Michael J. Sandel

"Erudito, acessível e profundamente humano, é um livro transformador."
PUBLISHERS WEEKLY

JUSTIÇA

O que é fazer a coisa certa

FIQUE POR DENTRO DO QUE HÁ DE MAIS MODERNO E PROVOCATIVO NO MAIS CONCORRIDO CURSO DA UNIVERSIDADE DE HARVARD

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Copyright © 2009 by Michael Sandel, 2009

PROJETO GRÁFICO DE MIOLO
Evelyn Grumach e João de Souza Leite

Título orginal em inglês: *Justice*

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Sandel, Michael J.
S198j Justiça – O que é fazer a coisa certa / Michael J. Sandel; [tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo]. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Tradução de: Justice
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-200-1030-3

1. Justiça (Filosofia). 2. Valores. 3. Ética. I. Título.

11-1395

CDD: 172.2
CDU: 172.2

EDITORA AFILIADA

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta edição adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA
Um selo da
EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA.
Rua Argentina 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Impresso no Brasil
2011

CAPÍTULO 1 Fazendo a coisa certa

No verão de 2004, o furacão Charley pôs-se a rugir no Golfo do México e varreu a Flórida até o Oceano Atlântico. A tempestade, que levou 22 vidas e causou prejuízos de 11 bilhões de dólares,[1] deixou também em seu rastro uma discussão sobre preços extorsivos.

Em um posto de gasolina em Orlando, sacos de gelo de dois dólares passaram a ser vendidos por dez dólares. Sem energia para refrigeradores ou ar-condicionado em pleno mês de agosto, verão no hemisfério norte, muitas pessoas não tinham alternativa senão pagar mais pelo gelo. Árvores derrubadas aumentaram a procura por serrotes e consertos de telhados. Prestadores de serviços cobraram 23 mil dólares para tirar duas árvores de um telhado. Lojas que antes vendiam normalmente pequenos geradores domésticos por 250 dólares pediam agora 2 mil dólares. Por uma noite em um quarto de motel que normalmente custaria 40 dólares[2] cobraram 160 a uma mulher de 77 anos que fugia do furacão com o marido idoso e a filha deficiente.

Muitos habitantes da Flórida mostraram-se revoltados com os preços abusivos. "Depois da tempestade vêm os abutres" foi uma das manchetes do *USA Today*. Um morador, ao saber que deveria pagar 10.500 dólares para remover uma árvore que caíra em seu telhado, disse que era errado que as pessoas "tentassem capitalizar à custa das dificuldades e da miséria dos outros". Charlie Crist, procurador-geral do estado, concordou: "Estou impressionado com o nível de ganância que alguns certamente têm na alma ao se aproveitar de outros que sofrem em consequência de um furacão."[3]

A Flórida tem uma lei contra preços abusivos e, após o furacão, o gabinete do procurador-geral recebeu mais de duzentas reclamações. Alguns dos reclamantes ganharam ações judiciais. Uma filial do Days Inn, em

West Palm Beach, teve de pagar 70 mil dólares em multas e restituições por cobranças excessivas aos clientes.[4]

Entretanto, quando Crist exigiu o cumprimento da lei sobre preços extorsivos, alguns economistas argumentaram que a lei — e o ultraje público — baseava-se em um equívoco. Nos tempos medievais, filósofos e teólogos acreditavam que a troca de mercadorias deveria ser regida por um "preço justo", determinado pela tradição ou pelo valor intrínseco das coisas. Mas nas sociedades de mercado, observaram os economistas, os preços são fixados de acordo com a oferta e a procura. Não existe o que se denomina "preço justo".

Thomas Sowell, economista partidário do livre mercado, considerou o termo "extorsão" aqui aplicado uma "expressão emocionalmente poderosa porém economicamente sem sentido, à qual a maioria dos economistas não dá atenção, porque lhes parece vaga demais". Em artigo no *Tampa Tribune*, Sowell procurou explicar "como 'os preços abusivos' ajudaram os cidadãos da Flórida". As despesas aumentam "quando os preços são significativamente mais altos do que aqueles aos quais as pessoas estão acostumadas", escreveu Sowell. Mas "os níveis de preços aos quais você porventura está acostumado" não são moralmente sacrossantos. Eles não são mais "especiais ou 'justos' do que outros preços" que as condições do mercado — incluindo as provocadas por um furacão — possam acarretar.[5]

Preços mais altos de gelo, água engarrafada, consertos em telhados, geradores e quartos de motel têm a vantagem, argumentou Sowell, de limitar o uso pelos consumidores, aumentando o incentivo para que empresas de locais mais afastados forneçam as mercadorias e os serviços de maior necessidade depois do furacão. Se um saco de gelo alcança dez dólares quando a Flórida enfrenta falta de energia no calor de agosto, os fabricantes de gelo considerarão vantajoso produzir e transportar mais. Não há nada injusto nesses preços, explicou Sowell; eles simplesmente refletem o valor que compradores e vendedores resolvem atribuir às coisas quando as compram e vendem.[6]

Jeff Jacoby, comentarista econômico que escreve para o *Boston Globe*, criticou as leis para preços abusivos de forma semelhante: "Não é

extorsão cobrar o que o mercado pode suportar. Não é ganância nem falta de pudor. É assim que mercadorias e serviços são fornecidos em uma sociedade livre." Jacoby reconheceu que "os picos de preços são irritantes, especialmente para alguém cuja vida acaba de ser lançada em um turbilhão por uma tempestade mortal". Mas a ira pública não é justificativa para que se interfira no livre mercado. Por meio de incentivos aos fornecedores para que produzam mais mercadorias necessárias, os preços aparentemente exorbitantes "trazem mais benefícios do que malefícios". Jacoby conclui: "Infernizar os comerciantes não vai acelerar a recuperação da Flórida. Deixá-los trabalhar vai."[7]

O procurador-geral Crist (um republicano que mais tarde seria eleito governador da Flórida) publicou um texto em um jornal de Tampa defendendo a lei contra o abuso de preços: "Em tempos de emergência, o governo não pode ficar à sombra enquanto são cobrados às pessoas preços inescrupulosos no momento em que elas tentam salvar suas vidas ou procuram as mercadorias básicas para suas famílias depois de um furacão."[8] Crist repudiou a ideia de que esses preços "inescrupulosos" sejam reflexo de um comércio verdadeiramente livre:

> Não se trata de uma situação normal de livre mercado, na qual pessoas que desejam comprar algo decidem livremente entrar no mercado e encontram pessoas dispostas a vender-lhes o que desejam, na qual um preço obedece à lei da oferta e da procura. Numa situação de emergência, compradores coagidos não têm liberdade. A compra de artigos básicos e a busca de abrigo seguro são algo que lhes é imposto.[9]

A discussão sobre abuso de preços provocada pelo furacão Charley levanta graves questões sobre moral e lei: É errado que vendedores de mercadorias e serviços se aproveitem de um desastre natural, cobrando tanto quanto o mercado possa suportar? Em caso positivo, o que, se é que existe algo, a lei deve fazer a respeito? O Estado deve proibir abuso de preços mesmo que, ao agir assim, interfira na liberdade de compradores e vendedores de negociar da maneira que escolherem?

ao sofrimento alheio. Mais do que um defeito pessoal, ela se contrapõe à virtude cívica.

Em tempos de dificuldades, uma boa sociedade se mantém unida. Em vez de fazer pressão para obter mais vantagens, as pessoas tentam se ajudar mutuamente. Uma sociedade na qual os vizinhos são explorados para a obtenção de lucros financeiros em tempos de crise não é uma sociedade boa. A ganância excessiva é, portanto, um vício que a boa sociedade deve procurar desencorajar, na medida do possível. As leis do abuso de preços podem não pôr fim à ganância, mas podem ao menos restringir sua expressão descarada e demonstrar o descontentamento da sociedade. Punindo o comportamento ganancioso ao invés de recompensá-lo, a sociedade afirma a virtude cívica do sacrifício compartilhado em prol do bem comum.

