

Flávio Pansieri

**A LIBERDADE NO PENSAMENTO OCIDENTAL:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE AMARTYA SEN**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique Urquhart de Cademartori

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pansieri, Flávio

A liberdade no pensamento ocidental: : uma reflexão a partir de Amartya Sen / Flávio Pansieri ; orientador, Luiz Henrique Urquhart de Cademartori - Florianópolis, SC, 2015.

393 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Liberdade. 3. Amartya Sen. 4. Condição de agente. 5. Democracia. I. Cademartori, Luiz Henrique Urquhart de. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Flávio Pansieri

**A LIBERDADE NO PENSAMENTO OCIDENTAL:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE AMARTYA SEN**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Direito.

Florianópolis, 26 de junho de 2015.

Prof. Dr. Ubaldo César Balthazar
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Henrique U. Cademartori
Orientador - UFSC

Prof. Dr. Cláudio E. R. de Figueiredo
ESMESC

Prof. Dr. Dalmo de Abreu Dallari
USP

Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa
UFSC

Prof. Dr. Zulmar Fachin
UEL

Prof. Dr. Néviton Guedes
UNICEUB

*Para meus referenciais de liberdade
Adil e António*

*Para aqueles que me fazem
acreditar na liberdade do amar, do
viver e do sonhar Adriana, Vincenzo
e Gianlucca*

AGRADECIMENTOS

No ano de 2003, ainda durante as aulas de mestrado, com os Professores Celso Lafer e Tércio Sampaio Ferraz, iniciei a jornada sobre o tema liberdade, após muitos debates e experiências, eis que, como num impulso decido escrever minha tese de Doutorado sobre este tema. Para tanto percorri diversos mundos, em cada qual, com sorte, fui acompanhado por inúmeros mestres e amigos, e mesmo correndo o risco de esquecer alguns, tenho que nominá-los e agradecê-los.

Aos mestres: Sérgio Urquhart de Cademartori por ter me recebido com tanto carinho e dedicação; Luiz Henrique Urquhart de Cademartori pela continuidade da orientação, dispensando-me sua franqueza e dedicação acadêmica de forma inquestionável, *fazendo-me caminhar*; Alexandre Moraes da Rosa e Cláudio Figueiredo pelas importantes contribuições desde o projeto à qualificação; Antonio José de Avelãs Nunes, Aldacy Rachid Coutinho, Clèmerson Merlin Clève, Edson Vieira Abdala, Eros Roberto Grau, Ingo Wolfgang Sarlet, Jacinto Nelson de Miranda Coutinho, José Joaquim Gomes Canotilho, José Afonso da Silva, Luiz Aberto David Araújo, Neviton Guedes, Paulo Bonavides, Luiz Edson Fachin, Lenio Streck e Zulmar Fachin por tudo que contribuíram para minha jornada acadêmica; ao mestre Dalmo de Abreu Dallari por me fazer, mais uma vez, acreditar que tudo é possível, por me incluir no mundo do ser sem me permitir esquecer o dever.

Aos Amigos: Vania de Aguiar, Sandro Kozikoski e Diego Campos, por caminhar e sonhar ao meu lado em todos os momentos; a brilhante equipe da Pansieri Kozikoski Advogados que me permitiram escrever este trabalho; Ilton Norberto Robl, por me apresentar a obra de Amartya Sen; Francisco de Assis do Rego Monteiro Rocha Junior, Marco Aurélio Marrafon, Ricardo Calderon e Luiz Henrique Braga Madalena pelos debates sobre diferentes percepções sobre a liberdade e a Justiça; Rene Sampar, amigo novo, pesquisador com uma carreira promissora e sem o qual este trabalho não seria possível, tendo sido fundamental no auxílio à pesquisa e nos debates sobre os temas. Aos

amigos de doutoramento que foram indispensáveis nos momentos mais difíceis e também nos felizes, bem como o corpo de professores e de servidores das Universidades que sempre estiveram dispostos a ajudar.

A todos meus sinceros agradecimentos.

A conquista da liberdade é algo que faz tanta poeira,
que por medo da bagunça, preferimos, normalmente,
optar pela arrumação.

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

Que significa a liberdade? Em todos os contextos históricos, este termo de extenso caráter semântico esteve presente como um dos principais temas da política, da filosofia e do direito. Quando se fala em liberdade, toca-se no aspecto subjetivo dos homens e, em especial, em suas relações com a coletividade. Seu desenvolvimento é ínsito à existência da própria sociedade. Neste limiar de século XXI, em que se cotejam todas as mudanças pelas quais os Estados fundados no modelo liberal-democrático têm passado, a questão do significado da liberdade continua atual. A presente tese investiga o modo como a liberdade foi concebida por diversos autores ocidentais ao longo dos períodos históricos, desde a Grécia em seu período clássico até a contemporaneidade, com especial enfoque na obra do economista indiano Amartya Sen. A pesquisa tem como perspectiva a sua obra no que tange, principalmente, ao desenvolvimento das liberdades como fatores instrumentais ao desenvolvimento político e humano. O trabalho defende a relação de simultaneidade entre a atuação estatal e o fortalecimento da condição de agente dos indivíduos como elo fundamental para o aprimoramento dos regimes democráticos.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Amartya Sen. Condição de agente. Democracia.

ABSTRACT

What freedom means? In every historic contexts, this word with a lot of meanings is present like one of the most significant topic of discussion for politics, philosophy and also for the law. The issue of freedom touches on subjective outlook of men, but specially in your relations with others. The freedom's development is intrinsic in the human society. On the threshold of 21st century, when the occidental world collates all changes whereby nations founded on liberal and democratic systems experienced, the debate on freedom's meaning remains relevant. This thesis investigates how freedom was conceived by thought of many occidental political philosophers and thinkers, since Ancient Greece until now, with special focus on work of Indian economist Amartya Sen. By his work, the perspective of the thesis turns to freedom's development as a way to human and social effectiveness. This work advocates the concurrent relation between government intervention and expansion of individual initiative as a fundamental link to improve democratic regimes.

KEYWORDS: Freedom. Amartya Sen. Individual Initiative. Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A liberdade disposta ao longo do pensamento ocidental.....	24
O legado do século XX e a contribuição de Amartya Sen.....	31
Quadro contextual a que se insere a presente pesquisa.....	33

CAPÍTULO 1

A LIBERDADE POLÍTICA PARA A ANTIGUIDADE CLÁSSICA

1.1. Sócrates.....	37
1.1.1. Maiêutica socrática como método pedagógico.....	39
1.1.2. Dois âmbitos da liberdade.....	42
1.2. Platão.....	44
1.2.1. A fundação da Callipolis na obra A República.....	47
1.2.2. As formas de governo da polis idílica e a afirmação da liberdade.....	55
1.3. Aristóteles.....	58
1.3.1. Liberdade e interioridade: contingência e incontingência.....	60
1.3.2. Necessidade, liberação e liberdade na <i>polis</i>	61

CAPÍTULO 2

LIBERDADE E INTERIORIDADE: DA GRÉCIA AO MEDIEVO

2.1. A liberdade no período romano e na filosofia de Cícero.....	68
2.2. O Estoicismo e a derrocada da <i>polis</i>.....	72
2.2.1. Liberdade e estoicismo: do interior da polis para a interioridade dos homens.....	74
2.3. A concepção da liberdade para a patrística e a escolástica.....	77
2.3.1. Agostinho de Hipona e as reflexões sobre o livre-arbítrio.....	79
2.3.1.1. A ambivalência de Deus e do mal.....	80
2.3.2. A liberdade em Tomás de Aquino.....	86
2.3.2.1. Três espécies de liberdade.....	89
2.4. A liberdade em Lutero e as conseqüências da reforma protestante.....	92
2.5. A síntese da construção da liberdade na Idade Média e a transição com a Modernidade.....	97

2.5.1. Declínio e ascensão do mundo público.....	99
2.5.2. O Estado como ente secular e soberano: Maquiavel e Jean Bodin.....	103

CAPÍTULO 3

A LIBERDADE E O ESTADO MODERNO: CONTRATUALISMO E TEORIA DO ESTADO

3.1. Thomas Hobbes: liberdade e obediência ao pacto soberano.....	114
3.1.1. Antecedentes históricos.....	114
3.1.2. O Leviatã: liberdade anterior e posterior ao pacto social.....	117
3.1.3. A celebração do pacto para a constituição do Leviatã.....	120
3.2. John Locke e a luta contra o absolutismo.....	126
3.2.1. Do estado natural ao social: o contraponto com a teoria hobbesiana.....	127
3.2.2. A constituição do estado social.....	133
3.3. A crítica à sociedade civil na obra de Jean-Jacques Rousseau.....	138
3.3.1. A liberdade do bom selvagem.....	138
3.3.2. A origem das desigualdades entre os homens.....	140
3.3.3. Do <i>Segundo Discurso</i> ao <i>Contrato Social</i> : a formação do corpo político.....	145
3.3.4. O contrato social e a vontade geral: elementos para a liberdade civil.....	148
3.4. A liberdade como apanágio da lei segundo Montesquieu.....	154
3.4.1. A lei como expressão das formas de governo: república, monarquia e despotismo	156
3.4.2. Separação de poderes e duas concepções de liberdade.....	162
3.5. Direito e liberdade na filosofia de Immanuel Kant.....	166
3.5.1. A Fundamentação da Metafísica dos Costumes: entre a legalidade e a moralidade.....	168
3.5.2. Interlocuções entre direito, liberdade e justiça.....	173

CAPÍTULO 4

O LIBERALISMO COMO CATEGORIA DO PENSAMENTO MODERNO

4.1. O papel de Benjamin Constant para a concepção de liberdade: entre a liberdade dos antigos e a dos modernos.....	182
---	------------

4.2. O desafio em conceituar a doutrina liberal: a contribuição de Norberto Bobbio.....	185
4.3. A democracia-liberal e o liberalismo econômico de Adam Smith.....	193
4.4. Liberdade e utilitarismo em John Stuart Mill.....	205
4.4.1. O contexto histórico e o pensamento de Mill.....	205
4.4.2. Três domínios da liberdade humana: pensamento, predileção e civil.....	210
4.5. A análise da democracia norte-americana em Alexis de Tocqueville.....	217
4.5.1. A participação cívica como apanágio da liberdade norte-americana.....	222
4.6. Dois conceitos de liberdade em Isaiah Berlin.....	229

CAPÍTULO 5

A LIBERDADE NO CONTEXTO SOCIAL

5.1. Sociologia, socialismo e comunismo.....	240
5.2. Liberalismo e liberdade na visão de Karl Marx.....	244
5.2.1. O panorama histórico e social no período de Marx: a luta dos trabalhadores por seus direitos.....	244
5.2.2. Materialismo histórico e liberalismo.....	249
5.2.3. O papel do Direito no Estado liberal e a conquista da liberdade.....	255
5.3. Max Weber: outro olhar sobre a dominação.....	262
5.3.1. Por uma sociologia do direito: o processo de racionalização e estruturação da sociedade moderna.....	262
5.3.2. Política, Estado e dominação.....	266

CAPÍTULO 6

POR UMA JUSTIÇA QUE PRIORIZE A LIBERDADE SUBSTANCIAL

6.1. Pelo resgate da ética na economia.....	273
6.1.1. Economia de bem-estar e condição de agente.....	276
6.1.2. Condição de agente, bem-estar e liberdade.....	280
6.2. Teorias da justiça: Amartya Sen e John Rawls.....	284
6.2.1. A teoria da Justiça como equidade de John Rawls.....	284
6.2.2. Amartya Sen e a idéia da justiça.....	297
6.2.2.1. A crítica de Amartya Sen ao institucionalismo transcendental: John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick.....	302

6.2.2.2. Por uma justiça focada em realizações.....	321
---	-----

CAPÍTULO 7

O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO COMO LIBERDADE EM AMARTYA SEN

7.1. Desenvolvimento como liberdade: as liberdades instrumentais para a consecução dos objetivos de Amartya Sen.....	327
7.2. Democracia <i>versus</i> desempenho econômico.....	339
7.3. Limitações à condição de agente: os desafios globais e regionais dos governos democráticos.....	347
7.3.1. Globalização e/dos direitos humanos: entre lapsos e benesses.....	348
7.3.2. A fome coletiva e os governos democráticos.....	354
7.3.3. A condição de agente das mulheres.....	359
7.3.4. Trabalho e direitos.....	364
7.3.5. Democracia e forças internacionais do mercado: o caso da União Europeia.....	366
7.4. A garantia da liberdade como desenvolvimento social, político e humano.....	368
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	373
REFERÊNCIAS.....	379

INTRODUÇÃO

O enfoque nas liberdades humanas contrasta com visões mais restritas de desenvolvimento, como as que identificam desenvolvimento com crescimento do Produto Nacional Bruto (PNB), aumento de rendas pessoais, industrialização, avanço tecnológico ou modernização social. O crescimento do PNB ou das rendas individuais obviamente pode ser muito importante como um meio de expandir as liberdades desfrutadas pelos membros da sociedade. Mas as liberdades dependem também de outros determinantes, como as disposições sociais e econômicas (por exemplo, os serviços de educação e saúde) e os direitos civis (por exemplo, a liberdade de participar de discussões e averiguações públicas). [...] Se a liberdade é o que o desenvolvimento promove, então existe um argumento fundamental em favor da concentração nesse objetivo abrangente, e não em algum meio específico ou em alguma lista de instrumentos especialmente escolhida. Ver o desenvolvimento como expansão de liberdades substantivas dirige a atenção para os fins que o tornam importante, em vez de restringi-la a alguns dos meios que, inter alia, desempenham um papel relevante no processo.

(AMARTYA SEN, 2000, p. 17-18)

De qual liberdade se fala na atualidade? E ainda qual a relevância de seu papel para os governos e para as políticas públicas? Estas são indagações que perpassam a presente tese a todo o momento. O fator elementar que orienta esta tese é o tema da liberdade. Conceito ambivalente e plurisignificativo, a liberdade constitui uma das temáticas cuja análise acompanha toda e qualquer sociedade desde tempos imemoriáveis em virtude de estar muito próxima ao mais basilar aspecto da vida em sociedade. Além disso, ela também se aloca em múltiplos domínios, favorecendo muitas abordagens: da teologia à antropologia, da política ao direito, da sociologia à ontologia. Por estar presente em diversos âmbitos investigativos, a liberdade adquiriu inúmeros conceitos que variaram com as perspectivas do tempo. Da Antiguidade à Contemporaneidade, ela é fonte inesgotável de novas interpretações,

atreladas às influências peculiares das sociedades, à sua concepção de ordem pública, o seu procedimento político, aos valores sociais e culturais que orientam o agir da sociedade e que fundamentam as diversas ideologias, crenças e credos da população e tantos âmbitos distintos que garantem a sua novidade.

De modo geral, a filosofia apresenta três grandes âmbitos nas quais a investigação acerca da liberdade fincou suas fundações: como necessidade, na relação do homem com as totalidades exteriores que circundam a sua vida – o mundo e a matéria; como auto-causalidade ou autodeterminação, a partir de uma leitura voltada para a ausência de condições limitadoras; e ainda a sua antítese, isto é, a liberdade como possibilidade ou necessidade de escolha, na qual se verifica a finitude do livre agir, manifestando-se em predileções. Os conceitos mais tradicionais das análises sobre a liberdade – política, religiosa, econômica, moral, jurídica – podem, de algum modo, ser encaixados em um desses gêneros conceituais mais amplos.

Assim, oportuno indicar, ao menos, três indagações consecutórias do título da presente tese. Em primeiro lugar, por que a pesquisa se volta para os gregos até os contemporâneos? Tal opção se deve ao fato de que o conceito de liberdade e, além disso, a noção de política construída e que estruturou a tradição política do ocidente teve limiar na tradição helênica. É imperioso verificar que a transição dos períodos históricos, desde os gregos aos contemporâneos, não guarda precisa linearidade, o que permite afirmar a inexistência de um conceito preciso de liberdade. Igualmente é possível questionar o título da pesquisa de outros dois modos: por que se afirma a busca por uma nova concepção de liberdade e qual a razão de centrar tal busca no pensamento de Amartya Sen? A primeira questão se deve ao período histórico deste limiar de século. O século XX legou duas tradições preponderantes e distintas em si em total declínio – liberalismo e socialismo. Portanto, este é um momento oportuno e necessário para se repensar o conceito de liberdade e de que modo ela pode ser conquistada. Neste sentido, acredita-se que as fundações desta discussão sobre uma nova perspectiva para a liberdade podem ser fincadas no pensamento do economista indiano Amartya Sen, ganhador do Prêmio Nobel de Economia no ano de 1998. A partir de sua análise do desenvolvimento como liberdade, Sen aborda em sua obra a efetiva conquista de liberdade substantiva da população como um fato de real desenvolvimento dos Estados.

Diante da infinitesimal abrangência que o tema pode proporcionar, algumas limitações do ponto de pesquisa são condição para a sua mínima abordagem e para tornar o assunto mais tangível. Assim, o substrato deste texto tem como parâmetro a liberdade política, sempre relacionada com a concepção de espaço público e o domínio da coletividade. Excetuam-se, portanto, as análises da liberdade relacionadas ao aspecto da subjetividade, ainda que a análise da liberdade no período medieval se volte exclusivamente para o conceito de livre-arbítrio entre os autores da cristandade. Além disso, a seleção de autores e períodos históricos eleitos para perquirir a temática tem como ponto fundamental a história, a filosofia e o direito praticados no Ocidente. Sem deslegitimar outros sistemas de pensamento, como o asiático ou o africano, a idéia geral desta tese é se manter alinhada com a tradição histórica ocidental a fim de dialogar com as escolas de pensamento que influenciaram os países do eixo americano-europeu (ocidental). Para tanto, a partir destes autores, a base para o desenvolvimento do tema se constitui com uma síntese do pensamento ocidental acerca da perspectiva política da liberdade, uma verdadeira genealogia do conceito para a filosofia política e do direito. Não se trata exclusivamente das liberdades civis, aquelas possibilitadas e garantidas pelo direito, mas das concepções políticas predominantes na tradicional periodização da história ocidental – Idade Antiga, Média, Moderna e Contemporânea.

Uma consideração necessária é a que toca à abordagem da obra destes autores. O intuito é mostrar os principais elementos de cada um, mas tão somente no ponto exato de interesse da pesquisa. Pensadores como Aristóteles, Marx, John Rawls e Dworkin, que possuem uma vasta produção literária, serão tratados de acordo com o seu olhar político para localizar a discussão sobre a liberdade, sem prejuízo de se apontar conceitos célebres contíguos a este campo de abrangência teórico-conceitual. Cite-se como exemplo a teoria da justiça como equidade de John Rawls, oriunda principalmente de sua obra *Teoria da Justiça* publicada em 1971: não se pretende trabalhar todas as categorias que estruturam tal teoria e às posteriores reformas pensadas pelo próprio autor, mas apenas os elementos que guarnecem a crítica de Amartya Sen. Acredita-se que, de algum modo, a pesquisa de todos os autores indicados na tese guarda relação com o arquétipo estatal erigido na modernidade ou ainda com a caracterização geral do Estado que chega aos séculos XX e XXI e influenciam as correntes de pensamento destes períodos.

A par de toda a construção conceitual geral sobre a liberdade que orientará parte desta pesquisa, o segundo aspecto fundamental do problema de pesquisa é a noção de liberdade sob o arrimo do pensamento do economista indiano Amartya Sen. Nascido em 1933, reitor da Universidade de Cambridge, Sen se sagrou vencedor do Nobel de Economia em 1998 por suas contribuições para a pesquisa acerca dos problemas fundamentais no atingimento do bem-estar social para economias em desenvolvimento. Em se tratando de sua concepção sobre a liberdade, especialmente na obra *Desenvolvimento como Liberdade*, o autor defende a tese de que o desenvolvimento deverá ser mensurado pela ampliação das liberdades reais dos indivíduos e a melhora em sua qualidade de vida, não apenas por indicadores ou fatores de crescimento que muitas vezes são contraditórios entre si. Deste modo, o desenvolvimento social – o que Amartya denomina de “êxito de uma sociedade” – estará atrelado ao modo como os indivíduos desfrutam de liberdades substantivas.

A partir destes elementos prefaciais necessários para a compreensão da extensão do tema, o problema que guia a presente tese trata da análise da liberdade como um fator determinante para a existência do desenvolvimento a partir das categorias orquestradas por Amartya Sen. Neste sentido, há uma apropriação inversa do tema central da obra supramencionada do autor indiano. A fim de cumprir esse desiderato, esta pesquisa foi estruturada em duas partes gerais. A primeira delas examina o conceito de liberdade de modo a constituir uma síntese do pensamento contemporâneo acerca desta temática. A segunda aborda a dimensão do pensamento de Amartya no intuito de compreender os seus conceitos de liberdade para, a partir de então, estabelecer-se o fundamento e a sistematização da proposição-tese que se busca evidenciar, qual seja, a necessidade de se garantir e lutar pela ampliação da condição de agente para se obter a liberdade.

A liberdade disposta ao longo do pensamento ocidental

No afã de dialogar com todos os períodos históricos para demonstrar as diversas formas de leitura da liberdade, dada a condição polissêmica do termo, retornou-se desde o período grego, base de nossa tradição ocidental de pensamento filosófico, e foi construída uma dialética conceitual até se chegar as duas principais correntes que

propiciaram o desenvolvimento das teorias de Amartya Sen: o liberalismo e o socialismo. Neste sentido, a pesquisa incide sobre a cultura helênica na visão de três titãs do pensamento deste período: Sócrates, Platão e Aristóteles. Esses autores constituem sua filosofia em um período decadente da *polis*, na qual a liberdade era uma expressão eminentemente política: livre eram somente aqueles que podiam se liberar das preocupações mundanas para assumir as questões coletivas e participar de suas decisões. Não obstante Platão tenha se desiludido com a cidade após a condenação de Sócrates, a preocupação desses autores era enunciar a melhor forma de governo possível. A coletividade era uma categoria central para o homem grego, que poderia atingir o *status* de virtuosidade somente na vida pública, na presença dos demais cidadãos.

Assim, Sócrates estabelece a divisão entre liberdade interior e a exterior, isto é, a política. A educação está implicitamente relacionada com a primeira, pois livre era todo aquele capaz de conter suas paixões. A liberdade exterior é aquela encontrada na *polis*, no espaço público compartilhado com os demais. Nesse sentido, a educação política ofertada para aqueles que eram aptos à vida pública era a ponte entre as duas formas de liberdade: os que adentravam na política deveriam receber maior educação e serem os mais contidos em relação aos seus impulsos. A pedagogia socrática denunciava os sofismos à sua volta, o que custou a Sócrates inúmeros desafetos e sua condenação à morte.

Tal fato incidiu diretamente em um de seus mais brilhantes discípulos, o jovem Platão, induzindo-o a desqualificar a importância da atividade política. Ao libertar o seu filósofo dos grilhões da caverna, Platão indica que o governo mais adequado será aquele exercido pelos mais sábios, que deverão retornar à escuridão da caverna para doutrinar os seus demais. Esse é o arquétipo para fundar a *Callipolis*, a cidade idílica que proporcionará a verdadeira justiça e tornará os cidadãos livres. O regime de governo é o aristocrático baseado no conhecimento: Platão desenvolve uma cidade dividida por classes, em que todos têm direito à mesma educação e a divisão social ocorre pelo tempo em que cada indivíduo se dedica aos estudos. A liberdade encontrará respaldo neste sistema, uma vez que livre é aquele que desempenha suas atividades na exata dimensão de suas capacidades. Surge com esse pensador a noção da política sob o signo da técnica: o povo estaria deslegitimado para o governo, devendo ficar a cargo dos mais sábios ou dos melhores. Por esta razão, naturalmente ele verá a democracia como uma forma degenerada de governo.

Aristóteles é o grande pensador da Antiguidade. Polímata, desenvolveu uma vasta obra que infelizmente se perdeu ao longo da história. Sua concepção política se volta para a *eudaimonia*, isto é, o objetivo da *polis* é a vida boa para os seus cidadãos. A estrutura social é constituída por duas esferas: a privada e a pública. A casa era o *locus* da família, em que o seu chefe exercia um governo de dominação. Liberando-se do trabalho, ele poderia adentrar a esfera da cidade, na qual era livre para se manifestar e auxiliar na condução das questões de Estado. A cidadania era um elemento ínsito àqueles que dispunham de uma estrutura familiar que o guarnecesse. Por isto, mulheres e escravos estavam completamente excluídos dessa condição. Dentre todas as formas de governo, o Estagirita acreditava que o constitucional, que mescla aristocracia e democracia, é a melhor por representar elementos importantes para a manutenção da cidade e tomada de decisões estratégicas.

O pensamento de Cícero se adapta em parte à tradição grega, ao conceber que a liberdade deve ser encontrada na esfera pública, o que representa o momento histórico vivido por Roma. Entretanto, sua filosofia que enaltece a liberdade como fenômeno político é uma exceção para o período, uma vez que o conceito primordial do homem livre passa por uma transição entre a política para a interioridade, o que ocorre com os estoicos. Tal passagem se justifica pela ruína da *polis* quando a Grécia sucumbe diante do Império Macedônico de Alexandre Magno e em razão de os pensadores terem deixado o *locus* da cidade para ir ao encontro de um mundo alargado pelas missões imperiais. A noção de livre se encontrará na afirmação do homem a partir de seu auto-controle. Isto significa que livre era aquele que agisse somente tendo por base o seu querer, objetivo alcançado pelo domínio dos próprios impulsos e paixões. Tal escopo seria atingido quando os homens voltassem seus olhares para dentro de si e buscassem o auto-conhecimento pela reflexão. Autores como Crisipo, Fílon e Plotino nutriam este espírito de valorização da consciência para se ter acesso ao bem que está no interior humano. Esta atitude representa, por conseguinte, o distanciamento estoico com o domínio político, cuja apropriação se dará novamente apenas com o fim da Idade Média.

Em se tratando da noção de liberdade cujo *locus* está na interioridade humana, o período medieval é extremamente importante por ter conduzido tais reflexões durante séculos a fio. Com a ascensão do cristianismo, a religião oficial do Império Romano, os cristãos puderam celebrar seus cultos e desenvolver o seu pensamento de forma

livre, o que potencializou a disseminação de sua filosofia. Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, como Doutores da Igreja, e Lutero, como reformador, mantiveram uma reflexão cujo aporte é ter lançado luz a diferentes perspectivas do livre arbítrio. Em última análise, obteve-se importante desenvolvimento antropológico e moral durante esse período, mas sempre relacionado com a noção divina. A análise da liberdade voltaria a ser vista como realizável na seara política somente com o fortalecimento da esfera pública proporcionadas, dentre outros fatores, pelo renascimento e pelo mercantilismo.

