



## Os reflexos da comunidade na sociedade justa: o bem comum em Michael Sandel

Leila Silvia Latuf Seixas Tourinho\* <sup>1</sup>

Renan Brito Silva \*\* <sup>2</sup>

### Resumo

Olhar o comunitarismo como *modus vivendi*, na sociedade atual, é direcionar-se a uma perspectiva histórica mutável. A vida social não está somente relacionada com a união ortogonal de um povo sob um ângulo de observação, mas trata-se também de *modus vitae*, que engloba as relações justas, fraternas e caritativas de um bem comum. Dessa maneira o presente artigo apresenta o filósofo americano Michael Sandel, que propõe com seu pensamento uma sociedade justa, moldada a partir de reflexos comunitários e pautada em um bem comum. Neste âmbito, o objetivo da pesquisa é mostrar como se desenvolveu o caráter comunitário nos primórdios do pensamento grego e cristão, sendo substituído, com o surgimento do capitalismo e a ascensão da Idade da Razão, por uma lógica individualista. Nos primórdios do pensamento ocidental, principalmente na sociedade grega e no início da era Cristã a comunidade estava relacionada com a polis, a comunidade justa que visava o bem de seus membros. Ela tinha como bases a justiça e a equidade, teorias elaboradas por Platão e Aristóteles, e também os elementos cristãos como o amor e a caridade. Havia uma primazia do bem sobre o justo neste período histórico. Tais ideias perduram até o século XV e XVI, pois com a difusão de uma economia capitalista, o advento da Idade da Razão e os grandes movimentos históricos deste período, como a Reforma Protestante, a Revolução Gloriosa e a Revolução Francesa, os ideais comunitários foram substituídos pelo pensamento de um progresso liberal e individualista, do justo primaz ao bem. O progresso da razão, as esperanças no indivíduo autônomo fizeram da liberdade a bandeira hasteada para um mundo menos insatisfeito. Entretanto a sociedade continuava sofrendo com a desigualdade, por isso aparecem teorias de justiça, e uma que se destaca é a de John Rawls, filósofo americano do século XX. A sua filosofia além de ser um marco para o liberalismo neste período, traz uma característica voluntarista do indivíduo, e isto será alvo das críticas de Michael Sandel. O filósofo, ante a questão de Rawls, da precedência do justo e do individualismo liberal propõe um retorno aos ideais de comunitários de bem comum, norteados por um discurso público, uma razão que torne acessível os espaços comunitários e que torne o *modus vitae* mais fraterno. Desta maneira haveria uma aproximação entre as pessoas, superando as consequências do opróbrio gerado pelo indivíduo na sociedade. A comunidade é a oportunidade de realização da justiça, fruto da capacidade política humana, centro de vivências fraternas, aparenta utopia, mas é a possibilidade de um mundo mais coletivo. Nestes caminhos, pode-se observar que a comunidade emerge como uma resposta à injustiça, corrupção e ao individualismo, trazendo uma proposta de uma sociedade justa que se baseia na unidade comum, onde as diferenças são respeitadas e a dignidade restituída.

---

\* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2011). É coordenadora da Graduação de Filosofia e professora assistente da Faculdade Católica de Pouso Alegre.

\*\* Graduando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre.



**Palavras-chave:** Comunidade. Justiça. Sandel.

## Introdução

A busca por uma sociedade justa é um assunto discutido nos principais discursos públicos e políticos do século XXI. Ainda que o assunto seja muito atual, ao se falar de justiça, o território a ser analisado é bastante amplo. Desde os primórdios do pensamento filosófico, têm-se refletido sobre a justiça, sobre o *modus vivendis* dos grupos humanos. Estas reflexões escoaram em diferentes modos de entender as relações humanas, em diversas formas de compreender o que é justo.

Uma das propostas de reflexão sobre a justiça é a do filósofo norte americano Michael Sandel. Inobstante as diversas teorias políticas desenvolvidas no final do século XX, o filósofo americano aparece como um dos principais críticos de John Rawls e como um dos expoentes do comunitarismo.

Sua teoria de justiça, de certo modo é um retorno à comunidade, solidariedade e a virtude. Deste modo há, para o filósofo, uma perspectiva que o justo seja resultado do bem comum, da promoção da cultura do encontro e do sacrifício interpessoal.

No entanto, para se entender como a contemporaneidade pode chegar a uma política voltada ao bem comum, Sandel, na obra *Justiça, o que é fazer a coisa certa?*(2012), faz uma análise de como a justiça foi compreendida em diferentes períodos da história. Sua intenção é perceber que a justiça está intimamente ligada com o modo de vida das pessoas e como elas se relacionam perante dilemas morais, religiosos e políticos.

Deste modo o objetivo deste trabalho é além de abordar diferentes reflexões sobre a justiça em diferentes períodos e fazer considerações sobre a importância da comunidade, apresentar o filósofo Michael Sandel e sua proposta de justiça para a atualidade.

Por meio da aproximação das pessoas de diferentes classes sociais, da vivência de valores na comunidade, morais e religiosos, pela dedicação à virtude e com discursos públicos que visem o bem comum, pode-se ter uma sociedade justa com reflexos comunitários?