Reconhecer a força moral do argumento da virtude não é insistir no fato de que ele deva sempre prevalecer sobre as demais considerações. Você poderia concluir, em alguns casos, que uma comunidade atingida por um furacão deveria fazer um pacto com o diabo — permitir o abuso de preços na esperança de atrair de regiões distantes um exército de prestadores de serviços para consertar telhados, mesmo ao custo moral de sancionar a ganância. A prioridade é consertar telhados; as considerações de natureza social ficam para depois. O que se deve notar, entretanto, é que o debate sobre as leis contra o abuso de preços não é simplesmente um debate sobre bem-estar e liberdade. Ele também aborda a virtude — o incentivo a atitudes e disposições, a qualidades de caráter das quais depende uma boa sociedade.

Algumas pessoas, entre elas muitas que apoiam as leis contra o abuso de preços, consideram frustrante o argumento da virtude. A razão: ele parece depender mais de julgamento de valores do que os argumentos que apelam para o bem-estar e a liberdade. Perguntar se uma diretriz vai acelerar a recuperação econômica ou travar o crescimento econômico não envolve o julgamento das preferências populares. Parte-se do pressuposto de que todos preferem mais rendimentos a menos, e não se julga como cada um gasta seu dinheiro. Da mesma forma, perguntar se em condições adversas as pessoas são realmente livres para escolher não

requer que se avalie suas escolhas. A questão é se, ou até que ponto, as pessoas estão livres em vez de coagidas.

A discussão sobre a virtude, em contrapartida, apoia-se na premissa de que a ganância é uma falha moral que o Estado deveria desencorajar. Mas quem deve julgar o que é virtude e o que é vício? Os cidadãos das diversas sociedades não discordam quanto a essas coisas? E não é perigoso impor julgamentos sobre a virtude por meio da lei? Em face desses temores, muitas pessoas sustentam que o governo deveria ser neutro no que diz respeito a virtude e vício; não lhe cabe tentar cultivar as boas atitudes ou desencorajar as más.

Assim, quando examinamos nossas reações ao abuso de preços, vemo-nos forçados em duas direções: sentimo-nos ultrajados quando as pessoas conseguem coisas que não merecem; a ganância predadora da miséria humana, no nosso entender, deveria ser punida, e não premiada. Apesar disso, ficamos preocupados quando os julgamentos sobre virtude são levados para o caminho da lei.

Esse dilema aponta para uma das grandes questões da filosofia política: Uma sociedade justa procura promover a virtude de seus cidadãos? Ou a lei deveria ser neutra quanto às concepções concernentes à virtude, deixando os cidadãos livres para escolher, por conta própria, a melhor forma de viver?

Segundo uma ideia comumente aceita, essa questão divide o pensamento político em antigo e moderno. Em um sentido importante, essa ideia está correta. Aristóteles ensina que a justiça significa dar às pessoas o que elas merecem. E para determinar quem merece o quê, devemos estabelecer quais virtudes são dignas de honra e recompensa. Aristóteles sustenta que não podemos imaginar o que é uma Constituição justa sem antes refletir sobre a forma de vida mais desejável. Para ele, a lei não pode ser neutra no que tange à qualidade de vida.

Em contrapartida, filósofos políticos modernos — de Immanuel Kant, no século XVIII, a John Rawls, no século XX — afirmam que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem basear-se em nenhuma concepção particular de virtude ou da melhor forma de vida. Ao contrário, uma sociedade justa respeita a liberdade de cada indivíduo para escolher a própria concepção do que seja uma vida boa.

Pode-se então dizer que as teorias de justiça antigas partem da virtude, enquanto as modernas começam pela liberdade. Nos próximos capítulos, exploraremos os pontos fortes e fracos dessas teorias. Entretanto, vale notar desde o início que essa contraposição pode levar a conclusões equivocadas.

Se voltarmos nosso olhar para os argumentos sobre justiça que animam as diretrizes contemporâneas — não entre filósofos, mas entre homens e mulheres comuns — encontraremos um quadro mais complicado. É verdade que a maior parte das nossas discussões é sobre como promover a prosperidade e respeitar a liberdade individual, pelo menos superficialmente. Entretanto, na base mesma desses argumentos, e por vezes se opondo a eles, podemos muitas vezes vislumbrar outro grupo de convicções — sobre quais virtudes são merecedoras de honras e recompensas e que modo de viver deve ser promovido por uma boa sociedade. Apesar de sermos devotados à prosperidade e à liberdade, não podemos absolutamente desconsiderar a natureza judiciosa da justiça. É profunda a convicção de que justiça envolve virtude e escolha: meditar sobre a justiça parece levar-nos inevitavelmente a meditar sobre a melhor maneira de viver.

QUE FERIMENTOS MERECEM O CORAÇÃO PÚRPURA?

Em alguns casos, questões sobre virtude e honra são óbvias demais para ser negadas. Consideremos o recente debate sobre quem seria merecedor do Coração Púrpura. Desde 1932 o Exército dos Estados Unidos outorga essa medalha a soldados feridos ou mortos pelo inimigo durante um combate. Além da homenagem, a medalha permite privilégios especiais nos hospitais para veteranos.

Desde o início das atuais guerras do Iraque e do Afeganistão, um número cada vez maior de veteranos vem sendo diagnosticado com estresse pós-traumático e recebendo tratamento. Os sintomas incluem pesadelos recorrentes, depressão profunda e suicídio. Pelo menos 300 mil veteranos foram diagnosticados com estresse pós-traumático ou depressão profunda. Os defensores desses veteranos propuseram que

também a eles fosse concedido o Coração Púrpura. Dado que as lesões psicológicas podem ser no mínimo tão debilitantes quanto as físicas, argumentam, os soldados que sofrem tais traumas deveriam receber a condecoração.[11]

Depois que um grupo de consultores estudou a questão, o Pentágono anunciou, em 2009, que o Coração Púrpura seria reservado aos soldados com ferimentos físicos. Veteranos com problemas mentais e traumas psicológicos não receberiam a medalha, ainda que tivessem direito a tratamentos médicos pagos pelo governo e a subsídios dados a deficientes. O Pentágono forneceu duas razões para essa decisão: problemas de estresse pós-traumático não são causados intencionalmente pela ação inimiga e são difíceis de diagnosticar de forma objetiva.[12]

O Pentágono tomou a decisão certa? Por si sós, essas razões não são convincentes. Na Guerra do Iraque, uma das lesões que mais habilitava os combatentes a receber o Coração Púrpura era o rompimento de tímpano causado por explosões em um pequeno raio de proximidade.[13] Diferentemente de balas e bombas, no entanto, essas explosões não são uma tática inimiga deliberada com o objetivo de ferir ou matar; elas são (como o estresse pós-traumático) um efeito colateral da ação em campo de batalha. E, apesar de os problemas traumáticos serem mais difíceis de diagnosticar do que um membro fraturado, o dano que ocasionam pode ser mais grave e duradouro.

Como foi revelado em uma discussão mais aprofundada sobre o Coração Púrpura, o que está verdadeiramente em questão é o significado da condecoração e das virtudes que ela homenageia. Quais são, então, as virtudes relevantes? Diferentemente de outras medalhas militares, o Coração Púrpura condecora o sacrifício, não a bravura. Ele não pressupõe nenhum ato heroico, apenas um dano infligido pelo inimigo. A questão é saber que tipo de ferimento deve ser considerado.

Um grupo de veteranos chamado Ordem Militar do Coração Púrpura é contra a condecoração por danos psicológicos, alegando que isso "rebaixaria" a homenagem. Um porta-voz do grupo alegou que "derramar sangue" deveria ser uma qualificação essencial.[14] Ele não explicou por que os ferimentos sem sangue não deveriam ser incluídos. Mas Tyler E.