Assim, Agostinho, ao analisar o mal, buscava compreender como é possível ao homem conhecer aquilo que é bom e ainda assim trilhar o caminho do pecado. O manancial do pecado será a vontade: as pessoas pecam, violando os mandamentos, não por uma força extrínseca mas porque elas desejam. A validade do livre-arbítrio está na escolha livre dos homens pelo caminho de Deus, ainda que se sintam tentados e lutem por toda a vida contra o pecado. Livre é todo aquele que escolhe os caminhos divinos e imbuídos de sua graça encontram a salvação. Tomás de Aquino, por sua vez, enuncia três espécies de liberdade: a de escolha, que permite ao ser humano compreender a sua liberdade como possibilidade – uma “liberdade para” – e ainda como ausência de fatores externos impeditivos – a “liberdade de”. Aborda também a liberdade moral e psíquica que se relaciona com a natureza fisiológica humana e, por fim, a liberdade fundamental é a que brota da alma humana. É da alma que se verifica a existência da liberdade que fundamenta a vontade e será dela que partirá o juízo de escolha entre Deus e o pecado. Seguindo a tradição patrística, a verdadeira felicidade está no ato de escolher por Deus e perseguir seus desígnios. Em sentido oposto, Martinho Lutero se distancia das teses dos Santos da Igreja ao acreditar que a liberdade poderia ser atingida pela fé, conquista que não dispõe de qualquer lastro com obras terrenas cujo intento é apenas o de purificação das pessoas. Justificados pelo sacrifício de Cristo, os homens deveriam fazer a caridade ao próximo para a purificação de seu ser e encontro pessoal com Deus. Ainda que servo dos homens neste mundo, todos são chamados à liberdade interior ligada a Deus pela ação caridosa.

Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, em referência à célebre expressão cunhada por Benjamin Constant, a formação do Estado moderno passaria pela obra dos autores contratualistas e jusnaturalistas. Pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu e Immanuel Kant, influenciados pelas conotações históricas e peculiaridades de seus países, traçaram os

aspectos fundamentais para a consolidação da esfera pública, secularização das relações políticas na afirmação do Estado de Direito moderno. Diferentes entre si em suas análises, a dimensão do Contrato Social estaria exatamente nesse fortalecimento do âmbito público que proporcionaria e garantiria a liberdade civil em oposição ao alvedrio draconiano do absolutismo feudal.

Hobbes via no seio da sociedade um potencial conflito entre todos os homens: ao buscar bens semelhantes e escassos, os indivíduos se tornam inimigos e lutam pela eliminação do outro. O estado de natureza é caracterizado pela insegurança e pela possibilidade de guerra de todos contra todos, pois há o conflito entre as liberdades: a liberdade pré-contratual se relaciona com autonomia plena dos sujeitos. Dessa forma, é necessário estabelecer um pacto soberano de sorte que todos os cidadãos renunciarão a sua ampla liberdade para constituir o Leviatã absoluto, que tutelará a sociedade. Assim, a renúncia da liberdade pré-contratual visa a segurança pessoal e social; a passagem do estado de natureza para a sociedade civil gerará outra espécie de liberdade, que é aquela que admite a ação livre dentro dos parâmetros estabelecidos pela legislação.

John Locke, por sua vez, ao refutar o absolutismo defendido por Robert Filmer, estatui um Estado fundado na supremacia da legalidade, além de se preocupar com a manutenção da função judiciária. O estado natural para Locke pode ser descrito e resumido pela ausência de uma autoridade superior que possa julgar as querelas naturalmente surgidas na vida em comunidade. Se em Hobbes o abuso da liberdade constitui o estado de guerra, em Locke se atinge essa situação quando é dado a cada um julgar segundo a conveniência de sua própria lei e executar o castigo que julgar apropriado de acordo com a dosimetria que achar conveniente. Em outras palavras, o estado de natureza dos homens possui três carências irreprimíveis: carece de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum; de um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida, evitando-se atitudes passionais; e ainda não possui, freqüentemente, um poder que valide a sentença fundada na legalidade e a execute, conduzindo a uma condição de maior segurança pessoal e jurídica (LOCKE, 1973, p. 73 e 88). A finalidade da união dos homens em sociedades políticas e conseqüente submissão a um governo é a conservação da propriedade – vida, saúde, liberdade e propriedade. Em suma, o Estado é caracterizado pela

existência da união das pessoas em uma comunidade social que conjuga a mesma lei e judicatura.

Jean-Jacques Rousseau é contemporâneo de uma França marcada pela tensão em todos os âmbitos: social pela crescente insatisfação com a sociedade de classes, política pela progressiva perda de autoridade dos reis, jurídica pela estrutura legal nobiliárquica que desfavorecia o terceiro estado, e econômica graças aos gastos da coroa somado ao alto custo das guerras travadas pelo país em nome da dinastia dos Bourbon. Assim, o autor francês se diferencia dos demais contratualistas ingleses (Hobbes e Locke), que viveram no apogeu do Estado liberal ante o declínio do absolutismo e florescimento da revolução industrial. O objetivo do pacto social é a promoção da liberdade civil. A superação do gládio estaria na efetiva participação no processo legislativo, que se daria pela alienação de todos os direitos dos membros constituintes do corpo político para a formação de uma vontade geral. A aquiescência de todos garantiria a isonomia, pois seria como se cada indivíduo legislasse para si mesmo.

Outro importante autor deste período é Montesquieu. O francês não era um autor contratualista, mas a erudição de seu trabalho e sua notável contribuição fizeram de sua obra um ponto de estudo importante para a compreensão deste período histórico do pensamento político para a compreensão das bases do Estado liberal e democrático. Uma de suas marcas é a relação de natureza humana com o poder político e o pessimismo antropológico, na qual enuncia que “todo homem que tem o poder é tentado a abusar dele” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). Ele não cria a teoria de separação dos poderes, mas emancipa a função judiciária como fundamental para o Estado. Além disso, notável e inovadora é a sua percepção de que, por detrás de cada forma de governo – democracia, monarquia e despotismo – há um princípio inspirador – virtude, honra e medo. Sua teoria, ao lado da concepção de John Locke, influenciou os documentos decorrentes das principais revoluções liberais do século XVIII, em especial, a Constituição norte-americana de 1787 e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Haverá liberdade para o cidadão com o fortalecimento do Estado, ou seja, quando cada função estatal for exercida de modo independente e assegurado pelo Direito.

Em Immanuel Kant, a discussão sobre a liberdade se liquefaz no direito, que é a condição para a convivência dos homens. Em termos precisos, o direito não é expresso por suas instituições materializadas,

mas como o conjunto de condições formais que possibilitam a coexistência dos arbítrios de todos os sujeitos sociais, assegurando a convivência harmônica entre as esferas de liberdade (externa) de cada um. O único direito inato dos homens é a liberdade, devendo ser limitada dentro da sociedade para possibilitar a sua coexistência. A legitimidade do direito está na manutenção da existência de um espaço para o livre agir, sendo necessário um poder coercitivo capaz de exigir que as ações sejam cumpridas de acordo com a legislação. Essa intersubjetividade entre os cidadãos é denominada de relação jurídica e o poder coativo que mantém sua ordem é chamada de direito.

Enquanto os autores do contratualismo erigiriam suas noções de Estado, a transição para a Idade Moderna proporcionou a ascensão e consolidação do liberalismo em suas facetas política e econômica. É notável reconhecer a importância deste movimento para a transição da sociedade feudal para a civil e o restabelecimento da ordem pública e jurídica, perdida desde a tomada de Roma, a partir de seus ideais constitucionalistas. A liberdade individual para esses autores se constitui como o marco fundamental para a consecução de diversos objetivos, dentre eles o livre desenvolvimento econômico, proposto por Adam Smith, e a luta contra a tirania, objeto de profunda preocupação de Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill. O intento destes dois autores, em linhas gerais, é o estabelecimento de uma precisa divisão entre as esferas pública e privada, limitando a primeira aos critérios mais básicos para a manutenção da sociedade e mantendo uma área de não interferência sobre a segunda. Ambos os pensadores nutriam certo temor com a liberdade de opinião, que poderia conduzir a uma tirania da maioria sobre a minoria. Isaiah Berlin, já no século XX, segue a tradição liberal ao se debruçar sobre a autonomia individual como o grande apanágio da cidadania naquele século, tendo parte de seus argumentos sido constituídos de modo a se contrapor ao socialismo centralizador imposto pela União Soviética.

O contraponto ao modo de pensar liberal clássico se formou no século XIX com os autores da esquerda. O grande emblema desse movimento, sem qualquer dúvida, foi Karl Marx. Sua obra baseada nas dicotomias existentes entre as classes e na exploração amargada pelos trabalhadores é fundamental para a transição do socialismo utópico ao científico. Nesse sentido, a noção de liberdade é tomada sob um olhar diverso do liberal: ela somente será fruída quando resolvidas as distorções sociais entre as classes. Para tanto, Marx propõe a ditadura do proletariado e futura extinção do Estado para adoção do comunismo,

sem, no entanto, traçar um panorama palpável de como se daria esta transição e como seria a divisão nesse estágio social comunista. Weber, por sua vez, de modo mais contido, analisa a dominação como gérmen da sociedade moderna racional e burocratizada e estatui que esta condição é a antítese do que compreende por liberdade. Antes de se voltar para os aspectos objetivos da teoria do direito, a sua sociologia jurídica tem como ponto de passagem as relações existentes sob o manto da lei.

O legado do século XX e a contribuição de Amartya Sen

A construção do conceito de liberdade passando por todos os momentos históricos tem por escopo, além de apresentar uma evolução de seus conceitos, todos contíguos entre si, relacionar o momento do século XX em que as concepções do liberalismo e do socialismo estavam em seu auge, capitaneadas pelas políticas americana e soviética. Tal influência foi marcante para a construção do pensamento de Amartya Sen, que busca transcender os particularismos ao enunciar uma tese pontífice entre essas duas ideologias distintas e opostas entre si. Apropriando-se dos conceitos de desenvolvimento, de matriz social, e de liberdade, claramente um conceito liberal, Sen desenvolve a ótica de que esses dois conceitos caminham *pari passu*. Nesse sentido, a segunda parte desta tese aborda exatamente os elementos que estruturam esse conceito: liberdade política, segurança protetora, facilidades econômicas, garantias de transparência e oportunidades sociais. As condições que privam um indivíduo de sua liberdade, em sentido contrário, são a pobreza e a tirania, a falta de oportunidades econômicas e a destituição social além da negligência estatal ou interferência excessiva de Estados repressivos.

As cinco liberdades mencionadas são fundamentais no que tange ao desenvolvimento das capacidades de cada pessoa. As liberdades políticas se referem à possibilidade de decidir o futuro do governo do Estado. Ou seja, há um intrínseco âmbito de cidadania e participação nas esferas políticas, tanto para o voto e a candidatura como para a liberdade em se criticar o governo posto. Os dispositivos econômicos dizem respeito às oportunidades dos indivíduos na utilização dos seus recursos econômicos. Já as oportunidades sociais se voltam para as políticas públicas de fomento à educação, saúde, cultura

e os bens sociais ínsitos ao desenvolvimento da pessoa humana. As garantias de transparência dizem respeito ao âmbito da realização da política: são os instrumentos postos à disposição do cidadão para controlar o governo no que diz respeito à corrupção, gestão e aplicação de recursos e outros. Além disso, a segurança protetora diz respeito à previdência para eliminar a pobreza extrema.

O objetivo central da temática está em, analisando a evolução do conceito de liberdade no pensamento ocidental, apresentar elementos que demonstrem a validade das formulações de Sen no contexto em que vivemos para estruturar o objetivo apontado anteriormente – a garantia da liberdade, a partir de um mínimo de igualdade material, como um fator necessário à idéia de desenvolvimento. O autor indiano se preocupa com os reais fatores de diminuição de desigualdade social que ensejarão no desenvolvimento social: quanto maior o grau de desenvolvimento de cada um dos cinco elos mencionados, tanto mais livre será a sociedade. Nesse sentido, compartilha-se deste ideal. O propósito é afirmar ser necessário que as categorias de pensamento não se furtam de olhar para a realidade substancial das pessoas, de modo a orquestrar uma real noção de desenvolvimento, tanto econômico para os Estados como, principalmente, humano. Nesse caso, comunga-se novamente da teoria de Amartya ao se crer que o regime democrático é aquele que melhor acomoda tais objetivos.

Assim, acredita-se que qualquer noção desenvolvimentista deve passar, antes, pela maior realização possível das liberdades instrumentais pensadas por Amartya Sen. Desse modo, após apresentar a noção de justiça para Sen e a idéia das liberdades instrumentais, serão consideradas algumas questões práticas do século XX que limitam tanto o desenvolvimento destas liberdades como o da própria democracia, como é o caso da globalização, a persistência da fome coletiva e o modo como a democracia melhor ataca esse problema, os desafios das mulheres em se firmar como agentes de transformação em um mundo que segrega os gêneros, a busca por direitos relacionados ao trabalho, a recente crise econômica pela qual passam alguns países da União Européia e a imposição de políticas de austeridades que vão contra preceitos democráticos em prol do bloco. Esses elementos serão trabalhados no afã de se construir um conceito que ultrapasse a categoria do utilitarismo de modo a possibilitar uma sociedade mais livre e justa.

A pesquisa foi realizada tendo por base a análise teórico-conceitual dos escritos de filósofos que analisam o tema da liberdade e

de Amartya Sen, tendo sido todos mencionados e referenciados ao longo da pesquisa. Os seus livros consultados bem como a de seus intérpretes foram insculpidos nas referências bibliográficas. Ressalte-se ainda que os fatos históricos citados ao longo da pesquisa para contextualizar o pensamento de cada autor não obtiveram citação direta em todas as suas ocorrências, uma vez que se trata de questões de notório conhecimento. Neste sentido, parte-se do pressuposto de que não é necessário se utilizar de livros – e, por conseguinte, indicá-los como fonte direta de pesquisa – para indicar datas de ocorrência de eventos gerais, como o fim do Império Romano do Ocidente (476), a Revolução Gloriosa (1688) ou a Revolução Francesa (1789).

Quadro contextual a que se insere a presente pesquisa

Oportuno mencionar que o contexto fático e histórico pela qual a presente tese versa se insere no limiar do século XXI. A democracia enfrenta alguns desafios pelo seu deslocamento de um contexto liberal, que se manifesta, sobretudo, pela participação cívica por meio do voto, para uma realidade de maiores relações. Partindo-se de uma compreensão preliminar que vislumbra o atual cenário das democracias ocidentais, isto é, dos países que adotaram a democracia cuja fundação ocorreu a partir dos princípios ínsitos do liberalismo tradicional, tem-se claramente uma apatia na realização da política. O pouco lastro existente entre representantes e representados, o refluxo da confiança e o desconforto com as atividades políticas representativas tanto do Legislativo como do Executivo e as manifestações que têm ocorrido pelo mundo – movimento *Occupy Wall Street* e ainda manifestações na Europa e na América Latina – são reflexos de um desgaste da estrutura democrático-representativa. A reivindicação de direitos por setores da sociedade que sempre estiveram à margem da legislação mostram o descompasso entre os anseios dos legisladores e administradores e os seus respectivos representados.

Por outro lado, tem-se a perspectiva do declínio progressivo dos modelos de socialismos existentes – os que mais adquirem destaque são o regime cubano, que já está em avançado processo de abertura econômica e fortalecimento diplomático com os Estados Unidos, e o norte-coreano, que dá sinais de fraqueza ante o intenso desgaste que sofre dadas as denúncias de agressões aos direitos humanos. A China

ainda é o exemplo mais emblemático, por estar aberta ao mercado financeiro internacional, inclusive tendo integrado a Organização Mundial do Comércio no ano de 2001, e ao mesmo tempo ter o austero controle governamental em um regime que não possibilita a escolha dos representantes da população por meio de eleições sucessivas.

Oportuno lembrar que não se considera neste grupo de países que adotaram regimes de socialismo central os governos de esquerda da América Latina de fins do século XX e início do XXI, como Venezuela, Argentina e Equador, bem como de países da Europa, como recentemente ocorre na Grécia. Isto se justifica pela perspectiva comparativa distinta entre esses dois grupos: enquanto os primeiros adquiriram um Estado baseado no socialismo, os latinos e os gregos adotaram políticas de matriz ideológica social, mas em tese não buscaram romper com o Estado Democrático de Direito e não se autoproclamaram um regime comunista.

Ademais, o cenário da globalização acende o debate dos efeitos que esse processo tem propiciado nos países. A dependência ao modelo de consumo chinês, que se imaginava irreprimível e no entanto começa a ser controlado pela mão pesada do Estado leva muitos países a terem baixas em suas balanças comerciais, o que limita o seu poder de investimento. Isso ocorre, principalmente, com os produtores e exportadores de *commodities*. Ao mesmo tempo, a luta contra grupos supostamente terroristas aumentou a tensão no mundo pós-ataque às Torres do *World Trade Center*, em Nova York, no ano de 2001. Tal fato põe em dúvida o poder da democracia como um modelo que permita o diálogo e, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua imposição aos países que não possuem nenhuma tradição à garantia de liberdades, sem falar da limitação de direitos aos cidadãos dos próprios países que integram as coalizões de ataque, como ocorreu com o *Patriot Act* nos Estados Unidos.

Em meio a esse momento de rupturas e transformações dos modelos políticos existentes, a única certeza possível de ser proclamada é de que não há mais certezas. A austeridade dos pensamentos políticos estruturantes do Estado passa por recorrentes reinterpretações: é necessário ir além das categorias e classificações dos regimes políticos ou sistemas de governos. Para além de problemas conceituais, a jusfilosofia e a ciência política de modo especial vêm tratando, desde meados do século XX, da efetiva capacidade de fruir dos direitos reconhecidos nas legislações. Nesta pesquisa, tem-se como aspecto

fundamental a liberdade, pois, conforme afirmado antes, acredita-se que ela é o ponto de Arquimedes a partir do qual a esfera pública e política devem se apoiar na construção e reconstrução dos conceitos democráticos elementares tão necessários neste início de século XXI.

Em suma, o anseio que orientou a pesquisa desta tese se alinha ao pensamento de Thomas Piketty exposto no livro *O Capital no Século XXI*¹ (2014, p. 37), quando o autor aduz que pertence a uma geração que presenciou a Queda do Muro de Berlim, o bicentenário da Revolução Francesa e o fim dos principais governos comunistas, em especial o da União Soviética. Tal geração “jamais sentiu qualquer ternura ou nostalgia por esses regimes [comunistas] ou pela União Soviética”. Da mesma forma, esta geração foi vacinada “bem cedo contra os discursos anticapitalistas convencionais e preguiçosos que parecem às vezes ignorar o fracasso histórico fundamental do comunismo”, recusando-se a tencionar sobre os motivos para o fracasso do socialismo central. Ao contrário deste legado, a idéia é contribuir de algum modo para proporcionar um debate sobre as instituições sociais e políticas que contribuam para fomentar uma sociedade mais justa. Esse objetivo só é possível no contexto do Estado Democrático de Direito, com regras conhecidas e aplicáveis a todos, contexto no qual se respeitam e se promovem os direitos e as garantias individuais e ainda que se permite que idéias possam ser debatidas num ambiente democrático.

¹ PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

CAPÍTULO 1

A LIBERDADE POLÍTICA PARA A ANTIGUIDADE CLÁSSICA

1.1 Sócrates

O limiar da constituição do povo grego ocorreu no período pré-homérico, que data de quatro mil anos, quando os povos Ageus, Fólios e Jônios iniciaram a ocupação nos territórios localizados ao sul dos Balcãs. O surgimento da *polis* primitiva se deu no período homérico, entre dois mil e oitocentos e três mil anos atrás; por ser gregário, o homem antes de existência é coexistência e o fundamento para a constituição da cidade é a expansão do número de famílias em determinações pontuais.

A coexistência de diversos agrupamentos familiares distintos, com tradições e regras próprias, naturalmente propicia a geração de conflitos. Segundo Aristóteles (2000, p. 206-207 e 245), Atenas nasce como uma monarquia, em razão da dificuldade de se encontrarem homens virtuosos em agrupamentos pequenos. Estes se tornaram reis. Com o crescimento das cidades e mais homens virtuosos afeitos à prática política, o governo da cidade passou a ser comunal, constitucional. Todavia, os virtuosos de outrora passaram a obter vastos lucros com a propriedade privada, forçando a instituição de uma oligarquia. O governo seguinte foi o tirânico até chegar ao democrático, quando as massas aproveitam o enfraquecimento resultante do gládio entre os ricos. Em 594 a.C., Sólon, poeta e legislador grego, estabelece leis gerais para governar as diversas famílias presentes na *polis* no intuito de criar o ambiente fundamental para a sua expansão. Ao longo da história da cidade foram criadas leis específicas que tratavam de questões peculiares – relações contratuais e legislações penais gerais –, mas a Constituição elaborada por Sólon avançou ao estabelecer uma verdadeira estrutura social. A sua grande inovação foi a comunhão dos elementos oligárquico (plasmado no Conselho de Aerópago, grupo que tomava as maiores decisões estatais), aristocrático (a escolha dos magistrados) e democrático (sistema judicial composto por cidadãos de Atenas), com especial ênfase ao último, gestado de fato em Sólon uma vez que os demais já existiam.

Em 510 a.C., Clístenes, político de carreira e sucessor de Sólon, caracteriza a *polis* como um espaço de cidadania para eliminar o poder despótico das famílias e criou instituições de modo a fomentar a

participação cívica: cem cidadãos formariam um *demos*, uma unidade política básica; um conjunto de *demos* constituiria a *trítias*; cada três *trítias* formava uma tribo. A finalidade deste arranjo era formar células institucionais e agrupamentos políticos: cada *demos* possuía suas assembleias, seus magistrados e suas festas religiosas, o principal espaço social daquela época. Estava constituída a democracia grega, o poder conferido aos cidadãos. Clístenes também criou a *Boulé*², um conselho de quinhentos cidadãos escolhidos por sorteio para participar dos assuntos cotidianos da *polis* por um período determinado e a *ekklesia*, o conselho de todos os cidadãos. Estas instituições eram o arrimo da participação democrática ateniense.

A democracia na cidade-estado de Atenas era regida por dois princípios elementares: a *isonomia*, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e a *isegoria*, ou seja, o direito de todos os cidadãos exprimirem em público sua opinião e ainda que ela será analisada e considerada no momento da decisão coletiva. Desta feita, a política se caracterizava por cidadãos com os mesmos direitos e deveres, além de estarem sob a égide de uma legislação comum. Este arranjo político constituiu a base fundamental para que, em meados do século quarto a.C., não somente Atenas porém a Grécia de modo geral alçasse em esplendor com figuras como Péricles e Heródoto, além do apogeu da filosofia e das Cidades-Estado (Atenas, Esparta, Siracusa e Tebas). Progresso da *polis*, expansão da democracia, surgimento da filosofia ocidental grega. A compreensão desta tradição edificada nos idos do século VI a.C. é imperioso para estabelecer o panorama político e social em que Sócrates nasce e se desenvolve.

O fundamental desta discussão, além de ser a base sobre a qual se pretende erigir um conceito de liberdade desde a Antiguidade até o período contemporâneo, é mostrar o cotidiano da política e de suas instituições, algo que ainda hoje exerce influência sobre o Ocidente. Além disso, é interessante observar como os temas da política e da ética são conjugados entre si, algo que não pode ser deixado de lado quando se contrasta esta tradição com o pensamento de Amartya Sen e seu respectivo pensamento acerca da liberdade. Com efeito, tanto a noção de liberdade de Sen como sua teoria de justiça são pautados em uma eticidade cujo escopo é a busca do bem-estar da população, tese que lhe

² Conforme será tratado adiante, foi o conselho dos cidadãos, a Boulé, que condenou Sócrates à morte.

conferiu o Prêmio Nobel no ano de 1998. Esta é a importância intrínseca dos autores gregos e, para tal desiderato, elegeu-se o estudo de Sócrates, Platão e Aristóteles. Justifica-se tal escolha em virtude do primeiro ter sido o fundamento do pensamento platônico e os dois últimos terem alicerçado as escolhas políticas do medievo – patrística e escolástica. O pensamento de Aristóteles, em especial, marcou a transição do período medieval para a modernidade e serviu de inspiração para os pensadores modernos.

1.1.1 Maiêutica socrática como método pedagógico

Como é sabido, Sócrates não compôs e, por consequência, não deixara nenhum fragmento escrito. Seu método filosófico não passava pela constituição de textos, mas pelo uso da palavra. Sua tradição e pensamento, contudo, foram transmitidos ao longo dos séculos por meio de seus discípulos e amigos (sobretudo Xenofonte e Platão), constituindo um dos principais esteios do período clássico da filosofia helênica. Segundo Werner Jaeger (1995, p. 499), uma das características mais fundamentais encontrada nos conteúdos atribuídos a Sócrates passa pela apresentação de sua “personalidade imortal³”, esta figura emblemática cuja morte, na defesa de seus ideais, alterou em demasia a relação de seus discípulos com a política da época. Conforme exposto, a inexistência de textos escritos pelo próprio Sócrates criou o problema insanável de jamais ser possível estabelecer as bases cristalinas de seu pensamento, vez que sua filosofia foi legada por meio da interpretação

³ Jaeger (1995, p. 499-500) comenta que os discípulos de Sócrates que transmitiram o legado socrático tinham como preocupação também detalhar a sua figura como homem, como pessoa. Em outras palavras, “a herança espiritual do mestre era inseparável da personalidade humana de Sócrates”. Para tanto, estipulam verdadeira análise antropológica e psicológica do mestre de Atenas. “Foi o estudo da personalidade humana de Sócrates que na Antiguidade levou, pela primeira vez, à prática da psicologia individual, cujo mestre mais eminente é Platão. O retrato literário de Sócrates é a única imagem fiel, decalcada sobre a realidade viva de uma individualidade grande e original, que a era clássica grega nos transmitiu. O exemplo de Sócrates provocou no conceito de *arete* (excelência) uma mudança, cuja consciência se revela no interesse inesgotável dedicado à uma pessoa”. Platão deixa isto claro quando, em sua filosofia, preocupa-se com a formação do homem como reflexo para o desenvolvimento da política.

de seus discípulos. Assim, encontrar fundamentos socráticos passa por legítimo processo de lapidação de conceitos e separação do que é seu pensamento e do que seria interpretação de seu emissor. Além disso, para a compreensão da questão da liberdade em Sócrates é necessário trabalhar seu método filosófico: a maiêutica.