## **Tese: A justiça nos primórdios do pensamento ocidental**

É possível uma sociedade justa? Tal questionamento emerge dos principais discursos políticos sociais, nas mais diversas épocas da história. Deleitar-se sobre o justo, diante da atual sociedade pluralista, é antes, fazer uma *anamnese* de como as relações humanas, em constante devir, condicionaram-se a este conceito.

A filosofia ocidental antiga, assim como o cristianismo, assimilaram os ideais de justiça e comunidade. Na Grécia antiga, a concepção de justiça estava relacionada com o modo de vida dos indivíduos em suas comunidades. Para Platão e Aristóteles as relações entre os indivíduos eram naturais, ou seja, o homem teria uma tendência natural à comunidade. O papel da justiça neste contexto era formativo, de modo que era um elemento básico para a formação do indivíduo e da comunidade, colocando em sintonia a psique e a pólis.

A ordem social elaborada e escrita por estes filósofos conduz o pensamento sobre o que é justo como *norma elementum*, ou seja, uma organização da práxis humana. No entanto, antes de uma deliberação externa há uma inclinação aos assuntos internos.

Na República, Platão propõe um debate. Para Trimasíaco, a ideia de que o justo seria oportunismo dos mais fortes. “Eu afirmo que o justo não é algo diferente do que a vantagem para o mais forte9” (Rep, I, 338c). Entretanto, Sócrates propõe que a justiça seja uma harmonia dos membros da comunidade para bem realizar as diversas funções exteriores e interiores, para as quais cada um é designado, levando a um conhecimento de si mesmo.

Na verdade, a justiça é, ao que parece, algo do tipo que não regule os assuntos externos do homem, mas seus assuntos internos, sua vida real e o que realmente lhe diz respeito, não permitindo que qualquer uma das partes da alma preencha, interfira, nem invada as funções alheias. Ela [a Justiça] quer que o homem regule bem seus verdadeiros assuntos domésticos, tome o comando de si mesmo, coloque-se em ordem e ganhe sua própria amizade (Rep, IV, 443a-d)

Desta maneira, Platão elabora uma concepção de justiça que está na estabilidade entre a comunidade e a alma. O indivíduo para ser justo deve desempenhar na sua comunidade, da melhor forma possível, a sua função. O alfaiate desempenhando de melhor maneira possível aquilo que lhe cabe, estará ajudando toda a comunidade, além de estar se realizando também, do mesmo modo o filósofo, do guerreiro. As funções de cada pessoa na comunidade são dadas a partir da virtude de sua alma, que pode ser irascível (para os guerreiros), racional (para os filósofos) ou apetitiva (para artesãos). Para Fraser (2014, p.



265) o justo, “ele nos diz n’A república, é aquele em quem as três partes d’alma – a racional, a irascível e a apetitiva – e as três virtudes correspondentes – sabedoria, coragem e temperança – relacionam-se corretamente entre si”.

A justiça, na concepção platônica, é a estabilidade, interna e externa do indivíduo, indo além de uma igualdade material. Ela pretende estar na alma como uma mudança de consciência, como fonte de humanização; pois uma coisa é agir de modo justo, outra coisa é dar sentido, significado à ação justa.

Já em Aristóteles a justiça é circundada por um sistema ético. É uma correlação entre o *nous teoretikos* e o *nous prakticos*, ou seja, é conhecer o justo e coloca-lo em prática, do hábito. Segundo Sandel (2012, p. 235), “Aristóteles argumenta que, para determinar a justa distribuição de um bem, temos que procurar o *télos*, ou propósito, do bem que estão sendo distribuídos”. A justiça deve atender uma normatividade social, uma vez que, homem é um ser de natureza social. Há um sentido de realização de justiça na comunidade, um sentido teleológico que orienta o homem ao seu ponto fulcral, que é a felicidade.

O pensamento Aristotélico considera a justiça como uma virtude de caráter. A justiça é praticada por ela mesma, feita por consciência. Deste modo, Aristóteles desenvolve uma justiça legal, que se ocupa das leis, e uma justiça particular que se ocupa das relações interpessoais.

A necessidade de uma comunidade constituída sob o regimento legal garante que, diante das multiformes presenças, haja harmonia entre os indivíduos. O homem se garante no ato da justiça mediante a obediência da lei (EN, V, 1129a, 30-35). Mas é importante que a lei promova a interação social, motivada pela ação racional das pessoas. Aristóteles (EN, V, 1129b, 13-14) diz que a lei define um justo e o diferencia do injusto, pois “o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos”. Desta forma, o legislador tece atos legítimos, leis justas, para os indivíduos.

Assim como Platão, esse sentido de justiça se aplica na vida em comunidade, ou seja, na pólis grega. Para Aristóteles Para Aristóteles, o homem é um *zoon politikon* [animal político]. “Além dessa conclusão óbvia, que o estado é um fato da natureza, que naturalmente o homem é um ser sociável e que aquele que permanece selvagem pela



organização, e não por acaso, é, certamente, ou um ser degradado, ou um ser superior à espécie” (PO, I, 2, 1253a, 2-4), ou seja, o homem é por natureza um animal político e sociável. Desse modo a pólis é centro das relações humanas, sendo formada por diferentes cidadãos. Nela, os interesses da comunidade tem primazia sobre os interesses particulares.