Boudreau, capitão fuzileiro reformado que apoia a inclusão dos danos psicológicos, faz uma convincente análise da discussão. Ele atribui a oposição mencionada a uma postura arraigada entre os militares, que veem o estresse pós-traumático como um tipo de fraqueza. "A mesma cultura que exige um comportamento rigoroso também encoraja o ceticismo quanto à possibilidade de a violência da guerra atingir a mais saudável das mentes (...) Infelizmente, enquanto nossa cultura militar mantiver o desdém pelos danos psicológicos de guerra, é pouco provável que tais veteranos algum dia recebam um Coração Púrpura."[15]

Assim, o debate sobre o Coração Púrpura é mais do que uma discussão médica ou clínica sobre como determinar a veracidade do dano. No âmago da divergência estão concepções conflitantes sobre caráter moral e valor militar. Aqueles que insistem em que apenas ferimentos com sangue devem ser levados em consideração acreditam que o estresse pós-traumático reflete uma fraqueza de caráter que não é merecedora de honrarias. Os que acreditam que danos psicológicos devam ser respeitados argumentam que os veteranos que sofrem traumas duradouros e têm depressão profunda se sacrificaram tanto por seu país quanto os que perderam um membro em combate, e de maneira igualmente honrosa.

A polêmica sobre o Coração Púrpura ilustra a lógica moral da teoria de Aristóteles sobre justiça. Não podemos determinar quem merece uma medalha militar sem que sejam questionadas as virtudes que tal condecoração realmente exalta. E, para responder a essa questão, devemos avaliar concepções de caráter e sacrifício.

Pode-se argumentar que medalhas militares são um caso especial, uma volta a uma antiga ética de honra e virtude. Nos nossos dias, a maioria das discussões sobre justiça é a respeito de como distribuir os frutos da prosperidade ou os fardos dos tempos difíceis e como definir os direitos básicos dos cidadãos. Nesses campos, predominam as considerações sobre bem-estar e liberdade. Mas discussões sobre o que é certo e o que é errado nas decisões econômicas nos remetem frequentemente à questão de Aristóteles sobre o que as pessoas moralmente merecem, e por quê.

REVOLTA CONTRA O SOCORRO A BANCOS E INSTITUIÇÕES FINANCEIRAS

O furor público gerado pela crise financeira de 2008-2009 é um caso a se considerar. Durante anos, os preços das ações e o valor dos bens imóveis tinham subido. O acerto de contas veio quando a bolha habitacional estourou. Os bancos e as instituições financeiras de Wall Street haviam ganhado bilhões de dólares em complexos investimentos apoiados em hipotecas cujos valores agora despencavam. As empresas de Wall Street, antes vitoriosas, cambaleavam à beira do colapso. O mercado de ações despencou, arruinando não apenas grandes investidores mas também americanos comuns, cujos fundos de aposentadoria perderam grande parte do valor. O patrimônio total da família americana caiu 11 trilhões de dólares em 2008, valor equiparável ao rendimento anual de Alemanha, Japão e Reino Unido juntos.[16]

Em outubro de 2008, o presidente George W. Bush pediu 700 bilhões de dólares ao Congresso para socorrer os maiores bancos e instituições financeiras do país. A muitos não pareceu justo que Wall Street tivesse usufruído de enormes lucros nos bons tempos e agora, quando a situação estava ruim, pedisse aos contribuintes que assumissem a conta. Mas parecia não haver alternativa. Os bancos e as financeiras tinham crescido tanto e estavam de tal forma envolvidos com cada aspecto da economia que seu colapso poderia provocar a quebra de todo o sistema financeiro. Eles eram "grandes demais para falir".

Ninguém achou que os bancos e as financeiras merecessem o dinheiro. Suas ações precipitadas (que a regulamentação inadequada do governo permitiu) haviam originado a crise. Mas esse era um caso em que o bem-estar da economia como um todo parecia sobrepujar as considerações de justiça. Relutante, o Congresso autorizou o socorro a Wall Street.

Vieram então as benesses. Pouco depois que o dinheiro do socorro financeiro (*bailout*) começou a circular, novas informações revelaram que algumas das companhias, agora com o auxílio de recursos públicos, estavam agraciando seus executivos com milhões de dólares em bônus. O caso mais ultrajante envolveu o American International Group (AIG), um gigante dentre as companhias de seguros levado à ruína pelos inves-

timentos de risco feitos por sua unidade de produtos financeiros. Apesar de ter sido resgatada com vultosas injeções de fundos governamentais (totalizando 173 bilhões de dólares), a companhia pagou 165 milhões de dólares em bônus a executivos da própria divisão que havia precipitado a crise; 73 funcionários receberam bônus de 1 milhão de dólares ou mais.[17]

A notícia dos bônus deflagrou uma torrente de protestos públicos. Dessa vez o ultraje não era causado por sacolas de gelo de dez dólares ou quartos de motel com preços exorbitantes. Tratava-se de pródigas recompensas subsidiadas com fundos do contribuinte para membros da divisão que havia ajudado a praticamente derrubar o sistema financeiro global. Alguma coisa estava errada naquele quadro. Embora o governo dos Estados Unidos possuísse agora 80% da companhia, o Departamento do Tesouro apelou em vão ao presidente da AIG, indicado pelo governo, para que ele cancelasse os bônus. "Não podemos conquistar e manter os maiores e mais brilhantes talentos", retrucou o presidente, "se os empregados acreditarem que sua compensação está sujeita a ajustes contínuos e arbitrários por parte do Tesouro dos Estados Unidos." Ele alegou que era necessário manter os estímulos aos empregados talentosos para que a companhia se recuperasse, pelo bem dos próprios contribuintes, que, afinal, passaram a ser os proprietários da maior parte da companhia.[18]

O povo reagiu furiosamente. Uma manchete de página inteira no *New York Post* expressou o sentimento de muita gente: "Mais devagar, seus aproveitadores gananciosos" (*Not So Fast You Greedy Bastards*).[19] A Câmara dos Deputados dos Estados Unidos tentou recuperar o dinheiro aprovando um projeto de lei que taxava em 90% os bônus pagos a empregados de companhias que haviam recebido fundos substanciais de resgate financeiro.[20] Sob pressão do procurador-geral de Nova York, Andrew Cuomo, 15 dos maiores executivos da AIG que haviam recebido bônus concordaram em devolvê-los e cerca de 50 milhões de dólares foram recuperados no total.[21] Essa atitude abrandou a ira pública até certo ponto, e o Senado aos poucos deixou de apoiar a medida punitiva de taxação.[22] Entretanto, o episódio deixou o público relutante em gastar mais dinheiro para limpar a sujeira que a indústria financeira havia criado.

Na origem da revolta diante do episódio do *bailout* às grandes instituições financeiras, havia um sentimento de injustiça. Mesmo antes de o caso dos bônus vir à tona, o apoio público a tal socorro financeiro era hesitante e conflituoso. Os americanos estavam divididos entre a necessidade de evitar um caos econômico que poderia atingir a todos e a dúvida quanto à injeção de gigantescas somas nos bancos e nas financeiras falidos. Para evitar o desastre econômico, o Congresso e o público decidiram ceder. Entretanto, moralmente falando, isso pareceu à grande maioria um tipo de extorsão.

Subjacente à revolta contra o *bailout*, havia a questão moral do merecimento: os executivos que receberam os bônus e as companhias que receberam vultosos reforços financeiros não os mereciam. Mas por quê? A razão pode ser menos óbvia do que parece. Analisemos duas respostas possíveis — uma referente à ganância e outra à incompetência.

