicos sobre a boa vida por meio da sociedade civil, sem a participação do Estado. Rawls aponta para esta solução, de certa forma, ao enfatizar, quando aborda a noção de Razão Pública, que razões “não públicas” não são, por conta disso, “privadas” (Rawls, 2000, pp. 269-272). Esta linha de argumentação é defendida por Kymlicka em “Filosofia Política Contemporânea” (Kymlicka, 2006, cap. 6). Comunitaristas como Sandel certamente argumentariam que esta concepção de debate público “civil” é demasiadamente frágil para sustentar o tipo de vida cívica “sadia e engajada” que defendem – o “mercado de ideias” não consegue, por si só, sustentar este debate sem fazer referência a um discurso mais politizado. Mas não temos espaço para desenvolver este ponto aqui.

TAYLOR, C. (1975). “Hegel”. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. “Sources of the Self: the making of the modern identity”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.