O principal interlocutor de Sócrates foi Platão, que dedicou algumas obras acerca de seu mestre (como *Fédon*, *Apologia* e *Protágoras*). Seu discípulo testemunha que o mestre ateniense jamais produziu uma filosofia da natureza, *physis*, rompendo com os pensadores de sua época que encontravam no cosmos o princípio da ordem humana – como Tales de Mileto, Heráclito, Pitágoras e Protágoras. Isto não significa que Sócrates desprezava tal ordem de pensamentos ou seus predecessores, mas seu foco se concentrava em outro aspecto. Sócrates literalmente retira o seu olhar do céu para lançar a base de suas compreensões numa abordagem terrena que congrega o homem em si e em suas relações sociais, um aporte antropocêntrico que alteraria os rumos engendrados pela filosofia desde então. “São o homem e a estrutura do corpo humano”, comenta Werner Jaeger, “o ponto de partida das suas conclusões” (JAEGER, 1995, p. 518). Sócrates – e os sofistas – não buscava certezas matemáticas ou físicas na construção de argumentos; ao contrário, fazia emergir grandes dúvidas dos assuntos mais corriqueiros.

Oportuno, no entanto, salientar que, sendo um mestre da política – afirmação esta corroborada tanto por Platão como por Xenofonte –, os métodos educativos de Sócrates também tinham objetivos políticos. As coisas humanas, conforme relata Jaeger, apontavam necessariamente para “o bem do conjunto social, de que dependia a vida do indivíduo. Um Sócrates cuja educação não fosse política não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo” (JAEGER, 1995, p. 540). Na época de Sócrates, a noção de virtude era transmitida pelos poemas de Homero: *Ilíada*, *Odisséia* e *Ulisses*. Para tanto, o pensador se ocupava com o bom cidadão, necessários para a continuidade da *polis*. Emergem assim dois conceitos fundamentais: o bem e a virtude.

Uma atitude tida como boa significava uma ação que beneficiasse diretamente a *polis*; a virtude, por sua vez, é a capacidade de se destacar entre todos pela excelência de atitudes pessoais e peculiares (*areté*) e tal excelência é conquistada pela repetição, pelo treinamento. Já a virtuosidade é ser o melhor (*aristói*) no sentido de

fazer o melhor para o bem comum. Em Sócrates, estes valores como propósitos humanos seriam lapidados pelo método da maiêutica, que se baseava em diálogos desenvolvidos a partir do arquétipo de perguntas e respostas sobre temas gerais e universais – como a piedade, a coragem e o autodomínio. Sócrates conduzia seu interlocutor a pensar nos temas em discussão, exortando-o (*protreptikos*) e o indagando (*elenchos*), persuadindo-o com questões simples acerca da correta impressão que possuía sobre o assunto em tela e conduzindo para novas interpretações e possibilidades ainda não vislumbradas. A virtude socrática está na razão e em seu desenvolvimento.

Esta pedagogia socrática o distanciava sobremaneira dos educadores de sua época, os sofistas, que também buscavam explorar conceitos gerais do cotidiano institucional da *polis* e da vida das pessoas. Sócrates foi um sofista em seus primórdios. A despeito de alguns atuais escritos desmistificarem a imagem conspurcada atribuída a categoria destes autores, a imagem sofística transmitida pela tradição filosófica é a exata antítese da figura socrática delineada por seus discípulos: enquanto os primeiros instruíam apenas filhos dos mais poderosos – aqueles que possuíam recursos financeiros para sustentar esta educação cujo foco era desenvolver as habilidade para se tornarem dirigentes do Estado –, ensinando-lhes disciplinas específicas, Sócrates agia de modo quase anônimo e suas indagações se voltavam para questões cotidianas oriundas de conversas espontâneas. Além disso, outro aspecto fundamental era a imagem de simplicidade de um cidadão comum que o cercava, bem diferente da aura distinta a que se auto-proclamavam os sofistas, bastiões da verdadeira sabedoria.

Os sofistas se consideravam ainda mestres da verdadeira virtude, sobretudo da virtude política. Acreditavam na possibilidade de se atingir critérios absolutos para a arquitetura do bom cidadão. Para os sofistas, o sucesso na política ocorre pela eloquência de seu discurso e pelo convencimento por meio da retórica. Como eram especialistas no uso da persuasão, não havia necessária proximidade entre o discurso proclamado e as ações encetadas. Isto levou Sócrates a buscar a diferença entre os que aparentavam ser virtuosos e a verdadeira virtude política, o grande princípio motivador de suas buscas⁴. Duas questões motivaram suas indagações: qual a excelência própria do ser humano e

⁴ Jaeger não deixa dúvida de que a virtude política é o principal objetivo de Sócrates. Cf.: 1995, p. 558-561.

de que modo o ser humano deve conduzir sua vida? A busca da verdade ocorria pelo diálogo (*dialegethai*) e pela reflexão; a persuasão (*peithein*) era a valorização de cada opinião (*doxa*).

A excelência humana se revela nas ações reveladas na *polis*. A atitude crítica acontece quando não se aceita qualquer argumento, mas apenas o melhor argumento após intenso debate e explanações. Para Sócrates, a reflexão e o diálogo são os meios pelos quais se soluciona as questões pessoais, dando azo ao termo “conhece-te a ti mesmo” (*gnothiseauton*) gravado no Templo de Apolo em Delfos. Assim, é a partir da reflexão pré-constituída que nasce uma decisão, uma verdade, que servirá de leme para a posterior ação. A busca da verdade, portanto, objetiva os seres humanos a agirem bem para que alcancem a *eudaimonia*, termo que não guarda um vocábulo preciso na tradução para a língua portuguesa, mas que tem sido traduzida como felicidade, expressa como uma vida boa. Desta forma, a maiêutica socrática encontra seu fundamento legitimador, pois para que possa agir bem, o indivíduo precisa saber o que é o bem, e o papel do filósofo é exatamente auxiliar as pessoas a atingirem o bem pelas suas exortações e indagações⁵. Na reflexão em busca de respostas às recalcitrantes indagações de Sócrates, encontrar-se-ia o bem e assim se agiria de forma livre.

1.1.2 Dois âmbitos da liberdade

Tratar da maiêutica é imperioso para a abordagem do tema da liberdade. É preciso aqui, desde já, distanciar a liberdade para os gregos da concepção moderna do termo, insculpida nos documentos das revoluções burguesas a partir do século XVII. Werner Jaeger (1995, p. 549-551) lembra que este ideal de liberdade moderno que auferir sentido universal e transcendente, inclusive no ideal de rompimento com a escravatura perpetrada pela consolidação das revoluções industriais na

⁵ Segundo Hannah Arendt (1993, p. 96-97), o papel do filósofo para Sócrates seria o do moscardo, espécie de mosca que incomoda os animais. Isto significa que o filósofo é aquela figura que incomoda, que instiga as pessoas a revelarem a sua verdade pela reflexão. Desta forma, o pensador se distancia tanto dos sofistas, por não tecer preceitos absolutos, como de Platão que, como será trabalhado a seguir, destina ao filósofo o papel de governante em sua *Callipolis*, a cidade perfeita.

Europa e na América do Norte, não guarda qualquer relação com o helenismo. De fato, é a igualdade o ponto de maior relevo para os gregos no período clássico. A liberdade é um termo polivalente, característica do cidadão, da nação ou do Estado, e que, essencialmente, tem como fundamento epistemológico a oposição com a escravidão. Ser livre era não ser escravo, nem de outros indivíduos nem das próprias paixões. Embora a liberdade a partir da modernidade se torne um conceito político em demasia, os filósofos helênicos a interpretavam sob duas vertentes distintas: primeiro a liberdade é relacionada com interioridade; e em segundo lugar, a liberdade plasmada na política, no espaço público, em oposição à escravidão.

A primeira questão apresentada – a da liberdade interior – guarda relação com a visão de educação e instrução em vias de proporcionar a continência e o autodomínio. Para Sócrates, citado por Xenofonte, a educação política, voltada para aqueles destinados à vida pública, deveria ser construída sobre o domínio sobre si. O sentimento do dever precisaria ser colocado à frente de quaisquer desejos físicos e biológicos (frio e calor, fome e sede, sono). Somente os mais comedidos poderiam governar. Aqueles que não o fossem, ou seja, que não suportassem as restrições de uma vida moderada em demasia, estariam no grupo geral dos governados. Segundo Jaeger (1995, p. 550-551), livre⁶ era o homem cujos atos representassem a perfeita antítese em relação àqueles que vivem como escravos das próprias paixões e apetites.

A segunda questão concerne na relação entre liberação e liberdade⁷, Ernst-Wolfgang Böckenförde aduz que a divisão social grega era constituída exatamente pelo grupo de cidadãos livres e não-livres (BÖCKENFÖRDE, 2012, p. 32). A figura do escravo era imanente à família grega⁸. Aristóteles, em sua obra *A Política*, traça o perfil da

⁶ Jaeger comenta que o termo autonomia que é utilizado mais recentemente se encaixe melhor nesta primeira noção de liberdade expressada por Sócrates.

⁷ Adiante será abordada a filosofia aristotélica, que analisa melhor esta oposição. Aristóteles, distanciando-se de Sócrates e principalmente de Platão, não busca conceitos ideais para a *polis*, mas analisa Atenas pela construção de suas instituições reais. Em outras palavras, um arquétipo imanente de cidade.

⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde (2012, p. 33) estima que no século V a.C., Atenas dispunha de 80.000 a 120.000 escravos para uma população que não chegava a 150.000 habitantes. Aristóteles reconhece a existência de duas

família grega distinguindo pessoas livres e escravos. Vai ainda além ao qualificar a relação senhorial como a do possuidor, na qual o escravo pertence ao senhor e se destina ao seu uso como uma ferramenta, não possuindo personalidade própria (ARISTÓTELES, 2000, p. 148). Esta estrutura familiar composta pelo escravo se tornou o instrumento que permitiu a consolidação da liberdade no ambiente da *polis*. De modo distinto ao período moderno da história, a exploração do trabalho escravo na Antiguidade não tinha como objetivo conferir vantagens econômicas aos seus proprietários, mas liberar os chefes de família para que pudessem se lançar nas discussões políticas da *ágora*. Esta oposição entre ser um cidadão livre e, por outro lado, estar preso aos lastros da escravidão, compôs o conceito do termo liberal. Liberal, para os gregos, simplesmente eram as atividades efetuadas por alguém livre.

1.2 Platão

As bases filosóficas do pensamento de Platão guardam interessante proximidade com a sua história de vida. As nuances de seu pensamento estão concatenadas com o momento histórico vivido pela Grécia, qual seja, a profunda decadência da democracia na *polis*, além de fatos marcantes que ocorreram no decorrer de sua vida, como a morte de Sócrates. Segundo Hannah Arendt, corroborada por autores como Werner Jaeger e François Châtelet, a condenação de Sócrates pelos cidadãos de Atenas produziu grande efeito em Platão. O fato de seu mestre não ter convencido os juízes de sua inocência e afastar as condenações a ele imputadas levaram o discípulo a duvidar da validade do método socrático, afastando-o da política. Will Durant (2000, p. 36) lembra que os juízes tentaram absolver Sócrates, mas o povo foi responsável por sua condenação. Com isto, Platão deixa de validar o governo democrático para lhe substituir pela aristocracia do pensamento, de sorte que a esfera pública seria um arquétipo cujo grande artífice era o Rei-filósofo. Com efeito, a vida política de modo geral foi substituída pela contemplação do mundo das idéias.

Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo

espécies de escravidão: os escravos por convenção, que são os prisioneiros de guerra, e os escravos por natureza (ARISTÓTELES, 2000, p. 151-152).

tempo, duvidar de certos princípios fundamentais do ensinamento socrático. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão. (ARENDDT, 1993, p. 91).

Platão nasce em uma família aristocrática e durante a Guerra do Peloponeso – cujo desfecho marca o declínio de Atenas, posteriormente invadida pelo Império Macedônico. Três fatores desencadeados durante sua vida se refletem em sua obra: em primeiro lugar, o fato de Platão ter nascido no momento de declínio da *polis* o leva a discordar da democracia como uma forma de governo legítima. Esta questão se torna muito mais aguda quando a assembléia, constituída pela população em geral, condena Sócrates a morte⁹. Böckenförde (2012, p. 97) admoesta a situação de Atenas no período de Platão: a progressiva perda de hegemonia de Atenas para Esparta por conta da Guerra do Peloponeso, ausência de unidade política interna, intensas disputas partidárias em favor de lobbies e ainda o enfraquecimento da democracia. Além disso, o fato de ser um nobre aristocrata suscita em Platão de que esta seja a forma de governo mais adequada para lidar com as questões da cidade. Para tanto, estabelece na obra *A República* a arquitetura fundamental de sua *Callipolis*, a organização civil idílica que proporcionaria o desenvolvimento social e pessoal em busca de justiça e liberdade. Estes dois conceitos são complementares no pensamento platônico.

A construção da cidade perfeita em Platão passa pelo estabelecimento de um paradigma a ser atingido, um arquétipo que serviria como um instrumental comparativo entre aquilo que é o ideal e

⁹ Nas palavras de Arendt: “o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*. O conflito tornou-se tanto mais agudo quanto sua tentativa coincidiu [...] com a rápida decadência da vida na *polis* ateniense nos últimos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates. O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característica de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta” (ARENDDT, 1993, p. 105-106).

a realidade ateniense. Isto porque sua filosofia transita entre o sensível e o inteligível. Assim como os sofistas, Platão parte do mundo de imprecisão do empirismo, mas avança para a gnose conceitual, intelectual, em busca daquilo que não é efêmero, de conceitos absolutos. Neste afã transcendental, o pensador enuncia a sua conhecida teoria das idéias, na qual há o mundo sensível material e o inteligível, cujo acesso se dá pela razão.

O termo idéia significa imagem, percepção. Desta forma, toda análise deve partir do conhecimento de sua essência imutável presente no campo das idéias, abstraída por meio de um aprendizado gradual que passa pela suposição, opinião, reflexão e conhecimento, a chamada reminiscência (Böckenförde, 2012, p. 101-102). Não se pode, portanto, falar de liberdade sem ter apreendido a essência deste conceito no mundo inteligível. O modo pelo qual Platão ilustra a sua teoria é a emblemática Alegoria da Caverna, presente no livro VII de *A República* (2012, p. 315-320).

São três momentos fundamentais no mito: o primeiro consiste em se libertar dos grilhões que aprisionam o indivíduo no mundo sensível, cujas imagens refletidas pela fogueira e captadas pelos seus sentidos são sua única fonte de conhecimento. Esta liberdade proporcionada pelo afã de encontrar coisas para além de sua imagem simplificada proporciona o conhecimento das coisas como realmente são, para além das projeções da fogueira e opiniões desprovidas de cientificidade. O segundo momento é da saída da caverna. Ao conseguir deixar seus limites, o limite do cognoscível, o indivíduo ascende rumo a contemplação das essências eternas. Contudo, o retorno a caverna, as coisas terrenas, é necessária. Em seu retorno – terceiro momento –, o filósofo descende ao reencontro dos homens acorrentados em seu *status quo* e é lançado em descrédito por expor tudo aquilo que contemplou. A parábola encontra seu sentido na filosofia platônica por indicar que apenas os que contemplaram a essência das coisas seriam legitimados para dar sentido a política ao governar a *Callipolis*. Em outras palavras, aqueles indivíduos que não receberam uma educação adequada e os que não tiveram a experiência com a verdade “jamais serão capazes de governar satisfatoriamente a cidade” (PLATÃO, 2012, p. 322).

Estes elementos já indicam que a forma de governo ideal para Platão é a aristocracia fundada no conhecimento das coisas. O comando desta *polis* ficaria, naturalmente, a cargo do filósofo, aquele que é o amante do saber e único capaz de realizar a justiça de modo

satisfatório¹⁰. A filosofia política platônica tem como pressuposto básico o desenvolvimento de seu ideal de justiça. Para tanto, Platão estabelece um caminho lógico estruturante do sistema político a ser trilhado para se constituir bons cidadãos e uma cidade justa que possibilite, dentre outros fatores, a liberdade (em oposição à escravidão). Assim como em Sócrates, o conceito de liberdade em Platão é extraído, primeiro, da capacidade adquirida pela educação do Estado para os indivíduos não serem escravos das próprias paixões e, por conseguinte, e aí está a inovação platônica, para que o sujeito possa desenvolver suas habilidades dentro de uma classe determinada pela quantidade de instrução que recebeu. A compreensão da liberdade em Platão demanda a estruturação da idéia de justiça e da *Callipolis*, a cidade idílica. Ele descreve este trajeto em *A República*, mantendo-se fiel ao seu preceito dialógico adotado em outras obras.

1.2.1 A fundação da Callipolis na obra *A República*

No livro primeiro, Sócrates (Platão) questiona o conceito de justiça a três indivíduos. Céfalo dirá que a justiça é dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou de alguém. Sendo comerciante, tem especial ligação com esta noção de troca e pagamento. Já para

¹⁰ No diálogo entre Sócrates (Platão) e Glauco (Livro V de *A República*), Sócrates diz ser capaz de reformar as estruturas dos Estados com uma simples mudança: transmitir o comando do governo para os filósofos. Neste sentido: “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucou, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos” (PLATÃO, 2012, p. 251). Werner Jaeger (2003, p. 848) aduz que, em Platão, o termo *filósofo* adquire caracteres extras se comparados à sua habitual definição, expressando aquele que possui grande memória, percepção rápida e saber sedento; amante da cultura e que despreza o que é minúsculo e insignificante, mas abarca o aspecto global das situações; aquele que não se apega excessivamente à vida ou aos bens exteriores; que é amigo da verdade, da justiça, da coragem e também do auto-domínio. Adiante, será exposto o modo como Platão sugere para lapidar este filósofo, mediante uma seleção precoce e ininterrupta e por meio do ensino de várias ciências.

Polemárcio, a justiça é dar a cada um o que se deve. Polemárcio também é um comerciante, que deriva sua concepção de justiça a partir de sua atividade profissional. Por último Trasímaco, um sofista que quer se mostrar mais perspicaz que os demais perante Sócrates, diz que a justiça é uma coação mistificada, isto é, não explícita, exercida pelos governantes a favor de seus interesses privados. Em outras palavras, o ideal de justiça é norteado segundo o interesse do mais forte, uma imposição dos mais poderosos sobre os demais.

As três concepções apresentadas por Céfalos, Polemárcio e Trasímaco relacionavam a justiça a partir de seu mundo privado, com características que lhes eram peculiares. Imiscuído a este discurso, opõe-se o ideal platônico de busca pelo mundo das idéias eternas, o que deixa já antecipa que nenhum dos três estaria apto para o governo da cidade por não serem capazes de transcender à sua realidade terrena. Sócrates, por óbvio, discorda de todas estas compreensões de justiça, sobretudo, por se tratarem de disposições individuais frente a um determinado evento e também por lançarem o ideal de justiça numa tabula teleológica.

Para demonstrar sua oposição, conclui que não há problema então em aparentar ser justo mesmo sendo injusto e lhes conta o mito do anel de Gíges¹¹, na qual o pastor, quando envolto pelas sombras do anonimato, altera completamente sua natureza e noção de justiça (PLATÃO, 2012, p. 54-57). Afinal, a justiça é uma virtude e como tal deve ser atingida e seguida por si ou, por outro lado, os indivíduos se preocupam apenas com as conseqüências punitivas decorrentes da injustiça? Platão quer com isso mostrar a falibilidade das opiniões que não seriam capazes de produzir um conceito abstrato aplicável à coletividade. Para tanto, Sócrates introduz a questão acerca da organização da *polis* e sua melhor forma de governo. Se a extração de um conceito de justiça lato é em geral de grande complexidade e eivado de particularismos, então como deve ser constituída a cidade justa?

¹¹ O mito de Gíges é contado por Platão no Livro II de A República. Gíges, pastor de ovelhas encontra um anel que lhe confere o poder da invisibilidade. Tal poder provoca o seu total desvirtuamento moral: de um homem justo, transforma-se em um delinqüente. O questionamento fundamental por detrás da lenda é uma provocação de Sócrates aos seus opositores: é mais vantajoso ser justo ou aparentar ser justo?

A *polis* é o grande palco de discussão política para os filósofos clássicos da Grécia. E em Platão, a concepção de liberdade deriva da resposta dada ao questionamento acerca da cidade justa. A teoria platônica de justiça se bifurca em dois contextos: ela estará presente tanto no ordenamento da cidade como no próprio indivíduo. Seu ponto de partida não são as relações sociais, mas a justiça pessoal. Em outras palavras, a convicção do justo suscita primeiro no indivíduo a partir do equilíbrio integrativo e harmônico de três forças para depois dizer respeito ao campo social em que ele se insere, a classe social predeterminada, segmentada de acordo com as habilidades individuais lapidadas após um rigoroso processo de educação. Estas três forças anímicas presentes em cada ser humano são: a razão (sabedoria e autoridade), a coragem (bravura e vigilância) e o desejo sensível (moderação e preocupação com necessidades elementares da matéria). Como será visto, estas três forças sucederão em três estamentos sociais: o dos comerciantes e agricultores, o dos guerreiros e o dos magistrados (filósofos).

Böckenförde (2012, p. 108) não olvida em associar o caráter de justiça individual e liberdade. Segundo o autor:

Essa definição de justiça ganha especial significado pelo fato de estar necessariamente associada à liberdade, mais precisamente à liberdade do sujeito agente. De fato, uma justiça desse tipo não pode ser objetivamente distribuída ou imposta, ela é uma realização da alma humana na qual a pessoa que age é sujeito e objeto de si mesma. O homem não é por natureza uno, mas assim se torna em razão de auto-realização por ele abraçada e tematizada.

Este conceito em Platão é muito importante na obra de Amartya Sen, pois o autor comunga da noção de que a justiça é afeita à condição de agente das pessoas, isto é, o justo não parte de instituições justas mas é construído pela agir humano em associação às instituições do Estado. Por outro lado, Tércio Sampaio Ferraz Junior (2002, p. 80) lembra que a liberdade grega não está associada com escolhas, mas com querer algo possível; desejar algo impossível é ser não-livre, pois querer pressupõe poder. Liberdade e necessidade se convergem. Tal assertiva é importante para o contexto em questão uma vez que os gregos não conheciam o significado de vontade, que fora descoberto apenas por

Paulo de Tarso¹². Para os gregos querer era poder. Assim, não havia espaço para se querer algo impossível – como uma mulher participar das discussões políticas na *ágora*, pois ela não era livre pela sua atuação ser adstrita à casa¹³.

É notável na obra de Platão a idéia de que temas muito caros à política nascem a partir do indivíduo, de sua interioridade. Liberdade e justiça deflagram-se na interioridade de cada um e se refletem no social, conceitos apropriados pelos filósofos políticos na modernidade em suas conotações essencialmente públicas e jurídicas como direitos constitucionais dos cidadãos¹⁴. Nas palavras de Durant (2000, p. 46), em Platão, o comportamento pessoal se reflete diretamente na esfera pública, na medida em que o Estado “é o que é porque as pessoas são o que são”. Deste modo, “não devemos esperar ter melhores estados enquanto não tivermos homens melhores”. Somente um cidadão livre de vícios e em harmonia consigo mesmo poderia construir uma *polis* igualmente livre. Este é o foco do pensador ao instituir todo um complexo sistema estrutural da *polis* erigido sobre a educação igualitária. Seguindo os passos de Sócrates, a instrução gradativa e contínua dos indivíduos é a mola propulsora que possibilitará a fuga das paixões descontroladas e vícios de toda ordem (escravidão psicológica e física), fator que guarda relação direta com a esfera pública e sua forma de governo. A partir do momento em que cada cidadão for instruído e exercer o seu ofício, estará estabelecido o governo idílico de Platão – uma república (*politeia*) aristocrática fundada no mérito por

¹² Paulo de Tarso, tido como o grande teólogo e disseminador da figura de Jesus Cristo dentre os apóstolos, escreve na Carta aos Romanos, capítulo 7, versículo 15 que “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço”. Esta descoberta será abordada por Agostinho de Hipona em seu *liberum arbitrium* na análise do mal (pecado) e a disposição própria (vontade) dos homens em lhe cometer, mesmo não querendo. Vide também: ARENDT, 1995, p. 201-204.

¹³ Conceito de liberdade que se opõe à escravidão, trabalhada no ponto anterior.

¹⁴ A despeito de coadunar com a noção de homem social aristotélico, a concepção platônica centrada no indivíduo também é apropriada por Amartya Sen em sua noção de desenvolvimento como liberdade. Sen valoriza o indivíduo no corpo social e o considera como parte essencial no avanço da sociedade quando lhe é possibilitada e ao mesmo tempo conquista sua condição de agente.

conhecimento e sabedoria¹⁵: a liberdade política viceja quando os cidadãos exercem um ofício direcionado à sua classe pela sua própria aptidão, não interferindo no *locus* destinado aos demais.

Desta forma, o surgimento da *polis* está relacionado aos indivíduos. Diferentemente de Sócrates, que concebia a cidade unicamente para a realização da política – pois a sobrevivência é factível num estado de solidão, sendo, entretanto, inconcebível a realização da política fora de um grupo de pessoas –, o fundamento para a constituição da *polis* em Platão (assim como para Aristóteles) é a satisfação das necessidades, das carências pessoais. Böckenförde (2012, p. 113) lembra que não se trata apenas de carências materiais ligadas às funções biológicas, como busca por alimento, ou até mesmo segurança pessoal. Estas são questões essenciais, mas não são únicas. Trata-se de um rol que abarca o desenvolvimento ético, moral, intelectual e cultural. Para ilustrar tais assertivas, Platão desenvolve um diálogo entre Sócrates e Glauco na qual estabelece três formas distintas de cidade baseadas na especialização e posterior divisão do trabalho: cidade mínima, cidade de luxo e cidade ideal.

A primeira delas, a cidade mínima, existe para a satisfação das necessidades básicas de sua população. É composta, deste modo, apenas de camponeses, artesão e comerciantes; a justiça nesta cidade está na troca comercial entre estas funções. Todavia, superadas as dificuldades com a própria sobrevivência, o desejo impulsionado pelas trocas comerciais leva as pessoas a desejarem o luxo e o supérfluo. Isto conduz ao desenvolvimento da cidade de luxo. Para atender aos desejos opulentos das pessoas, é necessária maior extensão territorial obtida através de conquista de novas terras e submissão de outros povos. Além disso, uma cidade com vasto poderio econômico precisa estar imune a ataques externos. Surge a figura do soldado, importantíssima para a manutenção da cidade¹⁶, em primeiro lugar porque a cidade opulenta está inchada dos mais variados desejos, inflando também o ego das

¹⁵ Will Durant nomeia como aristocracia democrática (2000, p. 55) a forma criada por Platão para ressaltar que nela não reside o caráter hereditário. Contudo, democracia é um conceito chave de conotação negativa na filosofia platônica de modo que não será utilizada a expressão cunhada por Durant.