Este modo de vida grego de comunidade se encontrou com o cristianismo, recebendo os ideais de amor, caridade e solidariedade. A principal mudança da comunidade grega para a comunidade cristã é que, o homem, para os gregos era integral na comunidade, já para os cristãos, este homem é integrado na comunidade.

Quando se adere a essa ideia de capacidade de relação com o outro, o homem cristão se diverge do grego. Para o cristão, a interação com a comunidade justifica sua existência (PAIVA, 2003, p. 84), ou seja, é algo que está externo à pessoa, está sendo criado, enquanto os gregos acreditavam que o homem é um ser integral. Entretanto, segundo Paiva (2003, p. 85), as visões de comunidades, que são basilares ao homem ocidental, estão nesta relação da vida pública grega, e na relação cristã com o outro. Cito:

O simples estar junto não significa partilhar a experiência do outro, até porque, de acordo com essa perspectiva, não é apenas a proximidade que define. A experiencição do outro implicaria uma atitude recíproca de interioridade. Essa via permite acentuar principalmente o valor da vida pública para o grego, onde o cidadão é o resultado de um processo de convivência que não se fecha diante de novas possibilidades. Nada está pronto e acabado, e assim se autoriza sempre a experiência da radicalidade (PAIVA, 2003, p. 85).

A experiência do outro faz surgir na comunidade cristã um caráter de caridade, aquela pregada por Paulo em suas cartas. Essa caridade<sup>3</sup>, correspondente ao amor, era expressa nos ritos cristãos. Segundo Botton<sup>4</sup> (2011, p. 28), “a missa decompõe subgrupos econômicos e de status, dentro dos quais em geral operamos, arremessando-nos em um mar mais amplo de humanidade”. Desta forma, a comunidade pré-moderna<sup>5</sup> era marcada pelas características do mundo grego de bem comum, de felicidade, de justiça e do mundo cristão de caridade e relação com o outro até a modernidade.

<sup>3</sup> Hino ao amor Cristão, 1Co 13, 1-2 “<sup>1</sup>Ainda que eu fale todas as línguas dos homens e dos anjos, se não tenho amor, sou um metal estridente e um címbalo que tine. <sup>2</sup>Ainda que eu possua o dom de profecia e conheça todos os mistérios e a ciência inteira, ainda que tenha uma fé capaz de mover montanhas, se não tenho amor, nada seria”.

<sup>4</sup> Alain de Botton, nasceu em 1969, na Suíça. É um filósofo ateu que defende uma filosofia do cotidiano, que substitui a religião.

<sup>5</sup> A era pré-moderna compreende as comunidades medievais, que seguem, de certo modo, o estilo das comunidades gregas antigas, só que, com o elemento religioso.





## **Antítese: A modernidade e o pensamento liberal**

No entanto a modernidade, com alguns fatores históricos impulsionam o homem a deixar de lado o sentido comunitário, para emergir o homem enquanto indivíduo. Com a transição do feudalismo<sup>6</sup> para o capitalismo, o fortalecimento dos reinados, a migração das zonas rurais para aglomerados urbanos abriram expoentes para um pensamento liberal. Não se aniquilou a comunidade, mas ela perdeu o seu sentido.

Os movimentos históricos que nortearam a modernidade mostraram que o homem não estava com medo de mudar. Alguns filósofos tentavam mostrar que o indivíduo fazia parte agora da sua própria história, era dono do seu destino. As pessoas que viveram há alguns séculos, no medievo, “passaram para a história com fama de serem, entre outras coisas, seres amedrontados” (MICELI, 1987, p. 46).

A história movia-se em conjunto com a religião, com os mestres que estavam à frente da política e da fé. Ao povo cabia saber da condenação e da redenção. A Igreja exercia o papel de direcionar as pessoas e suas decisões. No entanto, a Idade da Razão chegou para mudar essas perspectivas instaurando um novo projeto.

A modernidade coincide, como era, com o progresso do projeto de tornar o homem sujeito e construir uma sociedade capaz de permitir sua realização como indivíduo. Noutros termos, libertá-lo das autoridades míticas e das opressões do tradicionalismo. A realização desse projeto, todavia, revelou-se problemática. O progresso da razão gerador de um avanço que não pode ser separado da criação de novas sujeições e dependências, responsáveis pelo aparecimento de sintomas regressivos na cultura e de uma silenciosa coisificação da humanidade (RUDIGER, 2004, p. 21).