Uma das origens do sentimento de ultraje era o fato de os bônus parecerem recompensar a ganância, como a manchete do tabloide deixou claro. O público considerou isso moralmente inaceitável. Não apenas os bônus, mas também o processo de *bailout* como um todo parecia, de maneira perversa, premiar o comportamento ganancioso ao invés de puni-lo. Os negociantes de derivativos levaram suas companhias e o país a um terrível perigo financeiro, fazendo investimentos inescrupulosos em busca de lucros cada vez maiores. Depois de embolsar os lucros nos tempos de bonança, nada viam de errado em receber os bônus de milhões de dólares, mesmo tendo levado seus investimentos à ruína.[23]

As críticas à ganância eram expressas não apenas pelos jornais, mas também (em versões mais decorosas) pelas autoridades públicas. O senador Sherrod Brown (Democrata, Ohio) qualificou o comportamento da AIG de "uma bofetada de ganância, arrogância e coisas piores".[24] O presidente Barack Obama declarou que a AIG "encontra-se em crise financeira devido à falta de escrúpulos e à ganância".[25]

O problema em relação à crítica à ganância, nesse caso, é que ela não faz distinção entre as recompensas dadas pelo *bailout* depois do tombo e as recompensas dadas pelos mercados em tempos de bonança. A ganância é um defeito moral, uma atitude má, um desejo excessivo e

egoísta de obter ganhos. Assim, é compreensível que o povo não fique satisfeito em premiá-la. Entretanto, existe alguma razão para se presumir que aqueles que receberam bônus com recursos do *bailout* estejam sendo mais gananciosos agora do que o eram alguns anos antes, quando estavam voando alto e colhendo frutos ainda maiores?

Negociantes, banqueiros e corretores de fundos de *hedge* de Wall Street constituem uma categoria difícil de ser classificada. A busca de ganhos financeiros é o que fazem na vida. Se a carreira mancha o caráter deles ou não, suas virtudes não parecem oscilar com o mercado de ações. Assim, se é errado recompensar a ganância com altos bônus do *bailout*, não é também errado premiá-la com a excessiva generosidade do mercado? O povo sentiu-se ultrajado quando, em 2008, empresas de Wall Street (algumas com subsídio permanente financiado pelo contribuinte) distribuíram 16 bilhões de dólares em bônus. Mas essa cifra significava menos da metade do total pago em 2006 (34 bilhões de dólares) e 2007 (33 bilhões de dólares).[26] Se a ganância é o motivo pelo qual eles não merecem o dinheiro agora, baseados em quê podemos dizer que eles mereciam o dinheiro naquela época?

Uma diferença óbvia é que os bônus com recursos do *bailout* vêm dos contribuintes, enquanto os bônus pagos nos tempos de bonança vêm dos lucros das companhias. Entretanto, se o ultraje se baseia na convicção de que os bônus são imerecidos, a fonte do pagamento não é moralmente decisiva. Mas dá uma pista: a razão pela qual os bônus vêm do contribuinte é porque as companhias estão falidas. Isso nos leva ao âmago da questão. A verdadeira objeção do povo americano quanto aos bônus — e ao *bailout* — não é porque eles recompensam a ganância, e sim porque recompensam a incompetência.

Os americanos são mais rigorosos quanto ao fracasso do que quanto à ganância. Em sociedades impulsionadas pelo mercado, pessoas ambiciosas perseguem ardentemente seus interesses, e a linha que separa o interesse próprio e a ganância é muitas vezes obscura. A linha que separa o sucesso e o fracasso, porém, costuma ser mais definida. E a ideia de que as pessoas merecem as recompensas do sucesso é parte essencial do sonho americano.

Não obstante a referência superficial à ganância, o presidente Obama entendeu que premiar o fracasso seria a mais profunda fonte de discórdia e ultraje. Ao anunciar limites para o pagamento a executivos das companhias que receberam fundos, Obama identificou a verdadeira fonte do ultraje diante do *bailout* às instituições:

> Estamos na América. Aqui não menosprezamos a riqueza. Não invejamos ninguém por obter sucesso. E certamente acreditamos que o sucesso deva ser recompensado. Mas o que deixa o povo frustrado — e com razão — é ver executivos recompensados pela incompetência, principalmente quando essas recompensas são subsidiadas pelos contribuintes dos Estados Unidos.[27]

Uma das declarações mais bizarras sobre a ética do *bailout* veio do senador Charles Grassley (Republicano, Iowa), um típico conservador em questões fiscais. No auge do furor dos bônus, Grassley declarou em uma entrevista a uma rádio de Iowa que o que mais o incomodava era a recusa dos executivos das corporações a assumir qualquer culpa por seu fracasso. Ele "se sentiria um pouco melhor em relação a eles se seguissem o exemplo dos japoneses, chegando diante do povo americano, curvando-se, dizendo 'desculpem-nos' e, em seguida, tomando uma das seguintes atitudes: renunciar ao cargo ou cometer suicídio".[28]

Mais tarde Grassley explicou que não estava incentivando os executivos a cometer suicídio, mas realmente queria que eles assumissem a responsabilidade por seus erros, que se mostrassem arrependidos e fizessem um pedido público de desculpas. "Eu não ouvi isso dos diretores-presidentes e é muito difícil para o contribuinte da minha base eleitoral continuar simplesmente a jogar dinheiro pelo ralo."[29]

Os comentários de Grassley confirmam meu palpite de que a ira contra o *bailout* não se referia apenas à ganância; o que mais ofendeu o senso de justiça do americano foi constatar que os dólares de seus impostos eram usados para recompensar o fracasso.

Se assim for, resta saber se essa visão do *bailout* era justificável. Os diretores-presidentes e altos executivos dos grandes bancos e companhias

investidoras eram realmente culpados pela crise financeira? Muitos executivos não pensavam assim. Em depoimentos perante as comissões do Congresso que investigavam a crise financeira, eles insistiam no fato de que haviam feito todo o possível com as informações de que dispunham. O ex-diretor executivo da Bear Stearns, uma companhia de investimentos de Wall Street que faliu em 2008, disse que havia refletido muito, por muito tempo, sobre se teria sido possível fazer algo diferente. Ele concluiu que havia feito tudo que podia. "Eu simplesmente não consegui pensar em nada (...) que pudesse modificar a situação que enfrentávamos."[30]

Outros executivos de companhias falidas concordaram, insistindo que foram vítimas "de um tsunami financeiro" fora do seu controle.[31] Jovens financistas que tiveram dificuldade de entender a fúria do povo contra seus bônus tiveram atitude similar. "Ninguém demonstra simpatia por nós", disse um financista de Wall Street a um repórter da *Vanity Fair*, "mas isso não significa que não estivéssemos trabalhando com afinco."[32]

A metáfora do tsunami tornou-se parte do vernáculo do *bailout*, especialmente nos círculos financeiros. Se os executivos tiverem razão quanto ao fato de a falência de suas companhias ter tido origem em forças econômicas maiores, e não nas decisões que tomaram, isso explicaria por que não demonstraram o remorso que o senador Grassley gostaria de ter ouvido. Entretanto, levanta-se também aí uma questão mais ampla sobre fracassos, sucesso e justiça.

Se forças econômicas grandes e sistêmicas respondem pelas desastrosas perdas de 2008 e 2009, não seria possível argumentar que respondem também pelos astronômicos ganhos dos anos anteriores? Se podemos culpar as condições climáticas pelos tempos ruins, como podem o talento, a sabedoria e o trabalho árduo de banqueiros, comerciantes e executivos de Wall Street ser responsáveis pelos estupendos lucros que obtiveram quando o sol brilhava?

Diante do ultraje público em relação à recompensa ao fracasso, os diretores das companhias argumentaram que os retornos financeiros não são inteiramente fruto de seus atos, e sim produto de forças que estão além do seu controle. Eles podem ter razão. Mas, se isso for verdade, há um bom motivo para questionar a reivindicação deles quanto a compensações exageradas durante os bons tempos. Certamente o fim da Guerra Fria, a globalização dos mercados de comércio e capital, o surgimento dos computadores pessoais e da internet e uma série de outros fatores ajudam a explicar o sucesso da indústria financeira no final do século XX e nos primeiros anos do século XXI.

Em 2007, executivos das principais corporações dos Estados Unidos ganhavam 344 vezes mais do que o trabalhador médio.[33] Com base em que argumento, se é que existe algum, os executivos merecem remuneração tão maior do que a de seus empregados? A maioria deles trabalha muito e empresta seu talento às funções que executa. Mas consideremos o seguinte: em 1980, diretores presidentes recebiam apenas 42 vezes mais do que seus empregados.[34] Eles tinham menos talento e trabalhavam menos em 1980 do que hoje? Ou essas disparidades salariais refletem contingências não relacionadas com talento e capacidade?