¹⁶ Platão descreve o longo itinerário de formação do guerreiro no livro IV da República.

pessoas¹⁷; e também porque os indivíduos não são bondosos. O soldado, portanto, é peça fundamental para o arranjo deste agrupamento, tornando-se guardiões do regime político da cidade, da conduta de seus membros e ainda de garantir o povo contra ataques externos. Sua essencial função justifica um investimento na educação para a preparação virtuosa desta classe, fundamentada em aulas de música para a alma e ginástica para o corpo. Neste ponto, Platão já começa a sinalizar para a necessidade de um corpo com sabedoria e autoridade para comandar esta cidade, indicando o filósofo como o mais adequado para este posto¹⁸.

Por fim, a cidade ideal para o filósofo é descrita a partir da divisão em três classes: a dos comerciantes, dos guerreiros e dos magistrados. A classe dos comerciantes deve possuir bens. Sua virtude é a temperança, parcimônia adquirida pelo mundo dos negócios. A segunda classe é a dos soldados. Eles não teriam posses. Dada a importância estratégica de sua função, a *polis* como um todo contribuiria para lhes fornecer o necessário à sua subsistência. Além de não possuir bens, o soldado platônico não deveria ter família, de modo a reservar sua atenção única e exclusivamente às questões públicas. Caso tivessem filhos, seriam criados pela cidade, sem família, para ingressarem no futuro na classe dos guerreiros. A virtude dos guerreiros é a coragem e a prudência. A terceira e última classe é a dos magistrados, aqueles que não tiveram o tempo sorvido pela busca por bens, como os comerciantes, nem pelo anseio de se tornarem heróis, como os guerreiros, mas que se dedicaram mais aos estudos. Sua função é governar e promover a justiça, tanto pela qualidade das leis criadas como pelo controle exercido sobre as outras classes de modo a manter as pessoas aptas às funções exercidas. A virtude cívica dos magistrados é a sabedoria.

¹⁷ Neste comentário, acredita-se que Platão está fazendo menção a sua cidade natal, Atenas. Segundo a tradição, a inveja era o seu pecado capital.

¹⁸ Sócrates e Platão se distanciam neste ponto. Sócrates valorizava a opinião das pessoas (*doxa*). Por esta razão acreditava na democracia, na importância do ponto de vista de cada um. Platão é mais afeito a aristocracia daqueles que sabem mais, o filósofo. Conforme salientado anteriormente, para Sócrates, a única função política do filósofo era ser moscardo, incomodar e ajudar as pessoas a encontrarem a sua própria verdade, tornando assim a própria cidade mais verdadeira.

O ingresso em cada uma destas classes se daria pela educação. Com efeito, o processo pedagógico tem início antes mesmo do nascimento. Como Platão concebe um modelo social eugênico que não se baseia na divisão em famílias, os que possuísem saúde debilitada não poderiam ter filhos. Conforme admoesta Will Durant (2000, p. 55-56), o sistema idealizado por Platão constitui uma espécie de eleição educacional para determinado cargo, na qual não haveria resquícios ou divisões a partir de castas, influências ou tradição, nem tampouco falta de oportunidade aos que dispõe de poucos recursos financeiros. Todos haverão de receber o mesmo tratamento, não sendo importante a origem e o passado deste recém chegado. Nesta medida, para lapidar os futuros cidadãos da *Callipolis*, não se pode admitir que o sistema educacional os prepare desenvolvendo apenas o seu potencial físico, como ocorria com os guerreiros de Esparta, visando-se também a delicadeza possibilitada pela harmonia necessária à construção musical bem como a visão estratégica alcançada através de jogos.

Todas as crianças, de ambos os sexos e de todas as classes, receberiam a instrução nestes saberes até os dez anos de idade. O sistema é dividido em períodos de preparação. Os que não se destacavam retornariam ao seio familiar para aprenderem o ofício dos pais, relacionados a atividades econômicas e agrícolas. Os demais assumiriam outro período de formação e seriam inseridos nas artes marciais, sendo educados até os vinte anos. Completados vinte anos, far-se-ia nova avaliação. Os destaques passariam a aprender também a administração da cidade; os que não passassem nos testes ficariam como guardiões auxiliares. A próxima seleção ocorreria após trinta anos; os reprovados ficariam em cargos subalternos da administração pública e os aprovados estudariam estratégia militar e principalmente a dialética. Nova avaliação após trinta e cinco anos de idade; os que não lograssem êxito adquiririam cargos superiores na administração e os aprovados passariam para a última fase de formação, destinada ao estudo da ética, da física e da política. Após cinquenta anos de estudo, os melhores se tornariam magistrados (filósofos) para governar a *polis*¹⁹.

¹⁹ No tempo de Platão, os filósofos eram qualificados como inábeis para o mundo político por serem homens de conhecimento em busca de resposta para as grandes questões da humanidade. Por outro lado, segundo Leo Strauss (2013, p. 53-54), também os filósofos de modo geral não se sentiam motivados a pensar a política – democrática e, portanto, eivada de opiniões –, uma vez que sua busca transcendia o senso comum. Pensar a política representaria os

Platão não olvida em lembrar que os que não possuem formação adequada “jamais serão capazes de governar satisfatoriamente a cidade” (PLATÃO, 2012, p. 322). E admoesta ainda que qualquer intercâmbio entre as classes seria “o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar como o de maior dos danos” (PLATÃO, 2012, p. 188). Desta forma, conforme já ressaltado, a justiça platônica em sua vertente política compreende o equilíbrio entre as classes de modo a cada um exercitar a sua função para que atinja a excelência – um guardião deveria buscar ser o melhor de todos. Estando a alma dos homens em equilíbrio, a cidade estaria organizada e os indivíduos seriam livres em seu interior e em sua classe (não seriam escravos de si nem de outros). Portanto, o conceito de justiça “situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma. É na mais íntima natureza desta que deve ter o seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo” (JAEGER, 1995, p. 756). Este é o esteio para que se atinja o bem e se construa uma sociedade livre e justa. Por sua vez, o mal é a desarmonia, desarmonia do homem consigo mesmo, desarmonia entre os homens e desarmonia entre o homem e a natureza. A corrupção, por sua vez, seria combatida pelo senso de dever²⁰.

Resta claro, portanto, que em Platão a liberdade se constitui na hipótese de sua cidade idílica: os indivíduos teriam formação para não

grilhões da caverna, encarcerando-os nas trevas e os privando do verdadeiro conhecimento. Com interesses opostos, filosofia e política se opunham em profunda distância. Platão resolve esta questão ao alocar o seu filósofo no comando da *polis*. Assevera Werner Jaeger que “a vida predominantemente contemplativa que o filósofo se vê obrigado a levar dentro do mundo presente que o cerca não aparece na *República* como seu destino último”. Sob qual perspectiva o filósofo transcenderá do seu estado contemplativo ao mundo “real” da política? Explica Jaeger que “na República ideal, o filósofo deixará o estado de mera contemplação para abraçar um estado de criação. Converter-se-á em “demiurgo” e trocará a única tarefa criadora que nas circunstâncias atuais lhe é dado realizar, a sua própria formação pela formação de caracteres humanos, tanto no campo da vida privada como no do serviço público. Converter-se-á assim no grande pintor que estruturará a imagem da *polis* autêntica à luz do modelo divino que traz dentro de si” (JAEGER, 1995, p. 861).

²⁰ Amartya Sen lembra que Platão, sabiamente, considerou que tal objetivo não seria fácil. A questão envolve as regras existentes e a atitude pessoal em sua observância (SEN, 2000, p. 313).

se tornarem escravos de si e de suas paixões bem como atuariam dentro de um círculo de iguais em formação e talentos, o que proporcionaria ser livre de modo pleno. E por que a democracia não é a forma de governo apropriada para a manutenção da liberdade? Para tanto, é necessário analisar as cinco formas de governo apontadas por Sócrates (Platão) no capítulo VIII da República – nesta ordem: aristocracia, timocracia, oligarquia, democracia e tirania – dispostas numa escala descendente em relação à forma perfeita para o governo da *polis* ideal. Ao passo da exposição, o autor esboça as causas que levam os governos ascendentes a se liquefazerem nos vícios dos descendentes, isto é, quais comportamentos e situações levam a timocracia, por exemplo, a se transformar em oligarquia até a tirania, a pior das formas por proporcionar o menor lastro de liberdade. Dito de outro modo, não há decantação de uma forma com a outra, ao contrário, as deficiências de uma forma de governo só tornam mais agudo o defeito da outra forma de governo, numa tensão que mais se distancia do ideal da *Callipolis*.

1.2.2 As formas de governo da polis idílica e a afirmação da liberdade

A forma de Estado da cidade idílica de Platão claramente se desenvolverá como uma república, na qual todos participam a partir de sua classe, mas que é governada pelos Reis-filósofos. Não se configura como uma monarquia uma vez que não há critérios hereditários de transmissão de poder. Quanto a forma de governo, não há dúvidas de que a aristocracia é o modelo mais adequado para se atingir os propósitos almejados por seu entusiasta. Mas não se trata de qualquer aristocracia, e sim aquela fundada sob o arrimo do conhecimento.

Assim, o governo timocrático é aquele fundado em ambição e honra, comandado por guerreiros e soldados. Esta forma de governo é imperfeita para Platão por lhe faltar dois elementos fundamentais na formação dos guerreiros: a filosofia e a música, a única mistura “defensora da virtude” (PLATÃO, 2012, p. 370). Com efeito, faltarão a sabedoria necessária para as decisões, uma vez que a gnose destinada aos guerreiros é mais baseada na ginástica. Os filhos dos guerreiros no comando da *polis*, seus naturais sucessores, não terão a formação adequada e gerarão descendentes que, paulatinamente, afastar-se-ão das artes mais elevadas. O resultado é que não se verificará a divisão da sociedade proposta por Platão, misturando os indivíduos entre as

classes. Além disso, soldados são “nascidos mais para a guerra do que para a paz”, tornando-se cobiçosos por novas conquistas (PLATÃO, 2012, p. 368). A sociedade então fundada sob o pacto da honra e da espada se degenera na busca por riqueza.

A próxima forma de governo analisada é a oligarquia, cuja faceta social fundamental é a divisão entre ricos e pobres. Alicerçada sobre a riqueza, seu fator distintivo, a honra outrora buscada pela timocracia se perde, restando apenas a avareza. É certo que surgirão malfetores dentre os mais pobres, que estão nesta condição devido à “ignorância, à educação defeituosa e à forma da constituição do Estado” (PLATÃO, 2012, p. 376). Assim, os inimigos dos avaros não são conquistadores de outras partes do mundo, mas os pobres que circundam os muros de seus domínios. Para sua defesa, os mais ricos constituem guardas e pequenos exércitos. Diante deste quadro, Platão vislumbra a existência de dois Estados, o dos ricos e o dos pobres, que conspirarão constantemente um contra o outro. Nesta seara, o filósofo destaca o pior dos males surgido entre as formas de governo, e que se origina com a oligarquia: a corrosão da cidadania, isto é, quando o lucro se coloca acima da política e possibilita ao estrangeiro fazer parte do Estado sem nenhum lastro político, apenas para comprar e vender propriedades aos mais abastados. É a fórmula da “cobiça da riqueza e negligência do resto” (PLATÃO, 2012, p. 393). De fato, este é o sepultamento da noção cívica grega de participação ativa no cotidiano político da *polis*.

A transição da oligarquia para a democracia ocorre quando os pobres obtêm vitória sobre os ricos e tomam o governo do Estado. Amparado por tais convicções, Platão não poderia deixar de ter uma visão pessimista quanto a próxima forma de governo. Mas a razão para este julgamento do autor é lógica diante do contexto global de sua obra, ainda que sua visão acerca da democracia, em um primeiro momento, soe como eivada de estereótipos. A *polis* perfeita na visão platônica se apóia sobre a divisão de classes promovidas e controladas pelo aparato educacional do Estado. Sua visão de liberdade, neste caso, é adstrita a este *locus* a qual pertence cada cidadão. Por outro lado, o indivíduo é livre quando não se sujeita aos grilhões de suas próprias paixões. Contudo, para Platão, na democracia a liberdade impera de tal modo que não se é capaz de construir nada de substancial para a sociedade, concepção que se aproxima em demasia da anarquia social, política e jurídica. Consoante Nicola Abbagnano (2007, p. 608), a liberdade aqui é entendida por Platão como ausência de medida e ainda recusa de normas.

Segundo o autor:

O resultado de todos estes males acumulados, bem compreendes como dá em tornar a alma dos cidadãos tão melindrosa que, se alguém lhes impõe um mínimo de submissão, se agastam e não o suportam; acabam por não se importar nada com leis escritas ou não escritas, como sabes, a fim de que de modo algum tenham quem seja senhor deles. (PLATÃO, 2012, p. 395)

Com efeito, na regra já esboçada anteriormente, homens despreparados não formariam a *polis* adequada²¹. A proximidade que Platão estabelece entre liberdade e anarquia é sem precedentes em virtude de sua leitura da Atenas que condenara o seu mestre Sócrates à morte. Assim, este é o quadro humano na passagem da oligarquia para a democracia, na qual os sujeitos não possuem aptidão para as artes mais elevadas – filosofia, física, música, ginástica – o que culminaria em uma organização política semelhante. “Nunca uma pessoa poderia se tornar um homem de bem, se logo, desde a infância, não brincasse no meio de coisas belas e não se dedicasse a todas as atividades dessa qualidade” dirá Platão fazendo menção ao cuidado com a educação desde a infância (PLATÃO, 2012, p. 385). Os valores propagados pela democracia serão a insolência como boa educação, a anarquia como liberdade, a prodigalidade como generosidade e a desfaçatez como coragem (PLATÃO, 2012, p. 390).

Neste panorama, como não há regras fundadas nas leis, na autoridade ou na tradição, mas se impera a liquidez indelével da excessiva liberdade individual sem lastro na sabedoria ou na virtude, tem-se como resultado a aproximação da democracia com a tirania. A

²¹ A este respeito, Werner Jaeger lembra que “a teoria platônica das formas de Estado não é primordialmente uma teoria constitucional; tal como a sua teoria do Estado perfeito, é sobretudo uma teoria do Homem. Com base no paralelismo entre o Estado e o Homem, o qual transparece ao longo de toda a obra, e de acordo com as formas estatais da timocracia, da oligarquia, da democracia e da tirania, Platão distingue um tipo de homem timocrático, oligárquico, democrático e tirânico; e entre esses tipos de Homem, tal como entre as diversas formas de Estado estabelece diferentes graus de valor, até chegar ao tirano, último grau da escala e reverso do homem justo” (JAEGER, 1995, p. 928-929).

visão platônica desta democracia decadente de Atenas está na fronteira com a tirania, no sentido de que há poderes ilimitados. Tolerância em demasia e falta de limites conduzem a democracia em tirania. Para Platão, cuja apoteose sempre se direciona para o equilíbrio e a contenção, a causa de vários males é explicada pela ausência de limites. A democracia é o píncaro da liberdade anárquica e a tirania é a sua anulação²². Platão enuncia a fórmula de que o excesso costuma ser correspondido por uma mudança radical em seu sentido oposto. Em outras palavras, a oposição da total liberdade é a servidão plasmada na tirania draconiana, o máximo e o mínimo sendo apresentados como faces opostas de uma mesma moeda. O processo de transição entre liberdade e sua privação tirânica ocorreria pela divisão da sociedade democrática em políticos, ricos e pobres (as duas últimas classes são legado da oligarquia). Valendo-se de uma espécie de populismo, o tirano formaria o corpo de seus seguidores – por meio do perdão de dívidas e distribuição de terras de grupos opositores já eliminado – e eliminaria seus adversários com apoio irrestrito de setores volumosos da sociedade. Ou seja, o engodo o alçaria ao governo. A liberdade seria progressivamente subtraída dos cidadãos para a manutenção do estrito controle do poder e do governo.

1.3 Aristóteles

²²Segundo Platão, “a liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado” (PLATÃO, 2012, p. 396). Jaeger (1995, p. 947-949) comenta que a liberdade democrática para Platão consiste sobretudo em se sentir livre de todo tipo de deveres, e não em se submeter por si próprio a certas normas interiores. Cada um organiza a sua vida como melhor lhe apraz [...]. A democracia surge aos olhos de Platão como um Estado em que pululam os homens de todos os tipos, como um armazém de todos os tipos de constituições, onde cada um toma o que está mais de acordo com os seus gostos particulares. Quem não quiser participar no Estado em nada, pode seguir este caminho, exatamente como poderia seguir o outro. Quem não quiser intervir na guerra, pode continuar a viver em paz, enquanto outros guerreiam. Aquele que se vir destituído do seu cargo pela lei ou por uma decisão judicial, continua apesar disso a governar, sem que ninguém lhe impeça. O espírito de tolerância impera aqui sobre a justiça.

Aristóteles nasce em 384 a.C. em Estagira, na Macedônia. Era um meteco, ou seja, um estrangeiro estabelecido em Atenas, e como tal não possuía a cidadania ateniense, de modo a não dispor de direitos políticos. Estudou na Academia fundada por Platão até a morte de seu mestre, em 347 a.C. Apoiando-se sobre os ombros de Platão, Aristóteles o supera em grau e proporção para se tornar um digno titã do conhecimento, grande polímata do mundo antigo. Foi o maior dos pensadores do período da antiguidade. A gama de temas pesquisados e a magnitude de seu trabalho o fez alcançar um “conhecimento enciclopédico”, abrangendo lógica, metafísica, ética, política, história natural, psicologia, fisiologia, poesia, retórica, química, astronomia, mecânica e matemática (BÖCKENFÖRDE, 2012, p. 131).

O pensamento de Aristóteles guarda algumas semelhanças superficiais ao de Platão, sobretudo no que tange a propósitos fundamentais. Aristóteles também cultivava a *polis* como o *locus* para a plenitude da vida humana. A *eudaimonia* aristotélica se bifurca na vida íntegra na cidade bem como agir em conformidade com o conhecimento obtido por meio da filosofia. Mas ao contrário de Platão, possuía profunda inclinação pela indução, observação e experimentação, métodos científicos de trabalho que perpassam quase todas as temáticas que foram seu objeto de estudo²³. Na seara política, não seria diferente. Aristóteles não visa conceber uma *polis* idílica nos moldes da *Callipolis* descrita na *politeia* platônica, mas perfaz uma análise que envolve a realidade político-institucional de diversos povos de sua época, retirando daí suas conclusões após fecundo processo de comparação e deliberação.

A análise acerca da liberdade readquire a ambivalência já observada em Sócrates ao guardar dois conceitos distintos: um deles relacionado à interioridade volitiva e outro voltado para a *polis* e seu cotidiano político.

²³Böckenförde (2012, p. 133) dissecou o método de Aristóteles em uma tríade: após verificar a ocorrência de um fato digno de aprofundamento, é preciso primeiro levantar os fenômenos, o que significa reunir e examinar todas as opiniões correntes para em seguida, segundo ponto, trabalhar as dificuldades, resolvendo as contradições e deixando de lado os pontos que não passíveis de uma estrutura interna de coerência lógica. Por fim, esclarecer o conteúdo e a verdade das concepções mais importantes que se aproximam da verdade.

1.3.1 Liberdade e interioridade: contingência e incontingência

A categoria da livre vontade, consoante exposto anteriormente, era desconhecida para os gregos. A noção de liberdade adquiria duas conotações, a saber: uma política, cujo escopo era demonstrar se o sujeito era livre ou escravo, e uma segunda categoria que dizia respeito ao estado físico factual, isto é, relacionava-se com o indivíduo e sua capacidade física em abstrair conhecimento. A liberdade, portanto, era um fato cotidiano e não necessariamente uma questão a ser levantada pelos filósofos, como a justiça ou a virtude. Todavia, em *Metafísica*, Aristóteles trabalha esta segunda categoria de liberdade na idéia de que tudo pode ser ou não ser (princípio da não contradição), tudo acontece ou não acontece. Mas aquilo que acontece e poderia não ter acontecido atingiu este estado por acidente ou por contingência. Ou seja, a contingência ou o acidente criam uma terceira via para algo que deveria ter acontecido ou não. Trata-se do limiar da noção volitiva, isto é, por qual razão se agiu de um modo e não de outro? Na fronteira entre o querer e o não querer, poucas coisas são tão contingentes como a vontade humana, que é livre, sob pena de se atirar os seres humanos em processos determinísticos. Segundo David Ross, a indagação do pensador grego acerca da contingência repousa em sua investigação sobre o desejo e o intelecto: o homem contingente é o que conhece a volúpia de suas paixões e resiste aos seus apelos, contenda que o incontingente não trava, mas se entrega mesmo tendo ciência de que não deveria fazê-lo (ROSS, 1987, p. 227).

Com efeito, “o homem incontingente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem contingente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional”. (ARISTÓTELES, 1984, p. 157-158). Aristóteles lembra que Sócrates, seguindo a linha de pensamento grega, não acreditava na existência da incontingência, do quero e não posso. Não seria concebível a um homem de retidão trilhar o caminho dos desejos, pois isto seria apenas possível aos ignorantes que efetivamente escolheriam tal caminho. Para Aristóteles, aquele que possui o conhecimento que não deveria agir em um sentido, que sabe que sua atitude não é razoável, e ainda assim o faz, age deste modo por possuir apenas um “conhecimento perceptual” e não um “conhecimento propriamente dito” (ARISTÓTELES, 1984, p. 161). Em outras palavras, não agiria por vontade, mas por não dispor do conhecimento necessário de que não deveria agir. David Ross conclui que o que falta à teoria

aristotélica é o reconhecimento do fato de a incontingência se dever a uma fraqueza da vontade e não a uma falha de conhecimento (ROSS, 1987, p. 229)²⁴.

A explicação para que a vontade não tenha obtido relevo na filosofia clássica, segundo Hannah Arendt (1995, p. 199), se deve à maneira como os gregos compreendiam e mediam o tempo. O tempo era cíclico, isto é, não existia categoria de início e fim ou de passado e futuro, mas apenas o constante movimento dos corpos celestiais e a natureza cíclica da vida. O todo celestial é eterno; os seres morrem após um longo ir e vir. É apenas na tradição judaico-cristão que se estabelece a noção de tempo linear, de um movimento retilíneo que rumo para o futuro e cujos acontecimentos são inéditos, apesar de guardar alguns reflexos do passado. Assim, Arendt deduz que a vontade ou o querer, sendo órgão espiritual cujo vetor aponta para o futuro, não representaria um problema a ser enfrentado na Grécia clássica.

1.3.2 Necessidade, liberação e liberdade na polis

No que tange ao âmbito político, *locus* para a compreensão da liberdade no período do helenismo clássico, torna-se necessário seguir o itinerário aristotélico para se apreender a diferença entre liberação e liberdade, enunciando a formação das comunidades humanas e analisando a *polis* e suas formas de governo. Aristóteles nasceu em um momento mais estável da democracia ateniense se comparado aos idos em que Platão escreve a República, sobretudo pela limitação do catálogo de competências conferida à assembléia popular. Ao contrário de seu mestre, não nutriu profunda aversão a esta forma de governo ao longo

²⁴ Tércio Sampaio Ferraz Junior lembra, contudo, que a noção de liberdade do indivíduo, na esfera da interioridade, não era uma categoria grega. A liberdade estava na *polis*. Segundo o autor, “o sentido desta (liberdade) continua localizado na possibilidade de o homem conduzir-se por suas virtudes ao bem que lhe é próprio. Não há, ainda, a hipótese de o homem, por ser livre, ser imputável e responsável. A liberdade tem a ver, ainda, com a conduta humana na *polis* e não com a voluntariedade ou involuntariedade dos atos. Para que esta última hipótese ocorresse, seria necessária uma decidida subjetivação do tema, isto é, a proposição da liberdade como uma questão do sujeito em sua própria interioridade. A filosofia grega não chegou a essa formulação (JUNIOR, 2002, p. 82).

de sua obra. Em *Política*, o Estagirita não procurou as minúcias das formas governos que considerava adequadas e sua recíproca, embora tenha passado por tais análises, mas procurou a essência por detrás do questionamento sobre o governo ideal. A filosofia política de Aristóteles também parte da idéia do Estado ideal. A noção fundamental que subjaz a obra *Política* se relaciona ao problema da formação do Estado/Cidade. Em seu afã teleológico, o primeiro questionamento que perpassa se relaciona com a natureza do Estado. Natureza, neste caso, não significa origem, mas finalidade, destinação.

As cidades tem como pressuposto fundamental e surgem a partir de famílias. Este é o seu pressuposto fundamental. A formação comunitária mais básica decorrente da união de famílias é a aldeia, com um governo monárquico. Quando várias aldeias se unem, configura-se a cidade ou Estado. De início a cidade se constituiu para a garantia das necessidades vitais dos indivíduos. Para Aristóteles, a finalidade da *polis* é garantir a vida boa (*eudaimonia*), a vida feliz possibilitada apenas pela vida cidadã na convivência dos demais em igual status. O que diferencia os homens de animais como abelhas e formigas, que também têm a capacidade de se associarem, é o dom da palavra, da fala (ARISTÓTELES, 2000, p. 146). As razões que justificam os homens terem se associado são o instinto de reprodução e busca por auto-preservação concebida na relação senhor e escravo (que não detém nada para sua segurança). Neste sentido, as duas formações básicas são a casa, composta de homem, mulher e escravos, cujo objetivo é a satisfação das necessidades e carências cotidianas; e a aldeia, a associação de várias famílias. A aldeia ainda é uma formação política deficiente pois seu escopo é a satisfação de instintos animais. O objetivo da *polis*, resultado da união de várias aldeias, ultrapassa a satisfação das necessidades e visa à boa vida²⁵.

Aristóteles diferencia a natureza das coisas gerais, como a de um instrumento musical cujo propósito é criar algum tipo de som, e a

²⁵ Amartya Sen comenta que este ideal da vida boa pode ser um bom indicativo do germen fundamental da economia. Segundo ele: “a origem da economia foi significativamente motivada pela necessidade de estudar a avaliação das oportunidades que as pessoas têm para levar uma vida boa e as influências causais sobre essas oportunidades. Além do emprego clássico dessa idéia de Aristóteles, noções semelhantes foram muito usadas nos primeiros textos sobre contas nacionais e prosperidade econômica, cujo pioneiro foi William Petty no século XVII”. (SEN, 2000, p. 40)

dos seres vivos, cuja finalidade é imanente à própria vida. Assim, o fim da planta é crescer para se tornar forte, o fim dos animais são as sensações e apetites – por possuem sistema nervoso central – e o fim do homem e das comunidades humanas é utilizar a razão e agir moralmente na presença de outros, no convívio do ambiente da *polis*. Portanto, a natureza humana é afeita a vida comunitária como uma inclinação natural. Esta é a emblemática tese aristotélica do *zoon politikon*, o homem é um animal político, isto é, sua dignidade se completa quando está na presença de outros. Todo aquele que for incapaz de viver na presença de outros “será uma besta ou um Deus” (ARISTÓTELES, 2000, p. 145-147 e 222). Amartya Sen desenvolve todas as suas teses fundadas neste ideal aristotélico. Quando proclama que o desenvolvimento será alcançado quando observadas as liberdades políticas, por exemplo, está em consonância com Aristóteles no que tange a valia do social.