Os problemas das novas sujeições do homem era *apriorístico* a qualquer conceito. O próprio homem autônomo estava se tornando objeto de si mesmo e de suas vontades. Entretanto, mediante a autonomia erigida, a história ganhava *status* de mestra da vida, na qual “sua função agora passou a ser fonte de exemplos e ensinamentos para os governantes” (MICELI, 1987, p. 47) com novas aspirações naturais, ou seja, a história já não estava apenas no âmbito divino. Enquanto a religião, a economia as estruturas sociais mudavam nos séculos XVII e XVIII, também mudava a forma de fazer história. O capitalismo efervescia e era anunciado um progresso contínuo; entretanto a história não estava totalmente coadunada ao racionalismo. Segundo Miceli (1987, p. 47),

---

<sup>6</sup> O Feudalismo foi um sistema político e econômico baseado na divisão de Feudos. Os feudos eram porções de terra outorgadas pelo rei (suserano) a uma pessoa (vassalo), a qual ajudaria fidedignamente nas questões militares. A sociedade feudal não permitia ascensão social, uma pessoa nascida na nobreza seria nobre até a morte, do mesmo modo acontecia com os servos. Existia, neste contexto, um sentido de obrigação para como o trabalho por parte do servos (que correspondiam a 93% da população).



a história como ensinamento continuou sendo de um tipo determinante: a razão, que os pensadores do século XVIII erigiram como bem supremo, não afetou profundamente essa concepção de história [mestra da vida], particularmente alheia às ideias de progresso.

O homem moderno já não se contentava com a vida que tinha e buscava crescer enquanto indivíduo. A reforma protestante, e as revoluções burguesas: a revolução inglesa e a revolução francesa foram claros exemplos de como os indivíduos descontentes buscavam por mudanças. No entanto estas mudanças tinham um teor individualista, sejam impulsionadas pelo capitalismo nascente, sejam pela vontade de liberdade. Surge o liberalismo.

Em reação ao autoritarismo político, as revoluções inglesa e francesa instauraram um estilo liberal que “acredita na descoberta progressiva da verdade pela razão individual” (RÉMOND, 1981, p. 27). Observar os efeitos da razão e do progresso neste período histórico é acompanhar uma classe em ascensão econômica: os burgueses. Enquanto a economia era dominada pelo capitalismo, a política, com o liberalismo, favorecia o desenvolvimento de perspectivas individuais e autônomas.

O liberalismo moderno nasce das revoluções em nome de uma liberdade do indivíduo. Teorias políticas anteriores trazem como matriz o pensamento Aristotélico de que o conjunto, a comunidade precede o individual, por isso, pensava-se antes no todo que na parte (PO, I, 2, 1253a). Neste âmbito, a ideia de um bem comum norteava as pessoas para o bem individual, uma vez que o bem do indivíduo seria o bem de todos e o bem de todos seria o bem do próprio indivíduo.

Influenciado principalmente pelo pensador inglês Thomas Hobbes<sup>7</sup>, o liberalismo nasce de uma inversão desta matriz. Hobbes observara que existia *the natural condition of mankind* (a condição natural da sociedade) tal condição estava contida “na rivalidade de cada um contra cada um [...], de fato, aquilo era implicitamente: a guerra de todos contra todos.” (MANENT, 1987, p. 42). Segundo Bobbio (2005, p. 46), Hobbes parte de uma hipótese de teoria individualista, na qual há “um estado de natureza em que existem apenas indivíduos separados uns dos outros por suas paixões e interesses contrapostos, indivíduos

---

<sup>7</sup> Thomas Hobbes é um filósofo inglês que viveu entre os séculos XVI e XVII. Abandonado pelo pai quando criança, dedicou sua vida aos estudos. Foi professor de matemática de Carlos II, na época em que ainda era príncipe. Hobbes deu início ao pensamento contratualista, propondo leis que tolhessem a liberdade dos cidadãos.



forçados a se unir de comum acordo numa sociedade política para fugir da destruição recíproca”.

Esta reviravolta feita pelo filósofo inglês é o ponto de partida do liberalismo moderno. Este pensamento moderno acompanha o individualismo que não deixa de lado o ser social de cada um, no entanto, ele é como uma mãe que dá à luz a seu filho, colocando num mundo desconhecido, com perigos, responsabilidades<sup>8</sup>.

O termo liberalismo não tem um único significado. Segundo Greve (1983, p. 21), existem várias interpretações, tanto por parte dos Sociais Democratas<sup>9</sup> e dos seus defensores, quanto de seus críticos. Muitas vezes este termo pode ser mal empregado, assim como outros termos como “Deus”, “natureza”, “liberdade” ou “democracia”. Para Greve (1983, p. 21), “seja como for, [...] deveremos escolher o mais adequado que pudermos encontrar e procurar retocá-lo, aclarando seu significado e pondo-o em vigor, em apoio de uma causa digna”. Neste caso, o termo ganha sua apropriação, seu sentido de