Ou, então, comparemos o nível da remuneração dos executivos nos Estados Unidos com o de outros países. Diretores das principais companhias americanas recebem em média 13,3 milhões de dólares por ano (segundo dados de 2004-2006), enquanto os executivos europeus recebem 6,6 milhões de dólares e os japoneses 1,5 milhão.[35] Os executivos americanos merecem o dobro do que recebem os europeus e nove vezes o que recebem os japoneses? Ou essas diferenças também refletem fatores não relacionados com o esforço e o talento que os executivos dedicam a seus empregos?

O ultraje ante a questão do *bailout* que tomou os Estados Unidos no início de 2009 expressou o ponto de vista da maior parte da população de que as pessoas que derrubam as empresas que dirigem por meio de investimentos arriscados não merecem ser recompensadas com milhões de dólares em bônus. Mas a discussão sobre os bônus levanta questões a respeito de quem merece o quê durante os tempos de bonança. Os bem-sucedidos merecem a magnanimidade dos mercados ou a magnanimidade depende de fatores além do seu controle? E quais são as implicações disso para as obrigações mútuas dos cidadãos — nos tempos bons e nos difíceis? Resta saber se a crise financeira levantará o debate público sobre essas questões mais amplas.

TRÊS ABORDAGENS DA JUSTIÇA

Para saber se uma sociedade é justa, basta perguntar como ela distribui as coisas que valoriza — renda e riqueza, deveres e direitos, poderes e oportunidades, cargos e honrarias. Uma sociedade justa distribui esses bens da maneira correta; ela dá a cada indivíduo o que lhe é devido. As perguntas difíceis começam quando indagamos o que é devido às pessoas e por quê.

Já começamos a ter dificuldades com essas questões. Ao refletir sobre o certo e o errado no abuso de preços, sobre as contendas concernentes ao Coração Púrpura e a socorros financeiros, identificamos três maneiras de abordar a distribuição de bens: a que leva em consideração o bem-estar, a que aborda a questão pela perspectiva da liberdade e a que se baseia no conceito de virtude. Cada um desses ideais sugere uma forma diferente de pensar sobre a justiça.

Algumas das nossas discussões refletem o desacordo sobre o que significa maximizar o bem-estar, respeitar a liberdade ou cultivar a virtude. Outras envolvem o desacordo sobre o que fazer quando há um conflito entre esses ideais. A filosofia política não pode solucionar discordâncias desse tipo definitivamente, mas pode dar forma aos nossos argumentos e trazer clareza moral para as alternativas com as quais nos confrontamos como cidadãos democráticos.

Este livro explora os pontos fortes e fracos dessas três maneiras de pensar sobre a justiça. Começamos com a ideia de maximizar o bem-estar. Para sociedades de mercado como a nossa, é um ponto de partida natural. Grande parte dos debates políticos contemporâneos é sobre como promover a prosperidade, melhorar nosso padrão de vida, ou impulsionar o crescimento econômico. Por que nos importamos com essas coisas? A resposta mais óbvia é: porque achamos que a prosperidade nos torna mais felizes do que seríamos sem ela — como indivíduos ou como sociedade. A prosperidade é importante, em outras palavras, porque contribui para o nosso bem-estar. Para explorar essa ideia, voltamo-nos para o utilitarismo, a mais influente explicação do "porquê" e do "como" maximizar o bem-estar ou (como definem o utilitaristas) procurar a máxima felicidade para o maior número de pessoas.

Em seguida, abordamos uma série de teorias que ligam a justiça à liberdade. A maioria enfatiza o respeito aos direitos individuais, embora discordem entre si sobre quais direitos são considerados os mais importantes. A ideia de que justiça significa respeitar a liberdade e os direitos individuais é, no mínimo, tão familiar na política contemporânea quanto a ideia utilitarista de maximizar o bem-estar. Por exemplo, a Bill of Rights (Declaração de Direitos) dos Estados Unidos estabelece determinadas liberdades — incluindo a liberdade de expressão e a liberdade religiosa — que nem mesmo as maiorias têm o direito de violar. E, por todo o mundo, a ideia de que justiça significa respeitar certos direitos humanos universais vem sendo cada vez mais abraçada (na teoria, ainda que nem sempre na prática).

A abordagem de justiça que começa pela liberdade é uma ampla escola. Na verdade, algumas das mais calorosas disputas políticas de nossa época ocorrem entre dois campos rivais dentro dela — o do *laissez-faire* e o da equanimidade. Liderando o campo *laissez-faire* estão os libertários do livre mercado que acreditam que a justiça consiste em respeitar e preservar as escolhas feitas por adultos conscientes. No campo da equanimidade estão teóricos de tendência mais igualitária. Eles argumentam que mercados sem restrições não são justos nem livres. De acordo com seu ponto de vista, a justiça requer diretrizes que corrijam as desvantagens sociais e econômicas e que deem a todos oportunidades justas de sucesso.

Por fim, voltamo-nos para as teorias que veem a justiça intimamente associada à virtude e a uma vida boa. Na política contemporânea, teorias baseadas na virtude são frequentemente identificadas com os conservadores culturais e a direita religiosa. A ideia de legislar sobre a moralidade é um anátema para muitos cidadãos de sociedades liberais, visto que oferece o risco de derivar para a intolerância e a coerção. Mas a noção de que uma sociedade justa afirma certas virtudes e concepções do que seja uma vida boa vem inspirando movimentos políticos e discussões que atravessam o espectro ideológico. Não apenas o Talibã, mas também os abolicionistas e Martin Luther King basearam suas visões de justiça em ideais morais e religiosos.

Antes de abordarmos essas teorias sobre justiça, vale a pena perguntar como as discussões filosóficas podem continuar — especialmente em domínios tão contestados como o da moral e o da filosofia política. Elas frequentemente partem de situações concretas. Como já vimos em nossa discussão sobre o abuso de preços, o Coração Púrpura e o *bailout*, a reflexão moral e política nasce da divergência. Muitas vezes as divergências ocorrem entre partidários ou rivais no campo político. Algumas vezes as divergências ocorrem dentro de nós, como indivíduos, como quando nos vemos dilacerados ou em conflito diante de uma difícil questão moral.

Mas como, exatamente, podemos, a partir dos julgamentos que fazemos de situações concretas, chegar a princípios de justiça que acreditamos ser aplicáveis em todas as situações? Em suma, em que consiste o raciocínio moral?

Para vermos como se dá o processo de raciocínio moral, voltemo-nos para duas situações — uma delas é uma história fictícia muito discutida por filósofos e a outra é uma história atual sobre um doloroso dilema moral.

Consideremos inicialmente a história hipotética.[36] Assim como todas as histórias do gênero, ela envolve um cenário desprovido de muitas das complexidades da vida real, para que possamos nos concentrar em um número limitado de questões filosóficas.

O BONDE DESGOVERNADO

Suponha que você seja o motorneiro de um bonde desgovernado avançando sobre os trilhos a quase 100 quilômetros por hora. Adiante, você vê cinco operários em pé nos trilhos, com as ferramentas nas mãos. Você tenta parar, mas não consegue. Os freios não funcionam. Você se desespera porque sabe que, se atropelar esses cinco operários, todos eles morrerão. (Suponhamos que você tenha certeza disso.)

De repente, você nota um desvio para a direita. Há um operário naqueles trilhos também, mas apenas um. Você percebe que pode desviar o bonde, matando esse único trabalhador e poupando os outros cinco.

O que você deveria fazer? Muitas pessoas diriam: "Vire! Se é uma tragédia matar um inocente, é ainda pior matar cinco." Sacrificar uma só vida a fim de salvar cinco certamente parece ser a coisa certa a fazer.