Böckenförde (2012, p. 131 e 154) esclarece que a noção de *polis*, palco para a existência da liberdade, é diametralmente oposto se comparados os pensamentos de Platão e Aristóteles: o primeiro tem a cidade como condição primeira para a vida comum que evoluirá a partir do controle da estrita divisão do trabalho e formação de classes, enquanto Aristóteles vê na *polis* um constante processo de evolução, da família até o Estado, nela se ultimando as faculdades e capacidades humanas rumo ao bem viver que só é possível na convivência com os demais. Tal noção constitutiva do espaço público permite ao autor inferir que o essencial para a cidade de Platão é a unidade, à medida que Aristóteles concebe a pluralidade, pessoas distintas oriundas de famílias distintas convivendo para atingir a melhor vida possível, que é o *telos* (finalidade) da *polis*²⁶. Deste modo, Os homens vivem em sociedade porque querem viver, mas fundaram a *polis* e realizam a política porque

²⁶ Aristóteles se mostra crítico em demasia à proposta da *Callipolis* de Platão, fundada na severa estrutura hierárquica unitária baseada nas classes estamentais. Segundo o Estagirita, “o Estado que se tornar progressivamente uma unidade deixará de ser Estado. A pluralidade, neste caso, é natural; e quanto mais o Estado se afastar da pluralidade, em direção à unidade, menos Estado será e mais próximo estará de uma família”, cujo regime de governo é despótico, como será tratado a seguir (ARISTÓTELES, 2000, p. 170). Neste compasso, nas palavras de François Châtelet *et al.*, “o erro de Platão é querer reduzir seres diferentes à igualdade aritmética e aplicar autoritariamente uma proporcionalidade geométrica à ordem social” (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2009, p. 20).

querem viver bem. É no ambiente civil que se ultima a vida comunitária, porque somente nela as faculdades e capacidades próprias das pessoas (como língua, inteligência racional, percepção do bem e do mal, do justo e do injusto) alcançam completo desenvolvimento no sentido de uma vida boa e auto-suficiente. A liberdade conquistada no ambiente da *polis* é, portanto, parte da dignidade humana.

A arquitetura desta cidade aristotélica se divide entre homens livres e não-livres. A partir desta assertiva, abrem-se aqui dois mundos diametralmente distintos: o da casa e o da *polis*. Aristóteles reconhece que o poder existente na dicotomia destes dois *locus* da vida, o ambiente doméstico da casa e o espaço público da *polis*, são distintos pela natureza dos indivíduos envolvidos, servos e homens livres: o poder familiar é monárquico, centrado na figura do chefe de família, enquanto a relação no espaço público se dá entre homens livres e iguais. Em suas palavras: “o governo doméstico é uma espécie de monarquia: toda casa se governa por uma só pessoa; o governo civil, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais” (ARISTÓTELES, 2000, p. 17 e 153).

A superação da vida privada era necessária para a obtenção do *status* de cidadania. Em outras palavras, o elemento fundamental para a existência da liberdade era a inviolabilidade da casa grega, pois sem ela os chefes de família não obteriam a liberação de sua jornada laboral diária para a vida na *polis*. Nas palavras de Aristóteles, “é consenso que num Estado bem-organizado os cidadãos devem liberar-se de todas as tarefas inferiores” (ARISTÓTELES, 2000, p. 194). Will Durant (2000, p. 96-97) reconhece o profundo desprezo que os gregos nutriam dos trabalhos manuais, repetitivos, que hipoteticamente destruiriam a inteligência e não permitiriam aos cidadãos dispor do tempo indispensável para se ocupar da política. Ao possuir o controle sobre o lar que lhe guarnecesse de bens, eles poderiam se desonerar do trabalho e ter o lazer para assumir, além da esfera privada de suas vidas, o *bios politikos* (ARENDDT, 2010a, p. 28). Somente desta maneira seriam verdadeiramente livres²⁷.

²⁷ Segundo Hannah Arendt, “a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-Estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não dominação, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na

O grupo de cidadãos livres eram os homens, senhores de uma casa com mulheres, idosos e escravos, que trabalhavam e possibilitavam a sua liberação para as atividades da *polis*. Contudo, a conquista da liberdade não era conseqüência da mera liberação. Nas reflexões da filósofa Hannah Arendt, os fatores que possibilitavam a liberdade eram a companhia de outros homens em igual condição – senhores liberados da necessidade de prover para a sua subsistência – e um espaço político para a qual pudessem se reunir. Neste contexto, comenta a autora, ser livre significava “ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existia governar nem ser governado” (ARENDR, 2010a, p. 39). Isto significa que no espaço político todos os cidadãos dispunham de igualdade (*homoioi*), não havendo relações fundadas em situações de mando e obediência. Desta forma, observa-se a existência de panoramas opostos: o da casa, *lócus* em que predominava o despotismo por vezes draconiano do chefe de família, e a *polis*, espaço composto por iguais e destituído de modelos hierárquicos, com exceção apenas para os momentos de guerras em que um líder militar era essencial.

Dentre as duas concepções expostas, para Hannah Arendt, a verdadeira noção de liberdade era a política. Segundo a filósofa, “o que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política”, isto é, livres eram os cidadãos que participavam da *polis* (ARENDR, 2010a, p. 37). Já a força e a violência eram os traços marcantes da esfera privada, por serem os únicos meios de se vencer a necessidade imposta pelos fatores biológicos – e esta vitória se dava ao governar escravos – para, desta maneira, tornar-se livre²⁸. Consoante se denota, a centelha política na Grécia clássica era oposta a noção moderna e contemporânea. Para os gregos, a possibilidade de participação nas discussões políticas compunha o quadro legitimador para a aquisição da liberdade, benesse incomensurável para aquela sociedade, um contexto oposto a partir da ascensão do Estado moderno liberal na qual a atividade política se torna um percalço para a busca dos

ausência completa da noção de domínio. A *polis* seria uma isonomia, não uma democracia” (ARENDR, 2011b, p. 58).

²⁸ Imperioso ressaltar que a filósofa Hannah Arendt em momento algum faz defesa ao uso da violência. Em sua obra *Sobre a Violência*, a autora conceitua a violência como algo instrumental, um meio, que não gera nada, ao contrário, possui a capacidade de destruir o poder.

interesses financeiros pessoais, sendo necessário profissionalizar tal atividade, isto é, atribuir a um terceiro representante.

O critério de cidadania para Aristóteles deveria ser distinto do que se tem na modernidade, baseada em fatores territoriais ou sanguíneos. Cidadãos seriam apenas os nascidos de pais nesta condição – um escravo jamais geraria um filho com cidadania²⁹, e somente eles opinariam nas questões atinentes ao Estado – em suas palavras, “o melhor Estado não fará do trabalhador um cidadão”. Para o autor, nem todos deveriam opinar nas questões atinentes ao Estado – “o melhor Estado não fará do trabalhador um cidadão” (ARISTÓTELES, 2000, p. 220). Esta é questão de relevo para a análise aristotélica uma vez que a composição do corpo dos cidadãos é elemento fundamental para a caracterização da forma de um Estado – a democracia é o regime em que a maioria é soberana; no caso da oligarquia, haveria apenas uma minoria em tal condição, ou ainda a monarquia que legitima apenas um para o exercício da política.

Além do critério da cidadania, a finalidade do Estado é o segundo fator preponderante, pois determina o exercício do governo—o objetivo é o bem comum ou o bem próprio? Neste sentido, Aristóteles estabelece que a aristocracia, a monarquia e a *politia* são formas que visam a coletividade dos cidadãos, enquanto a oligarquia, a democracia e a tirania tendem a buscar objetivos próprios, sendo, portanto, formas degeneradas de constituição – a oligarquia favorece aos ricos, a democracia aos pobres e a tirania ao tirano. A questão que subjaz o esquema aristotélico é a de governos que visam o bem-estar comum. O autor não se limita a considerar uma forma ideal, tanto que afirma:

²⁹ Esta diferença é expressa por David Ross nos seguintes termos: “a concepção aristotélica de cidadão difere grandemente da concepção moderna, pois tem em vista, não um governo representativo, mas sim um governo direto. O seu cidadão não tem somente a sua palavra a dizer a respeito da escolha dos seus legisladores. De fato, cada cidadão deve realmente governar na sua vez, e não meramente no sentido de ser um membro do executivo, mas no sentido, bem mais importante para Aristóteles, de ajudar na elaboração das leis do seu estado, isto porque ao executivo apenas compete a função, comparativamente mais pequena, de completar as leis quando estão são inadequadas devido a sua generalidade. É com base nesta concepção elevada dos deveres do cidadão que Aristóteles restringe estritamente o corpo dos cidadãos. O camponês ou o lavrador, que podem ser pensados como capazes de escolher os seus representantes, são naturalmente julgados incapazes de governar realmente” (ROSS, 1987, p. 253)

“sempre que ou o Um, ou a Minoria, ou Todos governam, tendo em vista o bem-estar comum, essas constituições são justas; mas se procuram apenas o benefício de uma das partes, seja ela o Um, a Minoria ou Todos, estabelece-se um desvio” (ARISTÓTELES, 2000, p. 223-224). Não há forma ideal de governo. Aristóteles não olvida que todas elas possuem parcelas positivas e negativas e que em dado momento podem se desviar do rumo delineado. Em razão disto, a melhor é aquela que possa ser implementada, senão por todos, pela grande maioria dos cidadãos, de modo a favorecer ao bem comum de todos e permitir que a *polis* atinja seu objetivo. E isto somente será possível pela forma mista, o meio termo entre a aristocracia e a democracia.

O panorama político ideal seria a centralização no homem mais virtuoso, isto é, aquele que viva para a *polis* e propicie o melhor para todos os cidadãos. Contudo, Aristóteles considera a monarquia inadequada por não conseguir unir força e virtude. A aristocracia é a melhor forma de governo, mas seu desarranjo ocorre pela facilidade com que vende cargos políticos por não possuir base econômica permanente. Por outro lado, a democracia é inferior a aristocracia por se pautar em uma noção falsa de igualdade plena. A virtude democrática está na decisão tomada por um grande número de pessoas, pois a maioria que toma uma decisão coletivamente é melhor que a minoria virtuosa. Desta forma, o governo constitucional, longe de ser o ideal, é aquele capaz de oferecer o melhor modo de vida aos cidadãos, garantindo o respeito a lei que salvaguarda a liberdade política.

CAPÍTULO 2

LIBERDADE E INTERIORIDADE: DA GRÉCIA AO MEDIEVO

2.1 A liberdade no período romano e na filosofia de Cícero

A história de Roma passou por diversos momentos distintos, de República a Império. Em sua máxima extensão, foi durante séculos o maior território da história, sendo superado apenas pelas conquistas britânicas (do século XVI ao XIX). Acerca da história romana, Martin Van Creveld (2004, p. 51-53) comenta que a maioria dos impérios da Antiguidade teve seu surgimento quando um chefe de uma tribo paulatinamente conquistava outras tribos contíguas, aumentando o seu poderio e a extensão geográfica de seus domínios. Isto pode ser observado no caso dos incas, astecas, assírios, babilônico, persa, árabe, mongol e otomano, sendo desconhecida a origem do império egípcio e do império chinês. Roma, no entanto, teve seu apogeu de um modo diferente: assim como a Grécia, surge de uma Cidade-Estado. O primeiro problema político de Roma está intimamente ligado a este fato: sendo uma cidade, seu ordenamento era constituído para organizar a vida nesta dimensão de convivência humana. À medida que as conquistas se avolumam e a extensão geográfica cresce, descentralizando a municipalidade em províncias, a limitação das leis de organização se tornou mais clara.

Quando Roma se torna império, destaca-se a figura do Imperador como poder de Estado centralizado e figura legitimada por Deus para o governo. Creveld comenta que “todos os imperadores eram governantes absolutistas que combinavam as funções legislativa, executiva e jurídica em suas próprias pessoas”, lembrando dois ditados latinos relacionados a este fato: *salus principis lex est* e *princeps legibus solutus est*, que dizem respectivamente que a lei é o que é bom para o imperador e o imperador está acima da própria lei (CREVELD, 2004, p. 55). A autoridade soberana do imperador representava a própria potência do seu governo e era necessária como uma forma de controle social. Muitos séculos depois, Hobbes identificaria que o medo é o elemento que configura a obediência, seja à religião ou ao governo imperial, e, portanto, a constituição do Estado forte deveria ser representada pelo Leviatã, de sorte que causasse pavor à sua potência. Os imperadores romanos, portanto, tinham domínio amplo sobre seus súditos.

Entretanto, apesar desta centralidade na figura do imperador, a história romana é marcada pela evolução de um sistema jurídico importante, que exerceu muita influência nos países ocidentais. BÖCKENFÖRDE (2002, p. 189) comenta ser muito difícil tirar conclusões definitivas sobre a origem e a estruturação deste direito. No entanto, o sistema jurídico romano se diferenciava plenamente do grego. O aspecto central do direito grego no sentido da organização social eram os *nomoi*, ligados diretamente aos deuses mitológicos. Roma criou um sistema fundado no *ius* e *lex* que, paulatinamente, tornou-se profano. Além disto, o *modus* resolutivo de conflitos – *iusdictio* – foi sendo consolidado.

Böckenförde explica que *ius* não designava o direito posto, isto é, normas de conduta que estabeleçam proibições e observações para o bom andamento das políticas de Estado, e sim as intervenções na esfera privada e os atos determinados por sentença. A despeito de ser classificado como profano, pois não surgira da fé, a relação com a religião era direta, pois a ruptura da paz pelo crime era uma perturbação à *pax Deum*. Igualmente, a *lex* representava um ato de autoridade: não era um ordenamento abstrato dotado de universalidade, mas visava à resolução de problemas concretos ainda que pudesse conter em seu bojo determinações aplicáveis à todos os cidadãos. Com efeito, também poderia ser uma determinação privada, como no caso dos contratos – *lex contractus*. O aperfeiçoamento do direito e o ajuste dos costumes às normas do Estado eram realizadas pelos pretores.

Outra diferença importante entre Roma e a Grécia era que o Estado romano foi gestado na concepção grega, mas, para os gregos, a *polis* era mais importante que os homens. A identidade dos gregos só fazia sentido em função da cidade. Os romanos invertem esta concepção, conferindo maior importância ao *civis* – cidadão – sobre a *civitas*. A *civitas* é a soma de *civis* (ou seja, o termo *civitas* é um derivativo de *civis*). Assim, verifica-se que Roma não era apenas a cidade, era também o seu povo. Por isto, a extensão do Estado coincide com qualquer lugar em que houvesse cidadãos romanos. A importância maior conferida ao cidadão se deve à sua união antes mesmo da Constituição da *civitas*, da cidade fisicamente constituída. A construção desta cidade foi lutada e conquistada por Rômulo e Remo.

Estas considerações são essenciais para que se compreenda o período em que Cícero viveu (século V a.C.). Roma neste período já estava em decadência dado o seu gigantismo, pois é sabido que quão

maior o território de um Estado igualmente maior é o desafio de lhe administrar. Neste sentido, a política para Cícero (1995, p. 23) é “essa coisa pública da qual tiramos o nome de um regime político”. A política tem a função de vincular o cidadão ao passado, mais especificamente a fundação de Roma (753 a.C). Isto se dá através do conceito de autoridade, que era uma função exercida pelos senadores romanos: O Senado era o órgão representante da fundação de Roma por Rômulo.

Uma figura importante neste arranjo era a do político. As características ideais imaginadas por Cícero para um político eram a sagacidade, a persuasão, a prudência e o acordo consigo mesmo de não confundir os interesses do povo com as suas aspirações privadas. Sua figura era muito importante, pois representava o elo entre o cidadão e o passado. Por esta razão, os homens com cargos políticos deveriam ser os primeiros a respeitar o cargo para o qual foram designados e exercer o seu trabalho como reflexo daquelas características. O ato de governar, por sua vez, é a preservação do ato inicial em memória daqueles que escaparam da guerra e reverência diante da fundação. Em outras palavras, governar é perpetuar o que foi construído pelos antepassados. Para Cícero (1995, 28-35), a idéia de povo só era possível quando verificada a preservação do interesse comum, que é finalidade do Estado. Novamente o autor exalta a figura do político: é ele que, por meio de suas características, une todas as pessoas como um povo graças a sua autoridade (reflexo da fundação). A finalidade natureza do povo, por sua vez, era estar em união. Tanto para os gregos como para os romanos o fim do Estado era o bem comum, mas seus pontos de partida eram diferentes: enquanto para os gregos a *polis* era vista como a evolução da família, para os romanos a manutenção do bem público era uma exaltação à fundação.

O conceito de liberdade em Cícero, diferentemente dos estoicos, ainda está inscrito no contexto político, um legado helênico em meio a tradição romana. Para o autor, a liberdade só se realiza verdadeiramente onde “o povo exerce a soberania” (CÍCERO, 1995, p. 26). A filosofia de Cícero é centrada na questão da república como a melhor forma possível de governo.

Em suas palavras:

Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições por mim expostas; toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública,. - e por isso entendo toda

coisa do povo, - necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apóie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado. Pois bem: esse governo pode atribuir-se a um só homem ou a alguns cidadãos escolhidos pelo povo inteiro. Quando a autoridade está em mãos de um só, chamamos a esse homem rei e ao poder monarquia; uma vez confiada a supremacia a alguns cidadãos escolhidos, a constituição se torna aristocrática; enfim, a soberania popular, conforme a expressão consagrada, é aquela em que todas as coisas residem no povo, e, se o laço que, primitivamente, fez que os homens se agrupassem em sociedade pelo bem público, permanece em todo o seu vigor, cada uma dessas formas de governo, sem ser perfeita nem a melhor possível, aparecerá menos suportável e fará sua eleição incerta entre as outras; de fato, um rei justo e sábio, um número eleito de cidadãos distintos, o próprio povo, embora tal suposição seja menos favorável, pode, se a injustiça e as paixões não o estorvam, formar um governo em condições de estabilidade (CÍCERO, 1995, p. 27).

A concepção de república em Cícero se aproxima do conceito de Estado de Direito, uma vez que sua definição é um corpo de cidadãos sob o império do direito. Por sua vez, o autor contrapõe a valia do governo dos filósofos se comparado ao império da lei. Ele aduz ser preferível o direito público e os costumes aos desígnios dos doutores para a elaboração das leis e condução da política.

A despeito de suas considerações, a concepção pública de liberdade encontrada na obra de Cícero é uma exceção ao meio a linha de pensamento que se consolidou na época. Por influência do estoicismo e, especialmente, com o declínio do Império Romano do Ocidente, a vida política no mundo ocidental ficou esmaecida e a concepção de liberdade encontrou vazão na interioridade humana.

2.2 O Estoicismo e a derrocada da *polis*

Os pensadores do estoicismo constituem uma tendência dentro da história da filosofia surgida na Grécia trezentos anos a.C., cerca de vinte anos após a morte de Aristóteles. Historicamente, o estoicismo surge após o declínio da *polis* grega ante o domínio do Império Macedônico sobre a Grécia, império este sucedido posteriormente por Roma. Durante o império de Alexandre Magno, a Grécia experimentou profunda aproximação com a cultura oriental, que influenciara em demasia o pensamento da época. Com a morte de Alexandre, em 323 a.C., o império é dividido em quatro reinos menores comandados por generais macedônicos que fundaram dinastias militares para manter seu poderio sobre a região. Tais reinos eram organizados como unidade administrativa e econômica, organização com características e modo de vida opostos ao da *polis* autônoma e auto-determinada de seus tempos áureos, fato que eclodiu em seu decisivo fim. Como escola filosófica, o estoicismo manteve sua influência por quatrocentos anos e é constituído de autores gregos e romanos em sua maioria. São consideradas três gerações de pensamento no estoicismo. A primeira geração é a antiga, fundadora, composta por Zenão, Antígono, Cleanto e Crisipo. A geração média é representada por Antipater, Panécio de Rodes, Poseidonios e Cícero. O último grupo de pensadores estoicos, a nova geração, é composta por Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio, todos eles romanos.

Este é o panorama político fundamental em que o estoicismo floresceu, a era imperial, sendo determinante para a alteração do paradigma da filosofia, não mais voltada para o mundo da cidade grega e sim para o novo mundo – a *cosmópolis* – que surgira para os pensadores gregos herdeiros da era clássica, um universo repleto de novos questionamentos e sentidos devido ao intercâmbio geográfico e cultural. A compreensão deste novo cenário é elementar para que se deduza a significativa alteração conferida no que toca a liberdade, que é retirada do mundo da *polis* e passa a ser encontrada somente na interioridade humana. Segundo Böckenförde (2012, p. 170) a filosofia deixa de se ocupar do ambiente da *polis* e se apropria de um conteúdo de orientação e auto-afirmação humana, tornando-se *medicina mentis*³⁰.

³⁰ A este respeito, Roberto Radice (2008, VI) comenta que “Il saggio stoico doveva esprimere le virtù di cui era dotato non solo in vita astratta, ma praticamente nella vita quotidiana con una condotta coerente, e addirittura visivamente, come se la forza interiore riuscisse a trasformare l’aspetto fisico,

Suas bases científicas são a lógica, a física e a ética, o que necessariamente não corresponde às delimitações contemporâneas de tais ciências. Marcus Reis Pinheiro (2010, p. 03) comenta que no âmbito da física se estudava teologia, uma vez que os Deuses são parte da *physis*, e o objeto de estudo da lógica também era teoria do conhecimento. Ademais, as três áreas possuíam divisão orgânica, ou seja, a assimilação seria possível apenas com o estudo de sua totalidade, jamais de maneira fragmentada.

Tal transformação retira o pensamento filosófico do mundo político e o lança na interioridade, na busca por auto-conhecimento, cuja retidão de atitudes determinaria as ações éticas no mundo, um resgate da filosofia socrática enaltecida da virtude e da razão. Isto não significa que os estoicos proclamavam a *apolitia*, ou seja, que desconsiderassem a política como parte da realidade humana³¹. Toda lei humana seria boa quando em exata comunhão com a lei universal que guia o cosmos. Os estoicos, de modo geral, nutriam profunda devoção a uma força localizada acima dos homens, uma inteligência divina que governaria o mundo. É o *lógos*, a lei universal imanente ao cosmos. Por este motivo a teologia deveria fazer parte do estudo da física. E é por meio da razão que os seres humanos atingem e compreendem esta universalidade que os inspira e os direciona para a sua vida cotidiana. A cognição da lei universal é reservada somente aos mais sábios e virtuosos, que serão os legisladores de modo a preservar a harmonia entre a lei transcendente e a lei imanente. E qual a legitimidade da lei humana ante a existência da lei universal? É que a grande maioria das pessoas jamais atingirá o patamar de conhecimento e sabedoria necessários e, portanto, necessitam da legislação imanente para orientar suas vidas no mundo.

No que tange ao conhecimento humano, os estoicos se afastam dos ensinamentos de Platão e Aristóteles, sobretudo em relação aos moldes de conceber a verdade. Para os dois grandes filósofos gregos a

rendendo lo specchio della perfezione morale. Questa caratteristica há fato si che lo stoicismo potesse contare, appunto per la via della figura del saggio, su una specie di aparato mediatico, che ne moltiplicava l'attrattiva e il prestigio e in definitiva ne facilitava la diffusione”.

³¹ Amartya Sen constantemente busca “reconciliar” os fundamentos éticos na análise da economia e do direito. Este é um dos pontos fundamentais da obra *Sobre Ética e Economia*. Tal ponto será abordado no item *Pelo resgate da ética na economia*.

apreensão da verdade consistia na total correspondência entre representação mental e situação real das coisas; já para Zenão, por exemplo, considerado o pai do estoicismo, a verdade consiste na total compreensão do objeto que a mente é obrigada a analisar. Na Obra de Böckenförde (2012, p. 171) é possível notar que o estoicismo determina um agir retilíneo, inclusive com obrigações para com a sociedade. De outro modo, sua grande contribuição foi pensar um modelo para além do conceito de *polis* grega, instituindo um novo sentido de logos (lógico, físico e espiritual). Partindo da premissa que a verdade consiste na total compreensão do objeto, o estoicismo enfatizava que a virtude para convivência entre os homens surgia de um conteúdo moral prévio e não das relações do estado social ou da cidadania, afirmando o endurecimento da oposição entre vício e virtude.

2.2.1 Liberdade e estoicismo: do interior da polis para a interioridade dos homens

Embora concebessem uma visão política do mundo, não obstante seu foco se concentrar na razão teórica em algum momento o pensador precisaria deixar o mundo das idéias e retornar à vida material no interior da caverna, em analogia ao filósofo de Platão, a centelha determinante do pensamento estoico estava centrado no mundo contemplativo, o que necessariamente altera o significado corrente de liberdade. Diante deste notável processo pela qual o mundo grego passou, seja em âmbito político seja em âmbito cultural, a filosofia no período do estoicismo enfrenta uma transição: sob os escombros da *polis* subjaz a noção de liberdade política, conquistada pela participação na esfera pública. A liberdade a partir de então e por todo o medievo se concentrará na interioridade do indivíduo, sendo resgatada da profundidade dos seres para o mundo político novamente apenas com o renascimento urbano já no fim da baixa Idade Média. Roberto Radice (2008, XXX) comenta que a definição corrente de liberdade estoica se encontra em Crisipo, cuja inferência é a possibilidade de poder agir de acordo com o próprio querer em conformidade com a natureza. A natureza humana é a razão. Livre é aquele que, valendo-se dela, contém seus próprios impulsos de modo a agir da forma como melhor aprover. Em outras palavras, é livre aquele que descobre o que seu próprio

destino aspira. Nesta fórmula que condiciona a razão como possibilidade para se atingir a virtude, sábio é aquele que atinge tais intentos³².

A este respeito, Böckenförde salienta:

A meta é a harmonia plena do homem consigo mesmo; é aí que ele encontra a sua felicidade e a sua liberdade. Para os estoicos isto está associado a uma ampla independência em relação ao mundo exterior e seus eventos. De certo modo, o sábio estoico encontra-se em si mesmo; em função da segurança em si próprio e da serenidade de que dispõe, nada o pode abalar. Ele se torna interiormente inatingível e reside aí a sua maior liberdade, mesmo quando é privado de sua liberdade exterior e alguma injustiça lhe acontece. O conceito de liberdade adquire uma nova dimensão uma dimensão interior, baseada na liberdade interior (BÖCKENFÖRDE, 2012, p. 180).