---

<sup>8</sup> É importante ressaltar aqui a filosofia de Locke, mesmo que Sandel não lance um olhar profundo a sua filosofia. Locke é considerado um dos precursores do liberalismo político. Um dos seus principais conceitos é o de razão natural. Segundo Ferreira (2007, p. 77) “John Locke descreve o estado de natureza como um lugar onde não há governo exercendo qualquer poder sobre as pessoas como ocorre nas sociedades políticas, pois ainda que naturalmente o homem não devesse prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses (II, § 6), não há uma lei conhecida por todos ou imposta pelos homens para que sirva de parâmetro. Cada um está livre para decidir suas ações e colocar a disposição tudo que possui da forma que achar correto ou conveniente (II, § 4), sem estar vinculado a nenhuma outra vontade ou permissão para agir de tal forma.” Locke defende que um dos principais bens do indivíduo é sua propriedade, sua liberdade. No entanto, seus conceitos não podem ser entendidos como uma libertinagem ou como uma experiência de vida abstida de regras ou obrigações. O homem herdou regras, as quais devem cumpri-las para a sua preservação, assim como, a preservação da justiça na humanidade. Segundo o próprio filósofo “cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar a sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, integridade ou bens de outrem. [...] E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em grau que impeça sua violação<sup>4</sup>. Pois a lei da natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um poder para executar essa lei e, com isso, preservar os inocentes e conter os transgressores. E se qualquer um no estado de natureza pode punir a outrem, por qualquer mal que tenha cometido, todos o podem fazer, pois, nesse estado de perfeita igualdade, no qual naturalmente não existe superioridade ou jurisdição de um sobre outro, aquilo que qualquer um pode fazer em prossecução dessa lei todos devem necessariamente ter o direito de fazer (LOCKE, 1998, p. 385-386).

<sup>9</sup> Eles são capitalistas que acreditam que o Estado devia intervir, economicamente e socialmente, na liberdade dos cidadãos, para promover a justiça social.





acordo com o contexto. Segundo Rémond (1981, p.27) o liberalismo é fundamentalmente orientado à liberdade,

trata-se também de uma filosofia social individualista, na medida em que coloca o indivíduo à frente da razão de Estado, dos interesses de grupo, das exigências da coletividade; o liberalismo não conhece nem sequer os grupos sociais. E basta lembrar a hostilidades da Revolução no que dizia respeito às organizações, às ordens, a desconfiança que lhe inspirava o fenômeno de associação, sua repugnância para reconhecer a liberdade de associação, de medo que o indivíduo fosse absorvido, escravizado pelos grupos.

O liberalismo está baseado na adaptação consciente do homem às condições naturais habilitando-o aos desafios da vida. O indivíduo traz uma herança natural instintiva, a qual o impulsiona ao conhecimento, ao desenvolvimento de métodos de sobrevivência. No entanto, essas habilidades não são especializadas. Logo, é “a razão do homem que o capacita de aprender os processos da natureza e adaptar-se a ela: e, com isso, induzi-la a satisfazer suas necessidades” (GREME, 1983, p. 33).

Com a dominação da natureza, dominação da razão, o liberalismo passa atuar dentro da sociedade, a empreender entre os indivíduos a busca de liberdade e igualdade. Com isto, a teleologia do homem liberal vai basear-se na “expansão da personalidade individual, mesmo se o desenvolvimento da personalidade mais rica e dotada puder se afirmar em detrimento do desenvolvimento da personalidade mais pobre e menos dotada” (BOBBIO, 2005, p. 39). O indivíduo liberal, neste sentido, podia usar de sua liberdade, contanto que ela não interferisse na liberdade de outrem, no Estado liberal.

Como os fundamentos da igualdade visam o desenvolvimento dos indivíduos em sociedade, dentro de suas singularidades e particularidades, o Estado Liberal, segundo Bobbio (2005, p. 39), terá que seguir algumas regras: “Praticamente desde as origens do Estado liberal essa forma de igualdade inspira dois princípios fundamentais, que são enunciado em normas constitucionais: a) a igualdade perante a lei; b) a igualdade dos direitos”.

A igualdade de direitos é a disposição igual de direitos civis a todos os indivíduos, porém, no mesmo momento que se tem uma igualdade de direitos, tem-se uma desigualdade de fato, pois as condições dos indivíduos são mantidas. Já a igualdade diante da lei, diante da justiça, “não exclui a diferença das condições sociais, a disparidade de fortunas, uma distribuição muito desigual da cultura” (RÉMOND, 1981, p. 44). Pode-se observar, desta maneira, que o Estado Liberal sofria alguns empasses socioeconômicos que o mantinha distante de uma sociedade justa.



Um dos principais problemas de justiça e injustiça nos estados liberais é o dinheiro. Com a passagem do sistema feudal para o capitalismo, nos movimentos revolucionários burgueses dos séculos XVII e XVIII, observa-se que a expansão do capital era acompanhada da sensação de liberdade e da oportunidade de mudança. O dinheiro se tornou o álibi do indivíduo, sob este testamento:

O dinheiro é um princípio libertador. A substituição da posse do solo ou do nascimento pelo dinheiro como princípio de diferenciação social é incontestavelmente um elemento de emancipação. A terra escraviza o indivíduo, fixa-o ao solo. A mobilidade do dinheiro permite que se escape às imposições do nascimento, da tradição, que se fuja ao conformismo dessas pequenas comunidades voltadas sobre si mesmas e estritamente fechadas. Basta ter dinheiro para que haja a possibilidade de mudar de lugar, de trocar de profissão, de residência, de região. A sociedade liberal, fundada sobre o dinheiro, abre possibilidade de mobilidade: mobilidade de bens que se trocam de mãos, mobilidade das pessoas no espaço, na escala social (RÉMOND, 1981, p. 45).