Agora considere outra versão da história do bonde. Desta vez, você não é o motorneiro, e sim um espectador, de pé numa ponte acima dos trilhos. (Desta vez, não há desvio.) O bonde avança pelos trilhos, onde estão cinco operários. Mais uma vez, os freios não funcionam. O bonde está prestes a atropelar os operários. Você se sente impotente para evitar o desastre — até que nota, perto de você, na ponte, um homem corpulento. Você poderia empurrá-lo sobre os trilhos, no caminho do bonde que se aproxima. Ele morreria, mas os cinco operários seriam poupados. (Você pensa na hipótese de pular sobre os trilhos, mas se dá conta de que é muito leve para parar o bonde.)

Empurrar o homem pesado sobre os trilhos seria a coisa certa a fazer? Muitas pessoas diriam: "É claro que não. Seria terrivelmente errado empurrar o homem sobre os trilhos."

Empurrar alguém de uma ponte para uma morte certa realmente parece ser uma coisa terrível, mesmo que isso salvasse a vida de cinco inocentes. Entretanto, cria-se agora um quebra-cabeça moral: Por que o princípio que parece certo no primeiro caso — sacrificar uma vida para salvar cinco — parece errado no segundo?

Na hipótese de, como sugere nossa reação ao primeiro caso, os números serem levados em conta — se é melhor salvar cinco vidas do que uma —, por que, então, não devemos aplicar esse mesmo princípio ao segundo caso e empurrar o homem gordo? Realmente, parece cruel empurrar um homem para a morte, mesmo por uma boa causa. Mas é menos cruel matar um homem atropelando-o com um bonde?

Talvez a razão pela qual seja errado empurrar é que fazendo isso estaríamos usando o homem na ponte contra sua vontade. Ele não escolheu estar envolvido, afinal. Estava apenas ali, de pé.

O mesmo, no entanto, poderia ser dito sobre o homem que está trabalhando no desvio do trilho. Ele também não escolheu se envolver. Estava apenas fazendo seu trabalho, e não se oferecendo para sacrificar a vida num acidente com um bonde desgovernado. O fato de que operários de

ferrovias se expõem voluntariamente ao risco de morte, ao contrário dos espectadores, poderia ser usado como argumento. Mas vamos supor que estar disposto a morrer em uma emergência para salvar a vida de outras pessoas não faça parte das atribuições dessa função, e que o trabalhador não esteja mais propenso a oferecer a própria vida do que o espectador na ponte.

Talvez a diferença moral não resida no efeito sobre as vítimas — ambas terminariam mortas —, e sim na intenção da pessoa que toma a decisão. Como motorneiro do bonde, você pode defender sua escolha de desviar o veículo alegando que não tinha a *intenção* de matar o operário no desvio, apesar de isso ser previsível. Seu objetivo ainda teria sido atingido se, por um enorme golpe de sorte, os cinco trabalhadores fossem poupados e o sexto também conseguisse sobreviver.

Entretanto, o mesmo é verdadeiro no caso do empurrão. A morte do homem que você empurrou da ponte não é essencial para seu propósito. Tudo que ele precisa fazer é parar o bonde; se ele de alguma forma conseguir fazer isso e sobreviver, você ficará maravilhado.

Ou talvez, pensando bem, os dois casos devessem ser governados pelo mesmo princípio. Ambos envolvem a escolha deliberada de tirar a vida de uma pessoa inocente a fim de evitar uma perda ainda maior de vidas. Talvez sua relutância em empurrar o homem da ponte seja meramente um escrúpulo, uma hesitação que você precise superar. Empurrar um homem para a morte com as próprias mãos realmente parece mais cruel do que girar o volante de um bonde. Mas fazer a coisa certa nem sempre é fácil.

Podemos testar essa ideia ao mudarmos um pouco a história. Suponha que você, como espectador, pudesse provocar a queda do homem gordo nos trilhos sem empurrá-lo; imagine que ele esteja de pé sobre um alçapão que você pode abrir ao girar uma manivela. Sem empurrar, você teria o mesmo resultado. Isso transformaria sua ação na coisa certa a fazer? Ou ainda seria moralmente pior do que se você, no lugar do motorneiro, tivesse desviado para o outro trilho?

Não é fácil explicar a diferença moral entre esses casos — por que desviar o bonde parece certo mas empurrar o homem da ponte parece errado. Entretanto, note a pressão que sentimos para chegar a uma dis-

tinção convincente entre eles — e se não pudermos, para reconsiderar nosso julgamento sobre a coisa a fazer em cada caso. Às vezes pensamos no raciocínio moral como uma forma de persuadir os outros. Mas é também uma forma de resolver nossas convicções morais, de descobrir aquilo em que acreditamos e por quê.

Alguns dilemas morais têm origem em princípios morais conflitantes. Por exemplo, um princípio que vem à tona na história do bonde diz que devemos salvar o máximo de vidas possível, mas outro diz que é errado matar um inocente, mesmo que seja por uma boa causa. Expostos a uma situação na qual salvar um número maior de vidas implica matar uma pessoa inocente, enfrentamos um dilema moral. Devemos tentar descobrir qual princípio tem maior peso ou é mais adequado às circunstâncias.

Outros dilemas morais surgem porque não temos certeza sobre como os eventos se desdobrarão. Exemplos fictícios como a história do bonde eliminam a incerteza que paira sobre as escolhas que enfrentamos na vida real. Eles presumem que sabemos exatamente quantas pessoas morrerão se não desviarmos — ou não empurrarmos alguém. Isso faz com que tais histórias sejam guias imperfeitos para a ação. Mas faz também com que sejam recursos úteis para a análise moral. Se abstrairmos as contingências — "E se os operários percebessem o bonde e pulassem para o lado a tempo?" —, exemplos hipotéticos nos ajudam a colocar os princípios morais em questão para examinar sua força.

OS PASTORES DE CABRAS AFEGÃOS

Consideremos agora um dilema moral verdadeiro, semelhante em alguns pontos à fictícia história do bonde desgovernado mas com o agravante de não haver certeza sobre o desfecho.

Em junho de 2005, uma equipe formada pelo suboficial Marcus Luttrell e mais três *seals* (como são conhecidos os integrantes da Sea, Air, Land [Seal], força especial da Marinha dos Estados Unidos para operações em mar, ar e terra) partiu em uma missão secreta de reconhecimento no Afeganistão, perto da fronteira com o Paquistão, em busca de

um líder do Talibã estreitamente ligado a Osama bin Laden.[37] De acordo com relatórios do serviço de inteligência, o alvo da missão comandava de 140 a 150 combatentes fortemente armados e estava em um vilarejo em uma região montanhosa de difícil acesso. Pouco depois de a equipe ter se posicionado numa colina com vista para o vilarejo, apareceram à sua frente dois camponeses afegãos com cerca de cem ruidosas cabras. Eles chegaram acompanhados de um menino de aproximadamente 14 anos. Os afegãos estavam desarmados. Os soldados americanos apontaram os rifles para eles, sinalizaram para que se sentassem no chão e, só então, começaram a discutir sobre o que fazer com eles. Por um lado, os pastores pareciam ser civis desarmados. Em contrapartida, deixá-los seguir adiante implicaria o risco de eles informarem os talibãs sobre a presença dos soldados americanos.

Os quatro soldados analisaram as opções, mas se deram conta de que não tinham uma corda, então não seria possível amarrar os afegãos para ganhar tempo até que encontrassem outro esconderijo. As únicas opções eram matá-los ou deixá-los partir.

Um dos companheiros de Luttrell sugeriu que matassem os pastores: "Estamos em serviço atrás das linhas inimigas, enviados para cá por nossos superiores. Temos o direito de fazer qualquer coisa para salvar nossa vida. A decisão militar é óbvia. Deixá-los livres seria um erro."[38] Luttrell estava dividido. "No fundo da minha alma, eu sabia que ele estava certo", escreveu mais tarde. "Não poderíamos deixá-los partir. Mas o problema é que tenho outra alma. Minha alma cristã. E ela estava prevalecendo. Alguma coisa não parava de sussurrar do fundo da minha consciência que seria errado executar a sangue-frio aqueles homens desarmados."[39] Luttrell não explicou o que quis dizer com alma cristã, mas, no final, sua consciência não permitiu que matasse os pastores. Ele deu o voto decisivo para soltá-los. (Um dos três companheiros se absteve.) Foi um voto do qual veio a se arrepender.