Uma das facetas estoicistas, apropriada pelo cristianismo posteriormente, é a idéia de destino operado pela lei da causalidade. Dado um conjunto determinado de fatos, seria impossível conceber um resultado distinto do que estava predeterminado pelas condições antecedentes. Este processo forma um elo causal necessário que conduz a uma sucessão de acontecimentos. Nesta linha de raciocínio, a finalidade de todas as coisas é o bem: tudo concorre para que o homem se torne alguém mais virtuoso. A figura do Deus estoico está no elo que conjuga os fatos determinados e o destino. Desta forma, “o estoicismo unifica tanto uma concepção materialista e determinista do destino com

³² Nas palavras de Radice (2008, XXX): “Siccome la natura specifica dell’ uomo è la ragione, e in senso lato potremmo dire la coscienza, ecco che l’ âmbito in cui va definendo si la libertà si coloca nella interiorità dell’ uomo. A questo punto, libero è colui che riesce a mantenere il proprio assenso e il proprio impulso al riparo da ogni condizionamento e cioè da ogni passione: quindi in definitiva, libero sarà l’uomo virtuoso e schiavo l’uomo vizioso”. Acerca do homem sábio, o autor comenta que “il saggio è libero non solamente perché non patisce i condizionamenti delle passioni, ma anche per il fatto di poter fare tutto «a proprio piacimento»: in una parola, è onnipotente, perché, uniformando il proprio volere a questo del destino e volendo quello che il destino vuole, senza eccezioni”.

uma providência divina que organiza tudo em função do melhor” (PINHEIRO, 2010, p. 07). A par deste conceito, surge aqui uma controvérsia lógica: o determinismo causal e liberdade são conceitos opostos em demasia. Em outras palavras, quando se trata de uma noção determinística sobre a vida, a aporia fundamental decorrente é a impossibilidade em se falar de liberdade.

Deste modo, como é possível alocar uma concepção de liberdade no estoicismo? Pinheiro recorda que os estoicos criam no determinismo total, mas também no esforço humano de transformação pessoal. Com o conhecimento e reflexão, o homem seria capaz de ler e compreender o alfabeto da *physis*, daquilo que está determinado, e deixar de se frustrar com escolhas impossíveis. Sob este enfoque, somente o sábio é livre de fato: “o sábio sabe que tipo de coisas ele pode ou não esperar da vida, e, por isso, não se aborrece com as eventuais necessidades que lhe acontecem” (PINHEIRO, 2010, p. 09). Desta forma, ainda que a vida tenha processos inalteráveis, livre é aquele que conhece a si mesmo e não se deixa conduzir por escolhas que trarão falsas expectativas. Isto é, a liberdade é encontrada por aquele que aprende a aceitar e conviver com os fatos inalteráveis pela força da imutabilidade do cosmos.

Neste princípio cosmológico de mundo que orienta a vida humana, a felicidade (*eudaimonia*) dos estoicos é ter uma vida guiada pela razão, dominando impulsos e paixões, de modo a conscientemente se adaptar à razão universal. Virtuoso é o homem que tem incessante desejo pelo saber. Essa é a finalidade do homem para o estoicismo: o desenvolvimento do *logos* em cada pessoa. Consoante Böckenförde (2012, p. 177), “esse *logos*, porém, não é aquele do camponês, do artesão, do escravo ou do homem livre, mas o da pessoa, trata-se do desenvolvimento da capacidade racional própria de todas as pessoas”. A filosofia propugnada pelos pensadores estoicos, de modo geral, relaciona-se com a consciência em um retorno para si mesmo, um olhar para a interioridade que permite um conhecimento verdadeiro e absoluto no que toca a psique humana. O instrumental que consente o auto-conhecimento é a reflexão conduzida pelo diálogo do eu comigo mesmo.

Segundo Abbagnano (2007, p. 186), não parece que a Grécia clássica tenha conhecido de fato a realidade da consciência e isto possui uma justificativa: este *locus* antropológico surgirá da oposição entre interioridade e exterioridade, isto é, quando o homem é chamado a se

retirar do mundo para apreender a sabedoria, atitude que não se coadunava com a lógica da filosofia política dos clássicos. Em Platão, o que mais se aproxima de consciência é uma definição de opinião ou pensamento como diálogo interior da alma consigo mesma. Por sua vez, não há nenhum aporte sobre interioridade na filosofia aristotélica.

De fato, é com os estoicos que acontece este movimento para dentro da alma como um meio para atingir o conhecimento elevado e a definitiva oposição entre os dois mundos. Abbagnano cita Fílon, cujo mergulho na interioridade revelaria a lei suprema ou a verdade, sentido que se aproxima de textos da bíblia cristã como Eclesiastes e Epístolas de Paulo de Tarso; e Plotino, que entende a consciência como um retorno para si, opondo de modo preciso a existência dos dois mundos, um sendo a percepção do que se faz e o outro que dá acesso à realidade interior do homem. O verdadeiro sábio é aquele que se recolhe em si mesmo, prescindindo das manifestações e prazeres do mundo exterior, pois é na interioridade que se encontrará o Belo inteligível que revela o próprio Bem, ou seja, Deus. Segundo Plotino, apud Abbagnano (2007, p. 186-187), “é preciso retornar para si mesmo e tornar-se aquilo que se quer olhar. Jamais um olho verá o sol sem tornar-se semelhante ao sol, nem uma alma verá o Belo sem ser bela. Portanto, quem quer contemplar Deus e o Belo deve começar por tornar-se semelhante a Deus e Belo”.

Desta forma, a partir da queda da *polis*, a noção de liberdade deixa o espaço político e passa a ser compreendido no âmbito da interioridade, da antropologia filosófica. Este movimento encontra seu apogeu na era do cristianismo e a aproximação deste conceito à figura da deidade.

2.3 A concepção da liberdade para a patrística e a escolástica

Entrementes os estoicos e os pensadores da era cristã, há um curioso fato que é fundamental para a compreensão da relação entre liberdade e interioridade: a descoberta da vontade feita pelo cristão Paulo de Tarso. Conforme mencionado anteriormente, Paulo escreve na Carta aos Romanos, capítulo 7, versículo 15 que “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço”. Paulo discute a questão em termos de duas leis: a espiritual que o liga a Deus e a lei “corporal” que o leva a realizar aquilo que o seu espírito não indicou por meio de

sua volição. Em termos cristãos, seria desejar fazer algo que não fosse o pecado, mas acabar o cometendo mesmo não desejando.

Segundo Hannah Arendt, a categoria da volição fora descoberta diante da impotência humana ante o imperativo da nova lei deixada por Jesus Cristo, cujo foco não era apenas aquiescência mas submissão voluntária. Nestes termos, tal atitude proclama a ordem do “tu deves querer” em detrimento ao Decálogo que apenas indicava, de modo geral, o “tudo deves fazer” ou “tu não deves fazer”. Em outras palavras, a lei cristã exigia mais que abstenções e indicações enquanto o Decálogo materializava atitudes que deveriam e não deveriam ser realizadas – não furtar, não matar, não cobiçar a mulher do próximo, honrar pai e mãe. Ante o imperativo que proclama algo a ser desejado, surge a impotência humana no interior da vontade. Nas palavras da filósofa:

O efeito paralisante que a vontade tem sobre si mesma é tanto mais surpreendente quanto sua própria essência consiste obviamente em mandar e ser obedecida. Parece uma ‘monstruosidade’ o fato de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-querer e de um eu-não-querer. Isso, contudo, já é uma interpretação de Agostinho; o fato histórico é que o fenômeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada quero-e-não-posso (ARENDR, 2011b, p. 206)

Esta descoberta é interessante em razão de os gregos desconhecerem a categoria antropológica do querer. Sócrates nutria o seu paradoxo de que seria impossível a um homem conhecer o que é bom e ainda assim fazer o mal. Isto se deve, explicam Giovanni Reale e Dario Antiseri (REALE; ANTISERI, 2003, p. 98), em virtude de os gregos contemplarem a liberdade como um atributo da razão e não da vontade. Paulo bombardeia o enunciado socrático, ao demonstrar que sabe perfeitamente qual é o caminho do bem, mas sua vontade insta em continuar lhe direcionando para o caminho distinto. Isto significa que razão e vontade são faculdades humanas diferentes: a razão conhece e a vontade escolhe, inclusive o irracional.

2.3.1 Agostinho de Hipona e as reflexões sobre o livre-arbítrio

O cristianismo, que adquirira estabilidade quando Constantino I determina o fim da perseguição aos cristãos por meio do *Edictum Mediolanense*, em 313, ganha o status de religião oficial do Império Romano em 380, com o *De Fide Catolica* ou Édito de Tessalônica de Teodósio I. Com efeito, os cristãos conquistaram o arrimo político necessário para fomentar sua consolidação como religião, dada a influência que já possuíam no império pelo número crescente de seus seguidores. Careciam, portanto, de pensadores exegéticos que interpretassem os textos evangélicos para a formação da liturgia da nova igreja. O escopo desta tarefa era lidar com problemas de ordem lógica em suas formulações e colmatar incongruências teológicas, firmando os alicerces da instituição eclesiástica.

O distanciamento do cristianismo com a tradição mística da Grécia é muito clara ao absorver o monoteísmo como um legado do judaísmo, na qual estabelece a íntima relação dialógica entre criador e criatura, em total oposição ao naturalismo cósmico grego. No final do século IV, Agostinho de Hipona, proclamado doutor da Igreja em 1298, lança luz sobre uma gama de temas doutrinários e exegeses bíblicas. Valendo-se da dúvida como método, ele se apropria da teoria da autonomia existencial das idéias de Platão, cujo *locus* se encontra fora dos indivíduos, para alocar a existência do Deus cristão. Em contraste com os estoicos, que tinham no cosmos a fonte do *logos* e do destino alcançada pelo conhecimento, Agostinho liga a existência das idéias em Deus como reflexo do próprio ser e existir.

O conhecimento divino se torna factível por meio da graça de Deus derramada sobre os seres como um dom gratuito que precisa ser praticado e lapidado paulatinamente. É a chamada Teoria da Iluminação³³, por meio da qual Deus permite que o ser humano chegue até ele. O pensamento de Agostinho, neste aspecto, guarda profunda semelhança com a teoria platônica de reminiscência, isto é, há idéias predeterminadas que precisam ser conhecidas a partir da saída da caverna para a luz.

³³ A teoria da iluminação de Agostinho de Hipona se fundamenta na crença de que Deus ilumina os pensamentos humanos para que possam nutrir a fé, que conduzem a Ele.

2.3.1.1 A ambivalência de Deus e do mal

Uma de suas primeiras reflexões pós-batismais foi a questão do mal. Agostinho já havia se deparado com este problema central para o cristianismo e ainda não conseguira solvê-lo. Diversos questionamentos consecutórios emergiam destas investigações: sendo o Deus cristão bom, rico em excelências e virtudes, qual a origem do mal? Se todas as coisas foram criadas por ele, logo se deduz que o mal tem sua fonte criadora em Deus? Como é possível um ser perfeito poder conceber a imperfeição? Tais dúvidas são tratadas na obra *O Livre-arbítrio*, na qual o autor aborda a temática da liberdade e da origem do mal moral. Imiscuído a este problema de fé religiosa, encontra-se o relevante questionamento aos cristãos sobre as causas do pecado.

De modo geral, Agostinho crê na existência de uma livre disposição dos seres humanos em seguir a Deus, um consentimento voluntário cuja força motriz estaria na busca pela sabedoria e pela fé. Aí estará a verdadeira liberdade. Os seres humanos, entretanto, possuem capacidade de escolha tanto para o bem que é Deus como para o pecado; quando optam pelo pecado, o fazem porque assim o desejam. Assim, a análise do pensador sobre a liberdade estará contígua ao elemento da vontade humana. Neste panorama geral de sua principal obra, já é possível conceber que, assim como os estoicos, não haverá digressões sobre a liberdade política na obra do doutor da Igreja. Seu foco fundamental está na interioridade humana, *locus* da liberdade ou escravidão.

A obra fora concebida como uma resposta aos maniqueístas – grupo da qual Agostinho pertencera antes de sua conversão, por volta do ano 386 – que atribuíam a Deus uma faceta maligna. O texto doutrinal é construído na forma de diálogo que permite a dedução de conceitos geradores de novos questionamentos e conclusões. O pórtico de *O Livre-arbítrio* é a pergunta feita por Evódio acerca da origem do mal. Agostinho já havia se deparado com esta questão no *Diálogo Sobre a Ordem*, momento em que recomendara a dedicação à ordem dos estudos e a racionalidade que permitiria equacionar a existência de Deus e a evidencia do mal. Já no *Livre-arbítrio*, em se tratando de um diálogo doutrinal para expurgar de Deus qualquer responsabilidade pela criação do mal no universo, Agostinho rebate as teses ventiladas pelos adversários maniqueístas para, em momento oportuno, apresentar seu

posicionamento: a origem do mal está na liberdade, ou seja, no livre-arbítrio da vontade humana. Deus não é a origem do mal, é do ser humano que ele parte: há o pecado porque os homens o querem. E por esta razão o pensador analisa os elementos da atividade humana para encontrar o seu liminar (razão, lei, interesse próprio, influência de desejos).

O primeiro tema de análise agostiniana será a razão. É natural que ela seja o seu primeiro foco, dado que os humanos são os únicos dentre todos os seres a lhe possuir. Estaria o mal em sua indevida utilização, como na relação entre mestre e discípulo, uma vez que o próprio Agostinho já pertencera outrora ao grupo que tanto critica, os maniqueístas? Em outras palavras, o mal seria perpetrado pela falta do conhecimento por si? Para o autor o mal não está na ausência de conhecimentos ou tampouco na falibilidade da sabedoria dos mestres. Ao contrário, a sabedoria é uma virtude acessível a todos os seres racionais desde que livremente se decidam por ela. É por meio dela que se conhece a Verdade. Como o sábio platônico que se liberta dos grilhões pelo uso da razão e, por meio dela, evade a caverna que o aprisiona no mundo material, igualmente a razão para o filósofo cristão não é a origem do mal, mas é o meio pela qual se chega ao Bem Supremo.

Utilizando esta metodologia analítica, no afã de encontrar origens para a existência do mal no mundo, Agostinho elenca outras questões que poderiam desvirtuar o agir humano e analisa hipóteses: se determinadas ações humanas – como homicídio, adultério e sacrilégio – seriam encetadas pela existência de legislação penal – isto é, se a lei proibitiva de tais ações poderia induzir à sua prática –, se o interesse próprio, acima dos demais, favoreceria suas práticas, e até mesmo se a influência do desejo para o cometimento de determinados atos, sobretudo o adultério, seria o epicentro do mal nos homens – idéia também descartada uma vez que a paixão não é um ato em si, sendo capaz de influenciar o agir de modo ambivalente para a prática de algo bom ou algo ruim (AGOSTINHO, 2001, p. 110-122).

No caso desta ambivalência da paixão, se utilizada a razão guiada por Deus, o homem será conduzido a uma boa vontade, e quão mais sábio, mais nítidos serão os exercícios das suas quatro virtudes cardeais – prudência, força, justiça e temperança. Caso contrário, será conduzido para o mal. Tudo depende de sua escolha. Assim, a hipótese de Agostinho é que a vontade (arbítrio) pode conduzir os seres humanos

a Deus ou ao mal, e aí reside a sua origem. Todos têm vontade. O querer é um ato de arbítrio pendular, uma oscilação por dois caminhos. E o manancial do pecado está nas más vontades, nas escolhas deliberadamente voltadas para a satisfação das paixões. A vontade, portanto, é elemento central nesta investigação cuja finalidade é apontar para a liberdade que subjaz as escolhas fomentadas pela vontade.

A este respeito, Böckenförde (2012, p. 241) comenta que, em Agostinho, a vontade é força motriz primária. O conhecimento de um objeto se dá apenas pela vontade que emerge da interioridade humana. Eis a importância deste conceito no conjunto global da análise do mal: a origem do mal está na ausência de Deus, isto é, quando por meio de sua liberdade os seres humanos manifestam volição por um caminho que o afastem do Bem. Ora, se não existisse a liberdade para o pecado³⁴, o homem simplesmente não poderia pecar. A fonte do mal está nesta predileção deliberada, na vontade não filiada a Deus. A figura do pecado original é exatamente a desobediência de Adão à ordem do criador para que se servisse de todos os frutos do jardim do Éden com exceção apenas da árvore do fruto proibido. A metáfora do limiar do mundo para o cristianismo retrata a escolha desobediente dos homens fundada em sua vontade, na qual subjaz um ímpeto de liberdade³⁵. O catecismo da Igreja Católica, ao tratar da desobediência de Adão ao mandamento de Deus, expõe que a sua ocorrência se deveu unicamente pelo abuso de sua liberdade, levando-o a desconfiar da bondade de seu criador³⁶.

³⁴ A etimologia de pecado, neste caso, adquire proximidade ao conceito de mal em Agostinho, que é a ausência de Deus.

³⁵ Em sua Carta aos Romanos (capítulo 5º, versículo 19), Paulo dirá que “pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores”, em referência ao pecado original de Adão, quando desobedeceu a ordem divina. O texto bíblico prossegue afirmando que “pela obediência de um só todos se tornaram justos”. Aqui a remissão é clara a Jesus Cristo, que conforme será tratado, permitiu aos seres humanos reencontrarem a graça divina e orientar novamente suas vontades para o caminho que conduz a Deus.

³⁶ Esta menção está expressa no parágrafo 397 do Catecismo da Igreja Católica. Menciona o seguinte: “tentado pelo Diabo, o homem deixou morrer no coração a confiança no seu Criador. Abusando da liberdade, *desobedeceu* ao mandamento de Deus. Nisso consistiu o primeiro pecado do homem. Daí em diante, todo o pecado será uma desobediência a Deus e uma falta de confiança na sua bondade”. E no parágrafo seguinte: “neste pecado, o homem preferiu-se a si próprio a Deus, e por isso desprezou Deus: optou por si próprio contra Deus, contra as exigências da sua condição de criatura e, daí, contra o seu

Esta constatação pode levantar a uma afirmação e uma dúvida: de que o arbítrio é, portanto, um mal, e, diante de tal natureza, qual a razão de Deus simplesmente não o ter privado dos homens, fazendo-os seguirem apenas o caminho traçado por sua vontade onisciente? Em primeiro lugar, a dúvida acerca da natureza do arbítrio está presente tanto em Agostinho como em Tomás de Aquino. Ambos consideram o arbítrio uma dádiva. Agostinho dirá que o arbítrio é um bem, pois pode ser utilizado para a construção de atitudes boas que conduzem para a verdadeira liberdade (livre escolha por Deus). Todavia, a vontade guarda um caráter ambivalente pois, a despeito de ser boa, pode ser utilizada de forma negativa dada a insensatez humana³⁷. Em igual medida à visão ou à fala, que são bens mas que podem ser usados para o mal, a liberdade pode conduzir o homem à destruição de si. Assim, as más escolhas são fruto da liberdade humana, não sendo, portanto, Deus a origem do mal.

Outro questionamento possível é aquele sobre a onisciência: se Deus tudo sabe, por que permite ao homem pecar? Consoante Tércio Sampaio Ferraz Junior lembra, “a graça divina permite que o homem possa o que quer, mas não obriga que queira o que pode”, isto é, concede-lhe realizar aquilo que sua vontade desejar e não lhe impõe que trilhe os passos da fé (JUNIOR, 2002, p. 88). Sendo assim, por que Deus proveu os seres humanos com esta capacidade volitiva em cujo condão se pode ocorrer o distanciamento entre criador e criatura? Segundo Agostinho, Deus quer que os seres humanos o escolham livremente, que ajam segundo os seus ensinamentos e de acordo com a lei eterna. Esta é a razão da existência da liberdade (AGOSTINHO, 2001, p. 142). Por outro lado, caso optem ou tenham vontade por algo que não seja o bem, os homens ficam a mercê da justiça divina.

A existência do livre-arbítrio pressupõe a da responsabilidade, uma vez que uma decisão tomada livremente por um caminho que não

próprio bem. Constituído num estado de santidade, o homem estava destinado a ser plenamente “divinizado” por Deus na glória. Pela sedução do Diabo, quis “ser como Deus”, mas “sem Deus, em vez de Deus, e não segundo Deus””. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/pls2c1_198421_po.html. Acesso em 15/01/2015.

³⁷A insensatez é, efetivamente, a ignorância – não qualquer uma, mas a acarretada por vício – das coisas que devem ser desejadas ou evitadas. Daí, não chamarmos tampouco insensato o animal desprovido de razão, por não ter recebido a capacidade de se tornar sábio. (AGOSTINHO, 2001, p. 233)

conduz a Deus legítima a atuação da justiça divina. Para Agostinho, Deus é sinônimo de justiça. Todas as atitudes humanas são de seu conhecimento. De acordo com suas prescrições somadas ao seu justo bom senso, ele não poderá deixar de recompensar o que lhe agrada ou não deixar de punir aquele que não segue os seus preceitos. Segundo o pensador, “efetivamente de que modo o castigo cairia com justiça sobre aqueles que fizessem o uso da vontade em conformidade com o fim para o qual ela nos tivesse sido dada?” (AGOSTINHO, 2001, p. 147-149). Assim, a inexistência da liberdade para conduzir as ações pessoais impossibilitaria a atuação da justiça divina e a escolha pelo bem, pois não haveria qualquer tipo de escolha mas apenas uma imposição. A liberdade volitiva legítima o pretório da justiça divina. O filósofo cristão reconhece que não existe ação boa ou má que não se faça voluntariamente; por esta razão, “se o ser humano não tivesse uma vontade livre, seriam injustas tanto a pena como a recompensa”.

Desta feita, Agostinho já possui respostas predeterminadas: sabe que todos têm uma vontade. A reta finalidade do arbítrio está em querer livremente a Deus. Mas em que consiste o arbítrio ordenado para uma escolha boa, isto é, fazer o bom uso da liberdade para os parâmetros divinos pensados por Agostinho? Segundo o autor, “a liberdade certamente só é verdadeira para os que são felizes e aderem à lei eterna” (AGOSTINHO, 2001, p. 135). A lei eterna é a razão suprema. Seguir aos seus preceitos determina a retidão ou o pecado, isto é, se o sujeito segue o caminho traçado por Deus ou se sua vontade o conduzirá por um caminho mal. Étienne Gilson adverte que “o efeito próprio da Lei promulgada por Deus foi precisamente dar aos homens a consciência de sua culpabilidade. A Lei, portanto, não veio nem para introduzir o pecado no mundo, pois ele já estava aí, nem para extirpá-lo, pois somente a graça é capaz disso”. E conclui ao dizer que a Lei “simplesmente veio para mostrar e dar ao homem, com o sentimento de sua culpa, o da necessidade da graça” (GILSON, 2000, p. 291).

Os desígnios divinos para a condução da vida de suas criaturas foram plasmados na Lei. A Lei se tornou realizável à vontade humana graças ao sacrifício de Jesus Cristo. Somente por meio de sua morte o pecado original fora expurgado e aos seres humanos foi dada a chance de atingir o Bem novamente. A orientação da vontade para Deus, que é o Bem, ocorre pela graça divina, outro conceito importante na filosofia agostiniana. Ela não é determinante para a existência ou não da liberdade, uma vez que todos possuem o livre-arbítrio, independente do temor a Deus. Para Agostinho, livre de fato é aquele que possui a graça

divina, pois direciona sua vida para o reto caminho. O homem não é um ser autárquico: para ser livre, depende de Deus e de sua graça. Sem este fundamento, sucumbirá diante do pecado, tornando-se seu escravo. Étienne Gilson (2006, p. 303-311) comenta que o conceito de graça para o pensamento agostiniano pode ser delineado como “o que confere a vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo”.

A relação entre liberdade, vontade e graça no pensamento agostiniano é expresso em Gilson do seguinte modo:

Duas condições são exigidas para fazer o bem: um dom de Deus que é a graça e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (após o pecado original) não quereria o bem ou, se o quisesse, não conseguiria realizá-lo. A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois ela se transformara em má. Esse poder de usar bem o livre-arbítrio é precisamente a liberdade. A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade. E o fato de alguém se encontrar confirmado na graça, a ponto de não poder mais fazer o mal, é o grau supremo da liberdade. Assim, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre (GILSON, 2006, p. 311-312).

Deste modo, é por meio da graça que o ser humano pode buscar a Deus e se tornar livre. É a graça que conserva o livre-arbítrio e alcança a liberdade. Qual o seu efeito sobre a liberdade? O homem decaído não tinha disposição para seguir a Lei eterna. Sob o estado de graça, seguir os preceitos divinos se torna um ato de disposição voluntária, pois “é para a liberdade que Cristo nos libertou” (Epístola de São Paulo aos Gálatas, capítulo 5º, versículo 1º)³⁸. Em sentido contrário, pode-se deduzir que o pecador é aquele que obteve a graça para conhecer e seguir os mandamentos divinos mas deliberadamente, isto é, por livre

³⁸ Assim se verifica em Santo Agostinho um resquício da predestinação humana que será objeto de análise do reformador João Calvino, mais de um milênio mais tarde.

escolha, prefere a concupiscência e o deleite pelo pecado. Assim, o efeito da graça sobre a vontade é de renovação pela dominação sobre o corpo e as coisas materiais: “longe de abolir a vontade, a graça refaz uma boa vontade, liberta-a”. Para Agostinho, portanto, a vontade humana é livre para escolher a Deus ou, ao lhe renunciar, aderir a uma vida de pecado. Os pecados escravizarão o seu perpetrador enquanto a escolha por Deus possibilita a conquista de uma vida livre e feliz ao lado do criador, finalidade da existência humana.

2.3.2 A liberdade em Tomás de Aquino

Nove séculos separam Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Embora o cristianismo apregoado por ambos mantivesse a linha pastoral, o período histórico entre os pensadores é demasiadamente distinto: enquanto Agostinho viveu às vésperas do fim da antiguidade, com a progressiva ruína do Império Romano e contínua ascensão do cristianismo, os contemporâneos de Tomás de Aquino já estavam mergulhados no medievo, especificamente na baixa Idade Média, e no combate ao sectarismo religioso pela Inquisição católica. A principal transformação ocorrida neste íterim foi o cerco e conquista de Roma por Alarico no ano de 410 – tal notável feito cunhou a expressão de São Jerônimo: “foi conquistada a cidade que conquistou o universo³⁹” –, fato que apenas prenunciava o próprio colapso do Império Romano do Ocidente, em 476. Com efeito, a insegurança gerada pelas invasões bárbaras, a debilidade econômica e ainda a perda de expressividade das cidades pela baixa densidade populacional lançaram o mundo europeu no feudalismo e no medievo. De modo geral, pode-se dividir este grande período da história em quatro momentos: da queda do Império Romano até a consolidação do Sacro Império Romano Germânico (séculos V a IX); o segundo período se caracteriza pelas reformas monásticas e políticas na Igreja, Investiduras e Cruzadas (séculos X e XI); em seguida o período da escolástica e o florescimento das universidades (século XIII); e por fim o enfraquecimento do lastro entre fé e razão, o resgate do humanismo e o renascimento urbano (séculos XIV e XV).