A possibilidade de mudança que o dinheiro assegura no Estado Liberal fez com que algumas pessoas subissem na hierarquia social rapidamente. Os indivíduos se sentiam livres para decidir sobre suas próprias condutas: o que comprar, o que vender, onde morar, onde trabalhar. Porém, esse *status* liberal era privilégio de alguns, nem todos podiam usufruir desses benefícios por que as oportunidades não estavam ao alcance de todos. Pode-se assim entender o dinheiro como um “princípio de opressão”.

Rémond (1981, p. 45) diz que “para começar é preciso ter um mínimo de dinheiro ou muita sorte. Para os que não possuem, o domínio exclusivo do dinheiro provoca, pelo contrário, o agravamento da situação”. Desta maneira, a liberdade e a justiça parecem sofrer alguns embates, uma vez que o dinheiro é fonte de excelência para aqueles que já o controlam em sua soberana liberdade, enquanto reduz, injustamente, as oportunidades de quem não tem o capital.

Na passagem do sistema feudal para o capitalismo e nos movimentos revolucionários burgueses, observa-se que a expansão do capital era acompanhada da sensação de liberdade e da oportunidade de mudança de vida, mudança de governo, mudança de modo de vida. Surgiam então as democracias liberais, a esperança ante os governos absolutistas, porém a mudança nunca acontece para todos, e esse *status* liberal acaba sendo privilégio de alguns que manipulam o poder. Os problemas com a justiça nessa *anti-comunidade liberal* continuaram até a atualidade.



## **Síntese: Michael Sandel, uma proposta de Justiça para o século XXI**

Na contemporaneidade, impulsionada pelo utilitarismo e pelas filosofias contratualista, têm-se o advento do liberalismo deontológico<sup>10</sup>, da primazia do justo sobre o bom. Esta ideia é abordada no século XX pelo filósofo americano John Rawls, que em sua teoria de justiça

Rawls tem a pretensão de superar as visões utilitaristas da sociedade, que por muito tempo se prenderam ao âmbito do desejável e deixou de lado o âmbito do exequível. Desta forma, sua concepção de justiça está muito mais relacionada à práxis da justiça na sociedade, do que na constituição de apenas uma ideia de justiça. Rawls “no trata de los principios de lo justo sino de la naturaleza de la justicia misma” (SANDEL, 2000, p. 31), ele tem a pretensão de defender a justiça como virtude primaz nas instituições democráticas.

La teoría de la justicia a su vez trata de presentar un proceso natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico (§ 40). De este modo, la estructura subyacente de la doctrina de Kant se separa de sus bases metafísicas de manera que pueda verse más claramente y se presente relativamente libre de objeciones (RAWLS, 2013, p. 248).

Rawls propõe um contrato fictício, ou seja, um contrato social, do qual as pessoas deixariam de lado quaisquer contingências. Na leitura de Sandel, Rawls, na obra *Uma Teoria de Justiça*, quer postular um contrato que consiga ser o máximo justo. Ele queria saber como a sociedade do seu tempo poderia alcançar uma verdadeira justiça distributiva. Em vista de uma *fair society* e de a *well-ordered society* é preciso estabelecer a posição originária dos indivíduos, anterior ao contrato hipotético. Desta maneira, é proposto que todos estejam em uma posição, na qual não entrem em conflito com o destino pessoal de cada um, nem com a posição que cada um tenha na existência. O indivíduo não saberia qual o sua nacionalidade, sua origem étnica, suas limitações físicas. Estariam todos em uma mesma posição ao assinarem o contrato. Para os indivíduos chegarem a essas condições, eles precisam estar *under a veil of ignorance*.

Analisemos agora uma experiência mental: suponhamos que, ao nos reunir para definir os princípios, não saibamos a qual categoria pertencemos na sociedade. Imaginemo-nos cobertos por um ‘véu da ignorância’ que temporariamente nos impeça de saber quem realmente somos. Não sabemos a que classe social ou gênero pertencemos e desconhecemos nossa raça ou etnia, nossas opiniões políticas ou crenças religiosas. Tampouco conhecemos nossas vantagens ou desvantagens

---

<sup>10</sup> Su tesis central podría formularse de la siguiente manera. La sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses e concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presupõe ninguna concepción particular del bien per si (SANDEL, 2000, p. 13).



– se somos saudáveis ou frágeis, se temos alto grau de escolaridade ou se abandonamos a escola, se nascemos em uma família estruturada ou em uma família desestruturada. Se não possuíssemos essas informações, poderíamos realmente fazer uma escolha a partir da posição original de equidade. Já que ninguém estaria em uma posição superior de barganha, os princípios seriam justos (SANDEL, 2012, p. 178).

A teoria de justiça de Rawls com base no contrato hipotético fez com que surgissem muitas críticas dos filósofos conhecidos como comunitaristas. Entre estes filósofos está o filósofo norte americano Michael Sandel.

As críticas de Sandel à Rawls estão concentradas na concepção voluntarista que tem o contrato hipotético<sup>11</sup>. Para entender o voluntarismo, deve-se observar que Rawls concebe a pessoa, depois de estar livre de suas contingências, com um princípio de diferença que coloca uma distribuição justa às pessoas a partir de suas condições. No entanto para que haja essa distribuição, o indivíduo deve definir o que é justo antes de definir o que é bom. Logo o indivíduo age por suas vontades e escolhas e não tem fins definidos.

la noción del sujeto humano como un agente de elección soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad, en contraste, digamos, con los actos de cognición (SANDEL, 2000, p. 39).