Cerca de uma hora e meia depois de ter soltado os pastores, os quatro soldados se viram cercados por cerca de cem combatentes talibãs armados com fuzis AK-47 e granadas de mão. No cruel combate que se seguiu, os três companheiros de Luttrell foram mortos. Os talibãs também abateram um helicóptero dos Estados Unidos que tentava resgatar a patrulha, matando os 16 soldados que estavam a bordo.

Luttrell, gravemente ferido, conseguiu sobreviver rolando montanha abaixo e se arrastando por 11 quilômetros até um vilarejo cujos moradores o mantiveram protegido dos talibãs até que ele fosse resgatado.

Mais tarde, Luttrell refletiu e condenou o próprio voto em favor de não matar os pastores. "Foi a decisão mais estúpida, mais idiota, mais irresponsável que já tomei em toda a minha vida", escreveu em um livro sobre a experiência. "Eu devia estar fora do meu juízo. Na verdade, dei meu voto sabendo que ele poderia ser nossa sentença de morte (...) Pelo menos é como vejo aqueles momentos agora (...) O voto decisivo foi meu, e ele vai me perseguir até que me enterrem em um túmulo no leste do Texas."[40]

Parte do que tornou tão difícil o dilema dos soldados foi a incerteza sobre o que poderia acontecer caso soltassem os afegãos. Os pastores simplesmente seguiriam seu caminho ou alertariam os talibãs? Mas suponhamos que Luttrell soubesse que o fato de libertar os pastores fosse originar uma batalha devastadora, resultando na perda de seus companheiros, 19 americanos mortos, ferimentos nele próprio e o fracasso da missão? Ele teria tomado uma decisão diferente?

Para Luttrell, em retrospectiva, a resposta é clara: ele deveria ter matado os pastores. Considerando o desastre que se seguiu, é difícil discordar. Se considerarmos a quantidade de pessoas que morreram, a escolha de Luttrell é semelhante, de certa forma, ao caso do bonde. Matar os três afegãos teria poupado a vida de seus três companheiros e dos 16 soldados que tentaram resgatá-los. Mas com qual das versões da história do bonde isso se parece? Matar os pastores teria sido como mudar a direção do bonde ou como empurrar o homem da ponte? O fato de Luttrell ter consciência do perigo e ainda assim não ter conseguido matar civis desarmados a sangue-frio sugere que sua decisão se assemelharia a empurrar o homem da ponte.

Ainda assim, matar os pastores parece um pouco mais defensável do que empurrar o homem da ponte. Talvez porque suspeitamos que — em face do desfecho — eles não fossem espectadores inocentes, e sim simpatizantes dos talibãs. Consideremos uma analogia: se tivéssemos

motivos para acreditar que o homem na ponte fosse responsável pelo mau funcionamento dos freios do bonde, com intenção de matar os operários nos trilhos (digamos que eles fossem seus inimigos), o argumento moral para empurrá-lo sobre os trilhos começaria a parecer mais defensável. Ainda precisaríamos saber quem eram seus inimigos e por que ele queria matá-los. Se soubéssemos que os operários nos trilhos eram membros da resistência francesa e o homem corpulento na ponte era um nazista que tentava matá-los danificando o bonde, o fato de empurrá-lo para salvar os outros passaria a ser moralmente aceitável.

É possível, evidentemente, que os pastores afegãos não fossem simpatizantes dos talibãs, e sim neutros no conflito ou até mesmo oponentes dos talibãs, e tivessem sido forçados por eles a revelar a presença dos soldados americanos. Suponhamos que Luttrell e seus companheiros tivessem certeza de que os pastores não tinham a intenção de fazer-lhes mal, mas que seriam torturados pelos talibãs para revelar onde eles estavam. Os americanos poderiam ter matado os pastores para proteger a missão e a eles próprios. Mas a decisão de fazer isso teria sido mais difícil (e moralmente mais questionável) do que se eles soubessem que os pastores eram espiões pró-Talibã.

DILEMAS MORAIS

Poucos dentre nós enfrentam escolhas tão dramáticas quanto as que se apresentaram aos soldados na montanha ou à testemunha do bonde desgovernado. Mas refletir sobre esses dilemas nos permite ver de maneira mais clara como uma questão moral pode se apresentar em nossas vidas, como indivíduos e como membros de uma sociedade.

A vida em sociedades democráticas é cheia de divergências entre o certo e o errado, entre justiça e injustiça. Algumas pessoas defendem o direito ao aborto, outras o consideram um crime. Algumas acreditam que a justiça requer que o rico seja taxado para ajudar o pobre, enquanto outras acham que não é justo cobrar taxas sobre o dinheiro recebido por alguém como resultado do próprio esforço. Algumas defendem o sistema

de cotas na admissão ao ensino superior como uma forma de remediar erros do passado, enquanto outras consideram esse sistema uma forma injusta de discriminação invertida contra as pessoas que merecem ser admitidas pelos próprios méritos. Algumas rejeitam a tortura de suspeitos de terrorismo por a considerarem um ato moralmente abominável e indigno de uma sociedade livre, enquanto outras a defendem como um recurso extremo para evitar futuros ataques.

Eleições são vencidas e perdidas com base nessas divergências. As chamadas guerras culturais são combatidas por esses princípios. Dadas a paixão e a intensidade com as quais debatemos as questões morais na vida pública, podemos ficar tentados a pensar que nossas convicções morais estão fixadas para sempre, pela maneira como fomos criados ou devido a nossas crenças, além do alcance da razão.

Entretanto, se isso fosse verdadeiro, a persuasão moral seria inconcebível e o que consideramos ser um debate público sobre justiça e direitos não passaria de uma saraivada de afirmações dogmáticas em uma inútil disputa ideológica.

Quando exibe sua pior face, nossa política se aproxima dessa condição. Mas não precisa ser assim. Às vezes uma discussão pode mudar nossa opinião.

Como, então, podemos raciocinar claramente no disputado terreno da justiça e da injustiça, da igualdade e da desigualdade, dos direitos individuais e do bem comum? Este livro tenta responder a essa pergunta.

Uma das maneiras de começar é observando como a reflexão moral aflora naturalmente quando nos vemos diante de uma difícil questão de natureza moral. Começamos com uma opinião, ou convicção, sobre a coisa certa a fazer: "Desviar o bonde para o outro trilho." Então, refletimos sobre a razão da nossa convicção e procuramos o princípio no qual ela se baseia: "É melhor sacrificar uma vida para evitar a perda de muitas." Então, diante de uma situação que põe em questão esse princípio, ficamos confusos: "Eu achava que era sempre certo salvar o máximo possível de vidas, mas ainda assim parece errado empurrar o homem da ponte (ou matar os pastores de cabras desarmados)." Sentir a força dessa confusão e a pressão para resolvê-la é o que nos impulsiona a filosofar.

Expostos a tal tensão, podemos rever nossa opinião sobre a coisa certa a fazer ou repensar o princípio que inicialmente abraçávamos. Ao nos depararmos com novas situações, recuamos e avançamos em nossas opiniões e nossos princípios, revisando cada um deles à luz dos demais. Essa mudança no nosso modo de pensar, indo e vindo do mundo da ação para o mundo da razão, é no que consiste a reflexão moral.

Essa forma de conceber a discussão moral, como uma dialética entre nossas opiniões sobre determinadas situações e os princípios que afirmamos ao refletir, tem uma longa tradição. Ela remonta aos diálogos de Sócrates e à filosofia moral de Aristóteles. Entretanto, não obstante sua origem tão antiga, ela está aberta ao seguinte desafio: Se a reflexão moral consiste em harmonizar os julgamentos que fazemos com os princípios que afirmamos, como pode tal reflexão nos levar à justiça ou à verdade moral? Mesmo se conseguíssemos, durante toda a vida, alinhar nossas intuições morais e os princípios que fundamentam nossa conduta, como poderíamos confiar no fato de que o resultado seria algo mais do que um amontoado de preconceitos com coerência interna?