O período histórico em que viveu Tomás de Aquino foi particularmente agitado em sentido político, social, cultural e religioso.

³⁹ São Jerônimo apud Jacques Le Goff (2005, p. 42).

Na seara política havia o intenso embate travado entre o poder secular e o eclesiástico⁴⁰ no afã de delimitar as atribuições políticas da Igreja após a Questão das Investiduras⁴¹ (1057-1122). Em âmbito cultural, o mundo europeu estava em ebulição com a redescoberta das obras de Aristóteles, por intermédio dos árabes, proporcionando intensa discussão no meio acadêmico e teológico⁴². Outro fato essencial é o surgimento das universidades que promoveram uma virada cultural na sociedade, uma vez que o ensino e a reflexão estavam enclausurados nos mosteiros até então. Na religião, a Igreja iniciara a operação para a perseguição e julgamento aos hereges, balizado pelo Direito Canônico e materializado pelos Tribunais da Santa Inquisição. E agitado também estava o século no próprio seio da Igreja, com o surgimento das chamadas ordens religiosas mendicantes (como os franciscanos, dominicanos, agostinianos e carmelitas) que denunciavam o desvirtuamento pelo qual passava o clero com o contínuo acúmulo de riqueza e progressiva aproximação com o poder secular.

O pensamento de Tomás de Aquino é fortemente marcado pelo sinal religioso. Antes de um filósofo, era um teólogo cristão, o que não significa que não tenha sido um importante filósofo. Sua filosofia propusera uma reflexão completa e mais atualizada do cristianismo praticado na época, rivalizando com os seguidores de Agostinho. A esta

⁴⁰ No período da Idade Média, coroa real e mitra episcopal rivalizam intensamente pela delimitação de suas atribuições políticas a ponto de se paralisar: “querendo servir-se uns dos outros, os reis e os bispos acabaram por se neutralizar e paralisar mutuamente: a Igreja procurava conduzir o Estado e os reis procuravam dirigir a Igreja” (LE GOFF, 2005, p. 61).

⁴¹ BÖCKENFÖRDE (2012, p. 269-270) comenta que a unidade que houvera no mundo político-religioso conduzido pela Igreja foi rompida graças a Questão das Investiduras, evento responsável pela secção das Igrejas do ocidente e do oriente (a Igreja oriental era a Bizantina, no então Império Romano do Oriente que sobreviveria até 1453). Outro aspecto importante da Questão era a luta da Igreja com os soberanos no intuito de restringir sua intromissão, sobretudo do imperador, na escolha das investiduras para cargos eclesiásticos. A resolução foi tomada com a Concordata de Worms, de 1122, que conferia o direito ao soberano de nomear bispos seculares em seu território, mas sem qualquer autoridade sacra que permaneceriam com o Papa.

⁴² Tomás de Aquino é coadjuvante neste aspecto por ter sido um árduo estudioso do Estagirita, relacionando-o, por óbvio, às suas discussões teológicas.

alteração, subjaz o reavivamento do helenismo pela influência de Platão e Aristóteles aos autores cristãos. Neste campo, dada a sua requintada formação aristotélica, Aquino acreditava que o sentido da filosofia estava desvirtuado quando servia apenas à compreensão da teologia: antes disto, o pensamento filosófico é dotado de um método próprio de conhecimento racional e empírico para a percepção do mundo. Com efeito, ao se apropriar do realismo aristotélico como método de compreensão das coisas à sua volta, Tomás de Aquino criou profunda divisão dentro do corpo clerical mais afeito ao conservadorismo, os seguidores de Agostinho, que se valiam do idealismo platônico. Deste modo, a metodologia naturalística, empírica, ofereceu ao pensamento tomista um olhar agudo e mais amplo sobre diversos temas, dentre eles a questão da liberdade. Para o autor, a liberdade humana é irretorquível, e isto se justifica ao menos por duas razões: sem ela não seria possível distinguir o justo do injusto, a atitude meritória dos pecados⁴³; e também em razão de que toda escolha realizada pressupõe a aceitação de uma coisa e a rejeição de outra, o que denota um agir livre, noção esta que guarda relação com um caráter fenomenológico moderno.

Anderson Machado Rodrigues Alves (2011, p. 7-15) complementa esta idéia ao afirmar que, para Tomás de Aquino, o homem é o único ser capaz da distinção entre meios e fins, o que torna a sua ação contingente, variada. Por esta razão, é senhor de seus atos e escolhe se aceitará viver segundo seus instintos. O fato de ser levado pelas paixões, ainda que se tenha decidido por algo em sentido contrário⁴⁴, não retira do ser humano o traço da liberdade, uma vez que

⁴³ Esta constatação tomista se aproxima da legitimação da justiça divina em Agostinho de Hipona, questão trabalhada no ponto anterior.

⁴⁴ Importante lembrar que o intelecto é a faculdade humana mais elevada e Deus se utiliza dele para mover a vontade humana. Segundo Tomás de Aquino, “Deus, porém, auxilia o homem no seu conhecimento intelectual não apenas no que toca ao objeto, que é proposto ao homem por Deus, nem apenas ao que toca a aumento da luz inteligível, mas na própria luz inteligível natural, que faz o homem inteligente. Ora, esta vem de Deus. Auxilia-o, ainda, porque sendo Deus a verdade primeira, da qual qualquer outra verdade recebe a certeza (como as segundas proposições recebem da primeira as verdades, nas ciências demonstrativas), sem Ele nada pode haver de certo para a inteligência humana - como também as conclusões não podem ser certas, nas ciências, senão em virtude dos primeiros princípios” (AQUINO, 1996, p. 129).

toda escolha se perfaz pelo juízo e, em um segundo momento, pela sua execução. É curioso que mesmo o pecado para o pensamento tomista é um signo da liberdade: não constitui seu objetivo, mas a existência do pecado pressupõe a possibilidade de sua realização pelo comportamento humano livre. Tomás de Aquino adere ao pensamento de Agostinho ao constatar que a causa primeira do pecado é a vontade – “o pecado não existe se a vontade não é seu primeiro motor. Todas as outras potências pecam enquanto movidas por ela” (AQUINO, 2002, p. 395).

Ao tratar da questão do livre-arbítrio, o pensador cristão elucida ainda mais esta constatação, ao afirmar que “a vontade tende naturalmente ao bem como a seu sujeito, mas que às vezes, tenda ao mal isso não ocorre senão porque o mal se lhe é proposto sob a espécie de bem” (AQUINO, 2015, p. 126). Todavia, afasta-se do hiponense ao vislumbrar que a liberdade existe primeiro como uma realidade pertencente à razão para depois se projetar para a seara da vontade e da ação. Deste modo, na filosofia tomista a liberdade não pode ser expressa apenas como capacidade de escolha entre meios e fins, em uma aproximação com um ideal de autonomia ou independência – identificação mais habitual para um comportamento livre.

2.3.2.1 Três espécies de liberdade

O homem é dotado de livre-arbítrio? A indagação de Tomás no limiar da questão 83 da Suma não poderia ser mais incisiva. Sua resposta é positiva, pois há coisas que agem sem julgamento, como os animais, e, ao contrário, os seres humanos que se valem de sua potência cognoscitiva para julgar se “deve fugir de alguma coisa ou procurá-la”. Assim, “é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional” (AQUINO, 2002, p. 487). Adiante, o autor conceitua o livre-arbítrio de modo enfático: o livre-arbítrio “é potência de escolha”. A liberdade do homem se relaciona a sua capacidade de escolha, isto é, a possibilidade de se ter algo em rejeição a outra coisa. Tal alvedrio é parte de outras duas potências humanas: a cognoscitiva, que indica o que deve ser preferido em detrimento a outras coisas, e a apetitiva que, ao desejar algo, o sujeito aceite o que seu conselho indicou. Entre estas duas potências, a escolha volitiva é um ato apetitivo, pois ela pode querer obter algo não indicado como o melhor pelo bom

conselho, como um caminho que conduz os seres humanos ao pecado (AQUINO, 2002, p. 489-492)⁴⁵.

Tomás de Aquino aprofunda a discussão acerca da temática e delinea ao menos três espécies de liberdade: a liberdade de escolha, a moral e psíquica e a fundamental. A liberdade de escolha trata da discussão acerca do livre-arbítrio. Na *Suma Teológica*, o autor dirá que as faculdades humanas são cognoscitivas e afetivas, sendo esta última fracionada em apetite sensitivo e vontade. Dentre as duas, a vontade é mais perfeita por ser senhora de seus atos, isto é, inclinar-se a querer ou não querer. Na obra *Verdade e Conhecimento*, Tomás de Aquino argumenta que a liberdade de escolha possui duas dimensões, uma positiva e outra negativa. A primeira delas manifesta que a diversidade de escolhas a qual dispõe o ser humano no momento em que realiza cada ato. Por esta razão é uma espécie cuja escolha indica uma “liberdade para”. A concepção negativa explicita a ausência de fatores externos que poderiam frustrar o livre agir; em suma, uma “liberdade de”. Tal noção é a mais elementar possível em uma análise acerca da liberdade, mas não é a única para Tomás de Aquino.

A segunda espécie é a categoria da liberdade moral e psíquica. A primeira é expressa pelo *libertas a peccato et a miseria* e a segunda *libertas a coactione*. Sua diferença é bastante precisa: a liberdade moral se altera de acordo com os atos emanados do sujeito, podendo aumentar ou diminuir; já a psíquica não se altera, ocorrendo apenas em casos patológicos. Por sua vez, a liberdade fundamental tem sua origem no ato de ser da alma dos homens. É a autonomia da alma que se manifesta por meio de uma ação humana encetada através da razão e da vontade.

⁴⁵ No afã de elucidar tais questões acerca do ato da escolha, Aquino propõe algumas diferenciações terminológicas: “conhecer implica a aceitação simples de alguma coisa. Por isso se diz que os princípios são conhecidos por si mesmos, sem comparação. Raciocinar é propriamente passar de um ao conhecimento do outro; de onde raciocinamos propriamente sobre as conclusões que se tornam claras pelos princípios. De maneira semelhante, da parte do apetite, querer implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. Escolher, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso e refere aos meios indicados a um fim” (AQUINO, 2002, p. 493). Por isso a vontade e o livre-arbítrio são a mesma coisa, pois o querer e o escolher partem da mesma potência apetitiva (assim como conhecer e raciocinar, que são potências da cognição).

Aquino afirma que tanto o homem como os animais e os vegetais possuem alma, mas apenas o primeiro possui a inteligência⁴⁶. A alma é princípio da vida e forma o homem, confere-lhe o existir, o viver e o sentir e reserva para si o entender, a capacidade cognitiva (AQUINO, 2002, p. 63). Assim, a alma é o *locus* da inteligência humana: sua autonomia operativa “se fundamenta na autonomia ontológica da mesma, uma vez que o agir segue o ser” (ALVES, 2011, p. 10-11).

O desencadeamento de um ato volitivo realizado graças a existência de opções livres tem início com um processo intelectual tomado pela alma. Em outras palavras, as operações de compreensão e volição (livre-arbítrio) partem da alma dos homens. A causa existencial da liberdade, na filosofia de Tomás de Aquino, é a inteligência proveniente da alma humana que orienta a vontade. Na notável discussão da questão 24 em que o autor trata do livre-arbítrio, levanta-se a questão se a liberdade humana residira exclusivamente na vontade; a resposta é de que somente quando a vontade estiver unida à inteligência os homens são de fato livres. Os animais agem instintivamente, e os homens por meio do uso de sua razão: esta é a causa de sua distinção.

Nos termos de Aquino:

O homem, pela virtude da razão, julgando sobre as coisas a agir, pode também julgar enquanto conhece a razão do fim e disso que está para o fim, e a conformidade de um em relação com o outro. E, por isso, não é só causa de si mesmo no mover-se, mas também no juízo; e tem livre-arbítrio, como se dissesse livre-arbítrio do juízo em relação ao agir e não-agir (AQUINO, 2015, p. 56)

Todavia, corolário seguinte a tal constatação é a de que livre-arbítrio e vontade estão intimamente relacionados. Aquino indaga qual força seria superior no homem, a inteligência ou a vontade. Tomando em si mesmo, para ele, o intelecto é uma potência superior e mais nobre que a vontade uma vez que pode controlá-la e movê-la de modo

⁴⁶ Segundo Tomás de Aquino, na questão 24 da *Suma Teológica*, a alma das plantas é vegetativa, a dos animais é vegetativa e sensitiva. A alma humana possui ambas as faculdades, somadas à inteligência, que lhe é peculiar e o distingue dos demais seres corpóreos (AQUINO, 2015, p. 56).

satisfatório. Contudo, em determinadas situações, se o objeto buscado pela vontade for superior ao do intelecto centrado na alma humana, esta superará a razão. Outro dado importante é que a liberdade é a característica principal da alma e resumo de suas possibilidades. Ela foi conferida por Deus aos seres humanos como “fruto da liberalidade divina, que com amor e benevolência criou por livre disposição. E o criou para ser livre. Assim, foi através de uma disposição livre que Deus cria os seres humanos; estes por sua vez são chamados para viver a liberdade, consubstanciada no ato de amar livremente, serem livres na caridade. Este é o fundamento da noção de liberdade para Tomás de Aquino.

Segundo o autor, a caridade é o dom mais elevado, pois “proporciona comunicação e amizade íntima com Deus, fundada na participação do mesmo Deus como objeto que é da sua bem-aventurança”. O elo entre a caridade e Deus é o amor, plasmado no ato de “amá-Lo por ser quem é, Bem Infinito, e em querer unir-se a Ele para participar da sua eterna felicidade” (ALVES, 2001, p. 12-14). Ou seja, o homem foi criado para ser livre e atinge este estado quando quer se unir a Deus. Quão mais os homens por sua vontade desejarem amar a Deus, tanto mais serão livres. E ao considerar o pecado⁴⁷ como uma negação a Deus, qual seu efeito nesta equação tomista? Segundo Alves, o pecado não é um cárcere definitivo para a liberdade, mas ela pode se deixar encarcerar: “a vontade é libérrima e ninguém a pode sujeitar à escravidão, mas ela pode fazer-se escrava se livremente consente ao pecado” (ALVES, 2011, p. 15).

Em suma, portanto, a liberdade para Tomás de Aquino está insculpida na alma. É um atributo humano e seu meio para alcançar a felicidade ao permitir que escolha entre o Deus e o pecado. Quanto mais sua razão é iluminada pelo criador e suas vontades direcionadas a ele, tanto mais livre será o ser humano.

2.4 A liberdade em Lutero e as conseqüências da reforma protestante

⁴⁷ A noção de pecado é expressa na *Suma Teológica*: um ato ou omissão voluntária que contrarie o bem em três esferas: em Deus, no próximo ou em si mesmo (AQUINO, 2015, p. 287).

A análise da liberdade tanto em Martinho Lutero como em João Calvino se vinculam à questão da predestinação. A etimologia do vocábulo *predestinar* tem origem no grego, *proorízo* (προορίζω), e significa algo já determinado de antemão. Este conceito na teologia cristã designa a doutrina em que Deus já escolheu aquele que se salvará e os condenados. A princípio, esta discussão adquire importância e emerge no rol de temas da metafísica ainda no tempo de Santo Agostinho⁴⁸. Segundo ele, a salvação era pura dádiva divina ante a vontade humana errante. O ser humano, errante em suas escolhas, dependia inteiramente da graça de Deus. A controvérsia deste argumento se dava ante a evangelização. Se a salvação depende de Deus, em contato com os seus ensinamentos os indivíduos deveriam necessariamente obter a conversão. Qual a razão da sua não aceitação por parte de alguns homens? Agostinho enuncia, assim, o esboço fundamental da teoria da predestinação: Deus já escolheu alguns para serem salvos e outros para a destruição, e não há obras humanas que desfaçam esta regra⁴⁹.

Lutero, por sua vez, não considerava que, por livre vontade, os homens seriam capazes de amar a Deus, pois, entre a graça divina e a natureza humana, a última sempre obtém maior relevo nos anseios humanos, sendo razão e sentido para a sua escravidão. Para o autor, a existência do livre-arbítrio estava restrita às questões mundanas do interior dos homens (na vontade que poderia escolher qualquer coisa), jamais entre o homem e Deus, relação que se formava pelo determinismo. Ou seja: o ser humano delibera livremente sobre as

⁴⁸ Este emblemático tema encetou acalorada discussão entre Santo Agostinho e Pelágio. Enquanto o doutor da Igreja cria na predestinação de alguns para a salvação, Pelágio via a salvação como uma recompensa ante as obras produzidas no decorrer da vida humana. Assim, todos dispõem da natural capacidade de obter a salvação desde que sigam os mandamentos divinos. Os pelagianos, assim, davam ênfase ao livre-arbítrio humano na busca pela graça divina.

⁴⁹ A teoria da predestinação é resultado da exegese consentânea do capítulo 9º da Carta de Paulo de Tarso aos Romanos, que nos versículos oitavo a dezesseis diz que “não são os filhos da carne que são filhos de Deus, mas os filhos da promessa é que serão considerados como descendentes, [...] antes mesmo que fossem nascidos, e antes que tivessem feito bem ou mal algum (para que fosse confirmada a liberdade da escolha de Deus, que depende não das obras, mas daquele que chama). [...] Dessa forma, a escolha não depende daquele que quer, nem daquele que corre, mas da misericórdia de Deus”.

questões de sua vida, mas jamais nas questões lúgubres, isto é, não há liberdade quanto à própria salvação. Acerca da relação entre vontade e pecado, Lutero afirma que os homens, por suas próprias forças, não são capazes de evitar o pecado. Na ilusão da liberdade, o ser humano se deleita ainda mais de suas paixões: a aporia oculta sob o pálio da incompreensão é que quanto mais iludido de sua liberdade pessoal, mais o homem se embebeda de seus desejos e, por via de consequência, mais escravizado será. Lutero vislumbra a ampla liberdade volitiva do ser humano no que concerne às atividades imanentes.

No campo da espiritualidade, enuncia que os homens não seriam julgados por suas obras mas pela sua fé. Assim, poderia ser justificado por ela de modo a obter a salvação⁵⁰. Tal arquétipo predestinatório é mais ameno se comparado às teses de João Calvino. No que concerne a ele, a dependência humana da graça divina é irrestrita, mas apenas àqueles que foram predeterminados para se livrar dos grilhões do pecado e obterem a salvação⁵¹. Ou seja, Deus escolheu alguns e os demais já foram condenados ao martírio eterno, não havendo possibilidade de alteração deste panorama.

A respeito da onipresente questão da liberdade, Lutero observa que ela pode ser alcançada em Deus e em seu serviço⁵². Em sua obra *A liberdade do cristão*, o pensador se propõe a demonstrar que “o cristão é livre e senhor de todas as coisas e não está sujeito a ninguém” e, de modo paradoxal, “é um servo sujeito a prestação de serviços gratuitos em todas as coisas e é submisso a todos” (LUTERO, 2007, p. 19). Com efeito, o autor está tratando da condição humana em dois domínios distintos: o espiritual e o temporal. Seguindo o tradicional legado cristão, Lutero admite que a primeira dimensão diz respeito ao ser humano em sua realidade interior, a alma, na qual se supõe a existência da verdadeira liberdade em sua relação com a figura transcendental

⁵⁰ Esta relação entre a fé e as obras em Lutero será tratada adiante.

⁵¹ Acerca da noção de predestinação em João Calvino, vide: CALVINO. **As institutas**. São Paulo: Unesp, 2009 (Tomos I e II)

⁵² Tendo o processo da reforma protestante sobre seus ombros, uma vez que foi o primeiro a enfrentar a Igreja e obter imponente sucesso diante o poder secular ao publicar suas 95 teses, será delineado o pensamento de Lutero, a despeito da existência de outros pensadores da reforma também importantes, como João Calvino, Ulrico Zuínglio, Menno Simons, John Knox, Teodoro de Beza e Henrique VIII.

divina. Para ele, nesta relação interior do homem com Deus não há espaço para qualquer tipo de obra terrena, restando apenas os textos bíblicos como supedâneo da fé e da verdadeira vida cristã. Segundo o autor, “é somente a fé, sem nenhum concurso das obras, que confere a justiça, a liberdade, a felicidade” (LUTERO, 2007, p. 25).

A liberdade cristã se encontra nesta justificação soteriológica pela fé em Jesus Cristo, sem a necessidade de qualquer obra para encontrar a salvação: “se não tem necessidade de obra alguma, está certamente desobrigado de todos os mandamentos e de todas as leis; se é desobrigado, é certamente livre. Essa é a liberdade cristã: é somente a fé que cria” (LUTERO, 2007, p. 27). Tal noção justifica a primeira afirmação de que o cristão é livre e não se submete a ninguém, pois tal liberdade se funda em uma relação transcendente entre o próprio indivíduo e a divindade. O engodo da realização de obras expiatórias está exatamente em praticá-las em favor próprio, de modo egoísta, quando deveriam ser direcionadas ao próximo. Lutero, desta forma, aponta uma crítica velada às práticas religiosas de seu tempo, atacando a forma como a Igreja se tornara mesquinha e transformara em comércio a prática das indulgências.

Por outro lado, a segunda dimensão da vida humana é a física, imanente, que se perfaz no mundo terreno. Embora a fé possibilite a liberdade, a vida está lastreada ao corpo que é o sinal corruptível do pecado. É no corpo que se operam as sensações, paixões e desejos. Lutero ressalta a existência desta ambivalência contida no ser, o homem interior que “vive em harmonia com Deus, é alegre e feliz por amor a Cristo”, e o homem em sua natureza mundana que “descobre em sua carne uma vontade rebelde que quer servir o mundo e procurar satisfazer seus apetites” (LUTERO, 2007, p. 37). Se, conforme afirmado, as obras por si não conduzem o homem ao encontro da liberdade, elas são fundamentais para o controle e a purificação do corpo por meio da doação ao próximo. Lutero consigna que “obras boas e justas jamais fazem um homem bom e justo, mas um homem bom e justo faz boas obras” (LUTERO, 2007, p. 39). Nesta medida, as obras não são uma forma direta de se conquistar a liberdade e a salvação, mas, ao se fazer escravo para ajudar o próximo, conquista-se a salvação de modo indireto pelo exercício da caridade: “embora seja completamente livre, o cristão deve voluntariamente tornar-se novamente escravo para ajudar o seu próximo” (LUTERO, 2007, p. 43). Esta é a via indicada por Lutero para as duas indagações aparentemente contraditórias: é possível ser servo

neste mundo e livre em sua interioridade ao agir de modo caridoso, pois o cristão agrada a Deus e se aproxima dele, obtendo a liberdade cristã.

A teologia luterana foi muito bem acolhida, primeiramente, pelos monarcas alemães, tendo se difundido por toda a Europa, sobretudo, por apresentar uma clara secção entre as competências clericais e seculares. O despontar do século XVI indicaria a urgência em se realizar profundas reformas na Igreja. Ernst Böckenförde enumera cinco ordens de problemas que desvirtuaram a essência eclesial do catolicismo ao longo dos séculos e fizeram eclodir numa severa crise institucional: a venda de serviços eclesiásticos, religiosos e devocionais; a progressiva acumulação de poder político e secular dos altos cargos na hierarquia eclesial; a mentalidade clerical de que tudo o que se relacionava com a Igreja, direta ou indiretamente, pertencia e deveria ser comandado pelo clero; um anseio fiscalizatório em larga medida para obter recursos financeiros no afã de possibilitar e manter uma vida de luxo, realidade bem distante da essência cristã apregoada pelas suas primeiras comunidades cristãs nos primórdios da Igreja; e a decadência moral, sobretudo da figura dos Papas (BÖCKENFÖRDE, 2012, p. 457-458). Todos estes fatores limitavam sobremaneira a atuação dos monarcas, que almejavam a precisa delimitação da autoridade episcopal na circunscrição territorial de seus reinos.

Lutero, por sua vez, legitima a soberania secular do monarca ao aduzir no fragmento *A autoridade temporal e em que medida se deve obedecer a ela* a necessidade em se manter a ordem no mundo terreno. Segundo ele, “devemos conferir um fundamento sólido à lei e à espada temporais, a fim de que ninguém duvide que é pela vontade e pela ordem de Deus que elas existem no mundo” (LUTERO, 2007, p. 77). A legitimidade da lei e da atuação do soberano encontra arrimo na evidência de o mundo não ser constituído apenas por pessoas boas e justas. A lei vem ao encontro dos maus para refrear seus impulsos de modo a manter a paz. Desta maneira, Lutero esvazia o poder político episcopal, estabelecendo uma rígida separação entre a religião e as questões políticas regidas pelas monarquias. De fato, tal doutrina protestante separatista, seja ela luterana, zuingliana, calvinista, anglicana ou presbiteriana, incorreu na renúncia de seus adeptos ao poder secular papal.

2.5 A síntese da construção da liberdade na Idade Média e a transição com a Modernidade

Consoante exposto até este ponto, os dois âmbitos da liberdade conceituados pelos pensadores da Grécia clássica sofreram significativas alterações quando o mundo antigo se liquefez diante de um novo arranjo geopolítico que culminou no sepultamento da *polis* de Sócrates, Platão e Aristóteles. O ideal de construção do homem livre centrado no âmbito político foi substituído, desde os estoicos até a escolástica, pela liberdade plasmada na interioridade humana. Sua construção, portanto, é retirada da razão prática para a teórica.

Nas palavras de Odílio Alves Aguiar:

Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre; ou seja, a liberdade relaciona-se à companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política a necessidade. A dimensão contingencial, mortal, passageira e a presença perturbadora dos outros na *Polis* fizeram com que a política fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, nessa visão contemplativa, só é livre quando não está na presença dos outros e nem guiado pelas demandas corporais (AGUIAR, 2012, p. 45).