Segundo Sandel isto faz com que exista uma prioridade do *self* de vontade, em relação aos seus fins<sup>12</sup>. Assim é dada uma grande importância ao ato de exercício da vontade individual. Isto resulta naquilo que Sandel denomina *individualismo moral*. Segundo Sandel (2012, p.264)

A doutrina do individualismo moral não presume que o indivíduo seja egoísta. Na verdade, é uma declaração sobre o que é ser livre. 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 – uma escolha, uma promessa ou um acordo que se tenha feito, seja ele tácito ou explícito.

A pessoa, escolhendo a partir de si mesma livre de determinações históricas, não se sente responsável para com a comunidade ao para com o bem comum. Seria como se um alemão esquecesse-se de tudo o que aconteceu na segunda guerra mundial, pois nasceu

<sup>11</sup> “Cuando los fines están dados con prioridad al ‘yo’ que constituyen, los límites del sujeto se encuentran abiertos, su identidad es infinitamente moldeable y extremadamente fluida” (SANDEL, 2000, p. 81).

<sup>12</sup> 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” (PEREIRA, 2017, p. 186).



depois da guerra, ou um filho de alguém que foi torturado ignorar que houve uma ditadura<sup>13</sup>.

Sandel critica este “eu” vazio que embasa a teoria de justiça de Rawls e propõe um cognitivismo<sup>14</sup>. Esta ideia de cognição vez dos ideais gregos de justiça e se baseia em um “eu”, um indivíduo inserido na história, na cultura. O eu é aberto a reflexão e ele se localiza historicamente com sua comunidade, e as suas ações são entendidas a partir dos valores comunitários.

Para que um sujeito participe en la definición de los contornos de su identidad, es necesaria cierta facultad de reflexión. La voluntad por sí sola no es suficiente. Lo que se requiere es una capacidad de conocimiento de sí mismo, una capacidad para lo que hemos llamado agencia en un sentido cognitivo (SANDEL, 2000, p. 191).

A capacidade de reflexão permite que o indivíduo olhe para suas perspectivas, direcionando-se aos aspectos internos, questionando sua natureza, suas relações, suas características e seus limites com os outros, para chegar a um autoconhecimento.

O homem para Sandel estará nas instituições, na política, no mundo como um ser ontologicamente determinado por aquilo que acredita. Se alguém entra na política, entra com valores morais, religiosos que traz de sua comunidade, conciliando a fé com a democracia moderna pluralista.

A justiça para Sandel está no bem comum, que exige cidadania, sacrifício e serviço, estabelecendo limites morais aos mercados, enfrentando a desigualdade e tendo um comprometimento moral. A teoria de justiça de Sandel prioriza a aproximação das pessoas.

Quando a desigualdade cresce, ricos e pobres levam vidas cada vez mais distintas. O abastado manda seus filhos para escolas particulares (ou para escolas públicas em subúrbios ricos), deixando as escolas públicas para os filhos das famílias que não têm alternativa. Uma tendência similar leva ao afastamento dos privilegiados de outras instituições e de outros serviços públicos. Academias privadas substituem os centros recreativos e as piscinas comunitárias. Os empreendimentos residenciais de alto padrão têm segurança própria e não dependem tanto da polícia. Um segundo ou terceiro carro acaba com a dependência do transporte público. E assim por diante. Os mais ricos afastam-se dos logradouros e dos serviços públicos, deixando-os para aqueles que não podem usufruir de outro tipo de serviço. Surgem então dois efeitos negativos, um fiscal e

<sup>13</sup>Com base nos exemplos de Sandel (2012, p. 259-264).

<sup>14</sup> La vision del universo moral que el ‘yo’ debe habitar está vinculada a la noción de un ‘yo’ independiente. A diferencia de la concepción griega clásica y de la Cristiana medieval, el universo de la ética deontológica es un lugar despojado de significado inherente, un mundo ‘desencantado’ según la frase de Max Weber, un mundo sin un orden moral objetivo. Sólo en un universo desprovisto de telos, como el que afirmaban la ciencia y la filosofía del siglo XVII,<sup>138</sup> es posible concebir un sujeto apartado de sus propósitos y fines, y anterior a éstos. Sólo un mundo no gobernado por un orden deliberado deja los principios de la justicia abierto a la interpretación humana, y solamente las concepciones del bien a la elección individual. Es aquí donde aparece más completamente la profundidad de la oposición entre el liberalismo deontológico y las concepciones teleológicas del mundo (SANDEL, 2000, p. 217-218).





outro cívico. Primeiramente deterioram-se os serviços públicos, porque aqueles que não mais precisam deles não têm tanto interesse em apoiá-los com seus impostos. Em segundo lugar, instituições públicas como escolas, parques, pátios recreativos e centros comunitários deixam de ser locais onde cidadãos de diferentes classes econômicas se encontram. Instituições que antes reuniam as pessoas e desempenhavam o papel de escolas informais da virtude cívica estão cada vez mais raras e afastadas. O esvaziamento do domínio público difi culta o cultivo do hábito da solidariedade e do senso de comunidade dos quais depende a cidadania democrática (SANDEL, 2010, p. 328).