A resposta é que a reflexão moral não é uma busca individual, e sim coletiva. Ela requer um interlocutor — um amigo, um vizinho, um camarada, um compatriota. Às vezes o interlocutor pode ser imaginário, como quando discutimos com nossa consciência. Mas não podemos descobrir o significado da justiça ou a melhor maneira de viver apenas por meio da introspecção.

Na *República*, de Platão, Sócrates compara os cidadãos comuns a um grupo de prisioneiros confinados numa caverna. Tudo que veem é o movimento das sombras na parede, um reflexo de objetos que não podem apreender. Apenas o filósofo, nesse relato, pode sair da caverna para a luz do dia, sob a qual vê as coisas como realmente são. Sócrates sugere que, tendo vislumbrado o sol, apenas o filósofo é capaz de governar os habitantes da caverna, se ele, de alguma forma, puder ser induzido a voltar para a escuridão onde vivem.

Na opinião de Platão, para captar o sentido de justiça e da natureza de uma vida boa, precisamos nos posicionar acima dos preconceitos e das rotinas do dia a dia. Ele está certo, creio, mas apenas em parte. Os clamores dos que ficaram na caverna devem ser levados em consideração. Se

a reflexão moral é dialética — se avança e recua entre os julgamentos que fazemos em situações concretas e os princípios que guiam esses julgamentos — necessita de opiniões e convicções, ainda que parciais e não instruídas, como pontos de partida. A filosofia que não tem contato com as sombras na parede só poderá produzir uma utopia estéril.

Quando a reflexão moral se torna política, quando pergunta que leis devem governar nossa vida coletiva, precisa ter alguma ligação com o tumulto da cidade, com as questões e os incidentes que perturbam a mente pública. Debates sobre *bailout* e preços extorsivos, desigualdade de renda e sistemas de cotas, serviço militar e casamento entre pessoas do mesmo sexo são o que sustenta a filosofia política. Eles nos estimulam a articular e justificar nossas convicções morais e políticas, não apenas no meio familiar ou entre amigos, mas também na exigente companhia de nossos compatriotas.

Mais exigente ainda é a companhia de filósofos políticos, antigos e modernos, que discorreram, às vezes de forma radical e surpreendente, sobre as ideias que animam a vida cívica — justiça e direitos, obrigação e consenso, honra e virtude, moral e lei. Aristóteles, Immanuel Kant, John Stuart Mill e John Rawls figuram, todos eles, nestas páginas. No entanto, a ordem de seu aparecimento não é cronológica. Este livro não é uma história das ideias, e sim uma jornada de reflexão moral e política. Seu objetivo não é mostrar quem influenciou quem na história do pensamento político, mas convidar os leitores a submeter suas próprias visões sobre justiça ao exame crítico — para que compreendam melhor o que pensam e por quê.

Notas

1. Michael McCarthy, "After Storm Come the Vultures", *USA Today*, 20 de agosto de 2004, p. 6B.
2. Joseph B. Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging", *New York Times*, 18 de agosto de 2004, p. A1; McCarthy, "After Storm Come the Vultures".

3. McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging"; Crist citou Jeff Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'", *Boston Globe*, 22 de agosto de 2004, p. F11.
4. McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Allison North Jones, "West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit", *Tampa Tribune*, 6 de outubro de 2004, p. 3.
5. Thomas Sowell, "How 'Price Gouging' Helps Floridians", *Tampa Tribune*, 15 de setembro de 2004; publicado também como "'Price Gouging' in Florida", *Capitalism Magazine*, 14 de setembro de 2004, em www.capmag.com/article.asp?ID=3918.
6. Ibidem.
7. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'".
8. Charlie Crist, "Storm Victims Need Protection", *Tampa Tribune*, 17 de setembro de 2004, p. 17.
9. Ibidem.
10. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'".
11. Lizette Alvarez e Erik Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress", *New York Times*, 8 de janeiro de 2009.
12. Ibidem.
13. Tyler E. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts", *New York Times*, 26 de janeiro de 2009, p. A21.
14. Alvarez e Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out".
15. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts".
16. S. Mitra Kalita, "Americans See 18% of Wealth Vanish", *Wall Street Journal*, 13 de março de 2009, p. A1.
17. Jackie Calmes e Louise Story, "418 Got AIG Bonuses; Outcry Grows in Capital", *New York Times*, 18 de março de 2009, p. A1; Bill Saporito, "How AIG Became Too Big to Fail", *Time*, 30 de março de 2009, p. 16.
18. O diretor executivo da AIG Edward M. Liddy citou Edmund L. Andrews e Peter Baker, "Bonus Money at Troubled AIG Draws Heavy Criticism", *New York Times*, 16 de março de 2009; ver também Liam Pleven, Serena Ng e Sudeep Reddy, "AIG Faces Growing Wrath Over Payments", *Wall Street Journal*, 16 de março de 2009.
19. *New York Post*, 18 de março de 2009, p. 1.
20. Shailagh Murray e Paul Kane, "Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses", *Washington Post*, 24 de março de 2009, p. A7.
21. Mary Williams Walsh e Carl Hulse, "AIG Bonuses of 450 Million to Be Repaid", *New York Times*, 24 de março de 2009, p. A1.
22. Gregg Hitt, "Drive to Tax AIG Bonuses Slows", *Wall Street Journal*, 25 de março de 2009.

23. Nem todos que receberam os disputados bônus da AIG foram responsáveis pelos investimentos de risco que provocaram o estrago. Alguns juntaram-se à divisão de produtos financeiros depois da quebra, para ajudar a resolver a confusão. Um desses executivos publicou um editorial queixando-se de que a indignação pública não conseguia fazer distinção entre os que foram responsáveis pelos investimentos desastrosos e os que não participaram deles. Ver Jake DeSantis, "Dear AIG, I Quit!", *New York Times*, 24 de março de 2009. Diferentemente de DeSantis, Joseph Cassano, diretor de produtos financeiros da AIG durante treze anos, recebeu 280 milhões de dólares antes de deixar a companhia, em março de 2008, pouco antes de a transação de crédito que ele conduziu arruinar a empresa.
24. O senador Sherrod Brown citou Jonathan Weisman, Naftali Bendavid e Deborah Solomon, "Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money", *Wall Street Journal*, 18 de março de 2009, p. A2.
25. Comentários do presidente Barack Obama, Casa Branca, 16 de março de 2009, em www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners.
26. Michael Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus", *Vanity Fair*, março de 2009.
27. Observações do presidente Barack Obama sobre compensação executiva, Casa Branca, 4 de fevereiro de 2009, em www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules.
28. O senador Grassley falou à emissora de rádio WMT, em Iowa. Os comentários foram também publicados em *The Caucus*, um blog no website do *New York Times*. Ver Kate Phillips, "Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)", 17 de março de 2009, em www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemlock.
29. Ibidem. Ver também Kate Phillips, "Senator Wants Some Remorse from CEOs", *New York Times*, 18 de março de 2009, p. A15.
30. Alan Schwartz, ex-diretor executivo da Bear Stearns, citado em William D. Cohen, "A Tsunami of Excuses", *New York Times*, 12 de março de 2009.
31. Ibidem.
32. Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus".
33. Gregg E. Francis, "Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?", *Christian Science Monitor*, 9 de março de 2009.
34. Ibidem.
35. O salário executivo paga por dados da análise de 2004-2006 de Towers Perrin, citado em Kenji Hall, "No Outcry About CEO Pay in Japan", *Business Week*, 10 de fevereiro de 2009.

36. As formulações clássicas do caso do bonde são de Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", em *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford, Basil Blackwell, 1978), p. 19, e Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem", *Yale Law Journal* 94 (maio de 1985): 1395-415.
37. O relato foi extraído de Marcus Luttrell, com Patrick Robinson, *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of Seal Team 10* (Nova York, Little, Brown and Company, 2007).
38. Ibidem, p. 205.
39. Ibidem.
40. Ibidem, pp. 206-207.

CAPÍTULO 2

O princípio da máxima felicidade / O utilitarismo