Virtude cívica, sacrifício e solidariedade, são valores que as democracias estão deixando dissipar lentamente. Enquanto o levante de discursos liberais têm ganhado forças nos últimos anos, as sociedades estão esquecendo que, o verdadeiro valor de uma comunidade, de uma sociedade, de uma democracia, não é material, mas sim humano.

### **Conclusão**

Ao centrarem-se os olhares à sociedade atual, parece que a vida que se realiza com justiça e em comunidade é apenas um sonho de uma noite verão. Isto ocorre, pois o mundo cria estruturas ilusórias de perfeição, felicidade e prazer. Tudo aparenta um grande avanço rumo a dias melhores. No entanto, isto apenas esconde um sentimento cético de desesperança para com a humanidade. Os avanços tecnológicos colocam nos indivíduos amplas possibilidades. A pessoa pode do sofá de sua casa, pedir o jantar, pagar uma das doze parcelas do boleto do notebook de última geração que comprou, ler o noticiário do Japão, ver se o neném precisa de alguma coisa no quarto através da babá eletrônica, tudo isso enquanto ouve o último álbum de seu cantor preferido no *Spotify* ou assiste o último lançado da série *Elite* no *Netflix*. Jamais o mundo foi tão conectado, tão próximo e tão pequeno. As relações tornaram-se imediatas, instantâneas e interligadas. Em um dia, o efeito de um acontecimento do outro lado do mundo influencia no noticiário local da cidade, na cotação do dólar, nos índices da bolsa de valores. Na manhã seguinte, já existem novos acontecimentos, novas influências, e o mundo não para. Eis a tecnologia e a globalização.

As relações estão cada vez mais dissolvidas, a competição está cada dia maior e a desigualdade cada vez mais presente. É visível, na maioria dos discursos, a soberania do eu. Com isso, a humanidade cada vez mais fragmentada deixa de lado valores de solidariedade, de compromisso para com o outro.

Desta maneira, é muito importante buscar compreender como a justiça pode ser entendida nestes contextos. Ela é um elemento essencial para qualquer relação humana. Sem ela o mundo estaria destinado ao caos. Mesmo que o nosso tempo seja marcado por



uma grande fragmentação, ainda existem grupos de resistência. Na busca por um mundo mais justo, são minorias sociais, religiosas que, mesmo isoladas, tentam ser resistência. São as novas comunidades da nossa atualidade, que querem dizer algo a respeito de nossas sociedades. Por isso precisam ser ouvidas, estudadas e dinamizadas.

É dever do Estado promover ações afirmativas, promover medidas que diminuam a desigualdade e a distância entre as pessoas, mas não pode-se estabilizar nessas medidas. É dever, dos indivíduos, viver os valores de um bom relacionamento pessoal, de uma conduta humanizada, disposta a se doar ao outro, pela justiça e pela comunidade.

A sociedade justa, passa está nas mãos dos indivíduos, e deve ter um reflexo comunitário de valores morais e religiosos. O homem não faz comunidade sozinho, o cidadão não faz política sozinho. Isso é uma proposta para um mundo melhor.

Pode-se pensar que isto seja uma utopia, ou apenas uma proposta inovadora demais para a realidade. No entanto é melhor enxergar como uma opção, por um mundo mais justo, por uma sociedade justa com reflexos comunitários.

### Referências Bibliográficas

- ARISTOTE, *Politique*. Edição bilíngue. Trad Barthelemy-Saint-Hilare. Paris: Troisieme, 1874.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Col. Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.
- Bíblia do Peregrino*: Novo Testamento. Trad. José Bortolini; Ivo Storniolo. Ed. 2. São Paulo: Paulus, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.
- FRASER, Nancy. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n.15, p. 265-277, set./dez. 2014.
- FERREIRA, Adyr Garcia. Do estado de natureza ao governo civil em John Locke. *Revista do Direito Público*, n. 2, v. 2, 2007.
- GREEME, T. Meyer. *Liberalismo: teoria e prática*. São Paulo: Ibrasa, 1983.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo*: dez lições. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MICELI, Paulo. *As Revoluções Burguesas*. São Paulo: Atual, 1987.
- PAIVA, Raquel. *O Espírito Comum: Comunidade, Mídia e Globalismo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.



PEREIRA, Rafael Rodrigues. Voluntarismo e Cognitivismo: a crítica de Michael Sandel ao contratualismo de Rawls. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 58, n.136, jan./abr. 2017.

PLATON. *La République*. Trad. Robert Baccou. Paris: Librairie Garnier Frères, 1950.

RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Disponível em: <[https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john\\_rawls\\_-\\_teoria\\_de\\_la\\_justicia.pdf](https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf)> Acesso em: 30 out. 2018.

RÉMOND, R. *O século XIX*. São Paulo: CULTRIX, 1981.

RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a Crítica a Indústria Cultural: comunicação e a teoria crítica da sociedade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SANDEL, Michael. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

\_\_\_\_\_. *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.