Isto significa que a dignidade humana não seria mais relacionada com o espaço público, garantido pela presença de outros que, em igual condição de liberdade, tratariam das demandas de interesse, isto é, questões que se localizam “entre” as pessoas e as conjuga⁵³. Neste período transitório entre as concepções dos antigos e dos medievais, identificam-se quatro momentos importantes. O primeiro

⁵³ A etimologia da palavra interesse é exatamente “entre”, do latim *inter est*. O que interessava os homens da *polis*, isto é, o que estava entre eles, era a possibilidade da existência deste espaço dialógico em que todos eram iguais e livres. Os gregos necessitavam dos demais para a existência da ágora. Os outros chefes de família eram condição para aquisição do *status* da liberdade.

deles é exatamente a transição da liberdade política para a concepção de interioridade fomentada pelo pensamento estoico. Embora tais concepções sejam diametralmente opostas – haja vista que a liberdade política se fundamenta na participação dos cidadãos enquanto a interior se realiza na vontade imiscuída com a solidão após a evasão do mundo público –, a figura do sábio segue como a única legitimada a ser livre. Nos estoicos, apenas aquele que detivesse o conhecimento necessário seria capaz de abstrair as sutilezas do cosmos e ordenar seu agir a partir desta verdade posta e inarredável. A liberdade, calcada sobre o conhecimento de si e do cosmos, seria encontrada na abstração e aceitação dos fatos inalteráveis da vida.

Ao longo deste período, a descoberta da vontade como categoria antropológica provocou uma revolução na concepção da liberdade. Ao revelar sua incapacidade para agir segundo os mandamentos de seu mestre, Paulo de Tarso descobre a possibilidade de a razão indicar um caminho almejado e a vontade interior conduzir a outro racionalmente não desejado. Esta ruptura entre querer e poder dá vazão às concepções acerca do livre-arbítrio, questão elementar para os pensadores tanto da patrística como da escolástica. Para Agostinho de Hipona, personagem cuja filosofia influenciaria a Igreja por diversos séculos, o mal não parte de Deus e nem tampouco da liberdade, mas está necessariamente contido na volição humana. A ambivalência da liberdade se encontra em sua utilização tanto para a salvação individual bem como ser causa para o pecado e condenação. Sua devida utilização leva os seres humanos a decidirem traçar um caminho que conduza a Deus, criador do mundo e esteio da felicidade. Isto ocorre pela graça conferida as criaturas, possibilitada pela morte de cruz de Jesus Cristo. No entanto, a despeito de ter oferecido a capacidade de salvação a todos, os homens não perdem o livre-arbítrio para ainda escolher por Deus ou pelo pecado. Esta segunda opção ocorre quando a vontade, influenciada pelos apetites mundanos, levam a criatura ao pecado, o que legitima a atuação da justiça de Deus para separar o joio do trigo, isto é, aqueles que ordenaram suas vidas de modo a querer a Deus e sofreram as conseqüências em vida desta escolha e todos os demais que escolheram a vida de pecado e vício.

Entre a filosofia de Agostinho e de Tomás de Aquino há um hiato histórico de nove séculos. Muitos temas tratados pelo hiponense ainda seguiam em voga no mundo cristão, dentre eles a questão da liberdade plasmada na vontade. Sob a influência do espírito polímata e perscrutador de Aristóteles, Tomás de Aquino enuncia três espécies de

liberdade. A primeira delas é a liberdade de escolha, que permite ao ser humano compreender a sua liberdade como possibilidade – *liberdade para* – e ainda como ausência de fatores externos impeditivos – *liberdade de*. Em seguida, trata da liberdade moral e psíquica que se relaciona com a natureza fisiológica humana. Por fim, a liberdade fundamental é a que brota da alma humana. Da alma é que se verifica a existência da liberdade que fundamenta a vontade. Portanto, é dela que parte o juízo de escolha entre Deus e o pecado. Seguindo a tradição patrística, a verdadeira felicidade está no ato de escolher por Deus e perseguir seus desígnios. Por outro lado, valendo-se da tradição cristã mas se afastando da Igreja, Lutero acreditava que a liberdade poderia ser atingida pela fé, conquista que não dispõe de qualquer lastro com obras terrenas. Justificados pelo sacrifício de Cristo, os homens deveriam fazer a caridade ao próximo para a purificação de seu ser e encontro pessoal com Deus.

2.5.1 Declínio e ascensão do mundo público

Historicamente, a posição adotada pelos entusiastas da Reforma Protestante, sobretudo Calvino e Lutero, é arrimo para a formação do Estado moderno por terem dinamitado o elo entre as esferas transcendentais e imanentes que alçava a Igreja no papel de condutora do governo terreno. Tal escopo teria que passar por décadas de maturação de teorias, desde a secularização das relações políticas e jurídicas até a constituição da soberania, além de questões propriamente históricas e sociais, com a formação dos Estados nacionais. O processo entre a baixa Idade Média e o apogeu do renascimento que perpetrado na fundação da concepção clássica de Estado moderno – isto é, constituído por povo, território e soberania ou governo – passa também pela centralidade da relação existente entre feudalismo e cidade. Da queda de Roma (476) até a coroação de Carlos Magno, no ano 800, os antigos territórios que pertenciam ao Império Romano foram se tornando, paulatinamente, palco de invasões e de conflitos comandados pelos bárbaros do centro e do leste da Europa. Com efeito, questões como o comércio, a escrita e, sobretudo, a própria segurança foram se tornando problemáticas e nascedouro de conflitos intermitentes.

O fim do Império Carolíngio, em meados do século IX, marca a consolidação do feudalismo na Europa. Temerários pelas invasões bárbaras em um momento de inexistência de um centro de poder que

catalisasse forças para conter a onda de ataques, os nobres iniciaram um processo de evasão civil em busca de segurança levando consigo camponeses, que poucos bens materiais possuíam e ofereceriam seu trabalho em troca de proteção. A vida civil perde parte de sua força e as cidades, monumentos e palcos da grandiosidade humana, experimentarão um longo período de reestruturação. Assim, Georges Dumézil e Jacques Le Goff enunciam esta nova formatação civil a partir de uma tripartição funcional: dentre outras ordens de atividades, focar-se-iam na divisão dos *oratore*, *bellatore* e *laboratore* (religião, guerra e trabalho, respectivamente). A cidade medieval está inserida em um contexto mais amplo que conjuga o feudo como centro de poder e riqueza, formando assim um sistema interagente de auto-subsistência denominado por Jacques Le Goff como sistema feudo-burguês⁵⁴.

O sistema comercial se restringiu ao escambo por mais de trezentos anos, até o fomento das Cruzadas, no século XI a XIII, quando as trocas comerciais se tornaram crescentes entre Ocidente e Oriente, fortalecendo novamente o sistema monetário. Este fator é importante para o crescimento da influência burguesa, elite econômica fundamental para as revoluções do século XVIII. José D'Assunção Barros comenta que o epicentro da cidade no medievo era o mercado, fator indispensável para a manutenção da vida no campo e para o escoamento da mercadoria produzida nos feudos. Os burgueses formavam a cadeia que conjugava estes dois *locus*, o urbano e o rural. Feudalismo e burguesia mantinham uma relação amistosa, pois suas atividades lhes rendiam benefício comum, o que não impedia a geração de conflitos. Consoante Barros, os conflitos nasciam principalmente da indevida delimitação das prerrogativas de cada setor e se expressavam em três situações: quando os senhores feudais exorbitavam as suas prerrogativas sobre o comércio, quando criados obstáculos aos burgueses na administração da cidade e no controle das atividades comerciais e ainda quando restrita a liberdade dos cidadãos, pois, ainda que constituintes das camadas sociais

⁵⁴ Segundo José D'Assunção Barros, em um artigo acerca da cidade medieval em sua relação com o feudalismo, assinala que “a Cidade Medieval, apesar de sob certos aspectos poder ser considerada um outro mundo em relação às propriedades senhoriais circundantes e ao sistema feudo-vassálico, o que a torna em certa medida passível de análise como um sistema específico, mantém com o campo uma relação dinâmica, com o sistema feudo-vassálico mútuas assimilações, e além disto insere-se em um sistema territorial mais amplo que já prenuncia a formação das monarquias feudais” (BARROS, 2008, p. 295-296)

inferiores, eram a mão de obra necessária para o funcionamento desta engrenagem (BARROS, 2008, p. 297-298).

A queda do Império Bizantino se caracteriza como elemento que põe fim ao medievo pela criação de um inexpugnável obstáculo para o sólido e crescente comércio existente entre Europa e Ásia, forçando as nações do velho continente a buscar rotas alternativas a fim de obter as especiarias vindas da Índia e da China. Neste fervoroso momento de desenvolvimento do capitalismo comercial, Peter Burke aduz que a ocupação turca obrigou os artistas e pensadores reunidos em Constantinopla a migrarem para outros lugares na Europa, concentrando-se, principalmente, na Itália, fortalecendo o ideal renascentista e a revolução cultural. O Renascimento, desta forma, marca o período de redescoberta da antiguidade clássica esmaecida pelo ideal teológico, bem como pela efervescência cultural que inaugurou as novas bases do pensamento moderno no mundo artístico, econômico, político, filosófico e social (BURKE, 1999, p. 277).

De modo geral, abrangendo fatores cristalizados em processos seculares, François Châtelet lista quatro momentos que transformaram as sociedades européias a partir do renascimento (século XVI): profundas alterações no sistema comercial; grande impulso dado pelas ciências naturais, sobretudo a astronomia – com a transposição do sistema geocêntrico ao heliocêntrico proposto por Copérnico e reforçado por Johannes Kepler – e a física – com Galileu; a descoberta do novo mundo; e a redescoberta dos escritos gregos pelos humanistas que suscitaram interesse no enfoque do homem, da ética e da política (CHÂTELET, 2009, p. 35).

No que tange a questão política, enquanto os pensadores da antiguidade centravam suas análises na justiça e os filósofos medievais cristãos no livre-arbítrio e na escatologia (*parusia*), os teóricos modernos se voltaram para a análise do tema da soberania e da renovação política e jurídica da sociedade, que constituem arrimos fundamentais na colmatação de demandas para a instalação de uma ordem pública estatal. Martin Van Creveld (2004, p. 180-267) secciona a história da instituição do Estado moderno em quatro fases. A primeira delas conjuga a formação da burocracia, em que o historiador enfoca a criação de cargos estatais desvinculados da figura real – funcionários pessoais dos reis, de início, cuja evolução de suas funções permitiu que seus cargos fossem paulatinamente institucionalizados e sofressem conseqüente processo de impessoalidade – e também o desenvolvimento

em larga escala da imprensa, que facilitou a publicação dos decretos e o cuidado com a guarda de informações estratégicas essenciais às questões políticas.

O processo de burocratização do Estado, contudo, carrega em si uma ambivalência que produz efeitos até na contemporaneidade: se por um lado teve o benefício de despessoalizar o poder, isto é, retirar o cotidiano político da centralidade da vida monárquica ao estabelecer uma administração pública, também criou um aparato de imensa proporção com existência *pari passu* à vida política, fator que dificulta a governabilidade do Estado⁵⁵. Este processo, nas palavras de Norberto Bobbio (1998, p. 272), projeta paulatinamente o Estado como um artifício humano, ou seja, “como algo que pode e deve ser construído artificialmente, em oposição à concepção orgânica da própria Idade Média”. O segundo foco de análise de Creveld é a infra-estrutura do Estado. Dois novos elementos são enunciados: a delimitação dos territórios, inclusive para dimensionar os governos, e a busca sistemática por informações estatísticas, cujo mote mormente era a regularização de um sistema tributário. Afinal, a composição de uma ordem política independente do rei necessitava de recursos para custeio com as despesas da administração pública⁵⁶.

⁵⁵ Segundo Creveld (2004, p. 200), “quanto mais poderosa e centralizada fosse a burocracia de que os governantes precisavam para controlar seus Estados, mais ela tendia a retirar o controle das mãos dos governantes e transferi-lo as suas próprias”. A questão burocrática ainda constitui uma questão para os pensadores contemporâneos. Hannah Arendt, por exemplo, denomina a burocracia como “o domínio de ninguém”, por ser uma tirania sem tirano, que não necessita prestar contas a respeito de si. É a forma de governo em que o poder é retirado das mãos de todos: todos estão submetidos a um complexo sistema de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único (monarquia) nem os melhores (aristocracia), nem a minoria (oligarquia) nem a maioria (democracia), pode ser responsabilizado (ARENDR, 2010b, p. 55). Por outro lado, Norberto Bobbio aponta que o Estado burocrático “proporciona um máximo de despolitização da sociedade e de neutralização de conflitos” (BOBBIO, 1998, p. 698).

⁵⁶ A tributação desde sempre foi questão complexa, basta lembrar que uma das principais causas da Revolução Francesa de 1789 envolvia o aumento da cobrança de tributos ao Terceiro Estado, único grupo que custeava a administração uma vez que nobreza e clero detinham isenção.

O tema da terceira fase para a construção da estrutura do Estado é o monopólio da violência. Com a chegada da pólvora à Europa, no século XIII, foi estabelecida uma economia militar com gastos progressivos à medida que as tecnologias eram superadas para a garantia da defesa das propriedades pessoais. Segundo Creveld, a criação dos exércitos nacionais coincide com a perda do caráter pessoal das guerras e a profissionalização do soldado ao invés do mercenário. Ao lado da defesa externa do Estado, as polícias e as prisões foram se tornando cada vez mais necessárias à medida que as cidades cresciam. O quarto e último fator, ao lado desta evolução institucional, é a evolução do Estado em seu conceito filosófico e político, abarcado principalmente pelo pensamento de Nicolau Maquiavel, filósofo importante para a secularização da política, e Jean Bodin, com seu conceito de soberania. Suas contribuições são essenciais para o rompimento entre o medievo e a modernidade, consolidando novas bases de pensamento para a compreensão dos fenômenos políticos e jurídicos.

2.5.2 O Estado como ente secular e soberano: Maquiavel e Jean Bodin

Quatro anos antes de Lutero publicar suas teses, Nicolau Maquiavel escrevia sua obra mais notável: *O Príncipe*. Mais do que crítico voraz a favor da secularização do poder, o autor florentino tem destaque no estudo das ciências políticas pela implosão causada à faceta de hipocrisia que ocultava a política pouco religiosa de seu tempo⁵⁷. O governante de Maquiavel é aquele que não se vale da fé como apanágio governamental: um bom governo é aquele fundado sob boas leis e boas armas. Em detrimento ao homem medieval espectador da providência

⁵⁷ Segundo Marcos Antonio Lopes, “A originalidade de Maquiavel não está propriamente na secularização da política, mas na separação de vida pública e privada, nas ditas escolhas dolorosas que o poder impõe, nos ditos ‘meios extraordinários’ de que é preciso lançar mão, que ele mesmo define por ‘armas e violência’. A ruptura do humanismo maquiaveliano está no fato de ter sido capaz de enunciar aquilo que certos pensadores políticos já haviam percebido: as relações entre os homens e, sobretudo, entre os Estados, não podem ser reguladas segundo preceitos religiosos e normas evangélicas. Como avaliou Berlin, Maquiavel não se recusava a reconhecer a santidade dos santos. Apenas constatou que as suas virtudes não bastavam para sustentar a ordem requerida a um corpo político” (LOPES, 2009, p. 59-60).

divina, o desafio do príncipe está em conquistar e manter o poder, garantindo sua governabilidade. Para tanto, deve se valer de sua *virtù*, isto é, de sua capacidade astuciosa para intervir antecipadamente nas situações e alterar o rumo da história. Maquiavel ignora a palavra revelada pelo Deus cristão e fixa seus olhos no leme dos grandes feitos da história uma vez que “um homem prudente deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes” (MAQUIAVEL, 2001, p. 23). Além da *virtù*, o príncipe deve contar com a *fortuna*, ou seja, possuir a sagacidade de agir na ocasião oportuna. *Virtù* e *fortuna* são os elementos essenciais para o governante maquiavélico. Para o florentino, entretanto, não basta ao soberano apenas um destes atributos: aqueles que tenham conquistado o poder somente pela fortuna de cidadãos particulares, por dinheiro ou por afeição de alguém, “fazem-no com pouco esforço, mas com muito esforço se mantêm” (MAQUIAVEL, 2001, p. 27).

O capítulo dezessete de *O Príncipe* é um dos marcos da secularização da política e guarda parte do germen que notabilizou Maquiavel como um autor “imoral” ou realista em demasia por desvelar a realidade da política como posse do poder. Ao tratar do modo de agir do príncipe, o autor indaga acerca da imagem que o soberano deve conservar, isto é, se é melhor ser temido ou amado. Para ele, o ideal seria cominar ambos os atributos, mas que numa possível escolha, o mais seguro é ser temido, pois não se pode confiar nas palavras dos homens – que são “ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhe fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, desde que o perigo esteja distante; mas quando precisas deles, revoltam-se” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). Contudo, Maquiavel lembra que o príncipe, ainda que não seja amado, também não pode dar azo para que o temor se transforme em ódio, que via de regra ocorre pelo roubo de mulheres e de patrimônio dos súditos⁵⁸. A partir destas considerações, estabelecendo-se um paralelo entre o governante almejado por Maquiavel e o rei medieval escolhido pela entidade divina, claramente se observa que o soberano idealizado pelo escritor florentino

⁵⁸ Uma das pérolas lapidares do tido “imoralismo” de Maquiavel está nesta passagem, em que ele comenta que, entre o roubo de mulheres e de patrimônio, deve-se evitar incansavelmente a tomada do último, uma vez que “os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (MAQUIAVEL, 2001, p. 81).

não possui restrições morais ou teológicas em sua gestão na medida em que seu fim não é a salvação cristã, mas sim estabelecer a ordem em seu território e conservar a coroa para si.

Consoante comentário de Norberto Bobbio (1997, p. 14):

Maquiavel nos ensinou a julgar as ações do príncipe segundo a vantagem que oferece para o Estado, e não segundo seu valor moral; em outras palavras, segundo a conformidade aos fins da conquista e da manutenção do Estado, e seguramente não segundo a bondade intrínseca das mesmas

Maquiavel desenvolveu uma noção de liberdade fundada em duas conotações: a externa, quando a república (*civitas*) não está sujeita ao julgo de nenhum povo estrangeiro e a interna, que é a liberdade republicana, cujas leis guiam os cidadãos. Aqui o fator importante não está no órgão que estabelece as leis, mas apenas a observância de sua existência. Para o florentino, a liberdade está relacionada com o hábito, ou seja, povos que se habituaram por uma vida livre lutarão com maior afinco para conservá-la, enquanto os acostumados a uma vida de servidão se manterão nesta condição. Em *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel reconhece ser muito difícil manter um governo livre em uma cidade tomada por corrupção ou mesmo lhe instituir, uma vez que o povo não está preparado para a política e suas instituições não são hábeis para reprimir os atos corruptos. De todas as formas de governo, a republicana é a que mais apresenta dificuldades em coibir tais atos, motivo pelo qual “mais vale a monarquia do que o estado popular para assegurar que os indivíduos cuja insolência as leis não podem reprimir sejam subjugados por uma autoridade real” (MAQUIAVEL, 1979, p. 77).

Entretanto, apesar de seus traços críticos e realistas, Van Creveld lembra que Maquiavel não foi inovador no que tange a separação entre o governante e o governado, entre a vida pessoal do príncipe e seu papel político⁵⁹. Ele ainda não foi capaz de transpor a

⁵⁹ “Nenhuma das comunidades políticas que existiram até 1648 fazia distinção entre a pessoa do governante e o governo. O chefe da tribo africana, o rei grego, o imperador inca e seus colegas, fossem quais fossem seus títulos e o

faceta que conjugava o governo à figura de um soberano. Em outras palavras, não conseguiu vislumbrar o governo como uma instituição, cuja segurança e ordem seriam obtidas pela força da lei e não pela violência das armas.

Por sua vez, Jean Bodin é o autor do século XVI que melhor construiu o arquétipo do Estado moderno ao estatuir a noção fundamental de soberania. Sua principal obra, *Seis Livros da República*, publicada em 1576, concatena-se com o momento histórico vivido na França, a guerra civil, e a busca por uma solução viável ao caos estabelecido no país oriundo, em especial, pela fissura aberta ante a reforma protestante. Nem a via confessional, tampouco o príncipe maquiavélico resolveriam o problema francês. Inspirado pela *Política* de Aristóteles, Bodin se concentra na república, tornando-se “o primeiro autor da história moderna” a estabelecer uma precisa diferença entre o público e o privado, isto é, o governo político e o patriarcal (CREVELD, 2006, 249-250). Embora ainda fortemente atrelado ao direito divino, esta divisão é de extrema importância para a configuração da estrutura estatal.

Nas palavras de Simone Goyard-Fabre:

É com Bodin que, pela primeira vez na história da doutrina política, o conceito de soberania conota a *essência* da república: esse conceito não só define sua especificidade, distinguindo-a de qualquer outra comunidade, mas a designa como *Estado* no sentido moderno da palavra, o que quer dizer que faz dela uma entidade política cuja prerrogativa já não é, como para os reis da Idade Média, jurisdicional, mas legisladora (GOYARD-FABRE, 2002, p. 23).

Todavia, ainda que inspirado na filosofia aristotélica, o autor francês não busca a origem ou a forma de governo mais adequada, mas parte do pressuposto de que a busca pela ordem institucional ocorreria com uma república, estabelecida sobre leis que atingem a todos, e, sobretudo, com a repressão severa das violações legais.

tamanho dos países que governavam, eram o governo” (CREVELD, 2006, p. 241).

O conceito de liberdade em Bodin guarda profunda semelhança com a construção aristotélica, já descrita no capítulo anterior. Nas palavras de Sylvia Lenz (2004, p. 126), a família constituiria a base do Estado e a sociedade estaria dividida entre a esfera privada e a pública. A liberdade cidadã seria conquistada quando o homem deixasse a sua casa, na qual mulheres e crianças são sujeitas a autoridade patriarcal, para assumir as questões de interesse público. O chefe de família, cidadão livre, teria sua liberdade limitada apenas pela obediência que todos os demais cidadãos devem ter às leis emanadas da autoridade soberana.

A soberania deveria possuir três atributos indeléveis: caráter absoluto – não dependeria de ninguém, sendo potência pura –, indivisível – pois dois soberanos se anulariam mutuamente caso agissem de modo contíguo – e perpétuo – poder transcendental que não é corroído pelo despontar do tempo. A soberania estatal absoluta poderia residir no povo de modo geral (república democrática), em parte dele (aristocracia) ou em apenas um indivíduo (monarquia). Para o autor, a democracia seria a forma ideal de Estado, pois se baseia na justiça e na igualdade dos cidadãos, mas esta forma de governo esbarra na carência de cidadãos instruídos aptos a gerenciar as questões de interesse político coletivo. A aristocracia é o governo dos melhores, mas tende a se dissolver em facções que lutam por seus próprios ideais, fragilizando o todo. Segundo o autor, os grupos aristocráticos hegemônicos são os militares e os comerciantes, elite financeira das sociedades. Como são poucos os cidadãos virtuosos, a monarquia se mostra como a melhor forma de Estado.

Bodin concentra no soberano, que representa o Estado, competências que seu conterrâneo Montesquieu, cento e cinquenta anos mais tarde, distribuiria entre as funções de legislar, julgar e executar as decisões: o governante assumiria de modo absoluto o processo legislativo, bem como teria de decidir sobre a guerra e a paz, nomeação de autoridades, distribuição de recompensas e punições, seria juiz de apelação e concessor de graça e ainda deveria tomar decisões sobre os tributos e a moeda do país. Acima do soberano terreno haveria apenas a potência divina e abaixo dele o magistrado⁶⁰. A função da magistratura

⁶⁰ Nas palavras de Lenz (2004, p. 128) “antecipando-se à tese do direito divino dos reis, defendida mais tarde por Bossuet, Bodin conclamou que, acima do soberano, somente o poder de Deus é superior. A soberania, na prática,

para o pensador francês teria escopo de julgar as querelas entre os indivíduos bem como fazer cumprir as ordens como verdadeiros agentes do poder soberano. Assim, consoante Baker, Bodin apresenta uma relação de hierarquias do poder em seu Estado. Tal ordem coercitiva “se daria a partir de uma relação vertical: Deus no topo, o soberano na terra com autoridade de legislar, os magistrados agindo em seu nome para exercer o poder coercitivo sobre súditos” (BAKER apud LENZ, 2004, p. 119).

O conceito de soberania absoluta de Bodin se tornou célebre pois anteviu a obra dos autores contratualistas que pensaram o Estado como uma instituição secular e distinta da figura do governante, o que ocorreria apenas em 1651 com a publicação de *Leviatã* pelo inglês Thomas Hobbes.

significava o poder de legislar, enquanto os magistrados zelavam pela aplicação da lei, representando o exercício pragmático do mando”.

CAPÍTULO 3

A LIBERDADE E O ESTADO MODERNO: CONTRATUALISMO E TEORIA DO ESTADO

A passagem da Idade Média para a Idade Moderna é, via de regra, compreendida como a transição de um ideal de vida centrado em Deus (ainda que nos últimos séculos do medievo este ideal tenha se deslocado) e as descobertas científicas e sociais que colocaram os seres humanos novamente no comando de seus próprios destinos. Consoante precisa indicação de Zygmunt Bauman, “para uma pessoa ser livre, tem de haver pelo menos duas” (BAUMAN, 1989, p. 21)⁶¹. Ou seja, deve-se ter em conta o homem em sociedade e não apenas consigo em sua interioridade. No que tange a questão política, é indubitável que a formação do Estado moderno provocou intensa revolução no modo de ser das sociedades. Antes de possuir um ato fundacional oficial, ainda que muitos apontem para as revoluções burguesas, este ente despersonalizado teve sua formação constituída a partir da evolução de diversos fatores, tais como autonomia administrativa e a criação dos funcionários estatais⁶².

A análise acerca do limiar do Estado tem como ponto de passagem obrigatório os autores do período denominado contratualismo, que se estende pelos séculos XVII e XVIII. Tais autores – como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant – declinaram de análises centradas na figura divina e passaram a repensar o espaço público e as suas instituições fundamentais para a formação de uma sociedade secular e para a colmatação das inúmeras debilidades perpetradas pelos governos de seus países. Distintos entre si em diversos pontos, eles comungavam de uma mesma sintaxe e de uma mesma estrutura conceitual – passagem do estado de natureza para o estado social por meio de um contrato social – para alicerçar o poder, outrora fundado em Deus, em alguma forma de consenso.

⁶¹ Neste mesmo sentido, Arendt afirma que - “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDDT, 2011c, p. 195).

⁶² Este tema foi tratado no capítulo anterior, na seção intitulada Declínio e ascensão do mundo público.

O estado de natureza, de modo geral, é uma abstração necessária. Não é necessária a comprovação de sua existência, todavia, ele se torna um meio para justificar os problemas das sociedades do tempo de seus pensadores. Como um periscópio voltado para o passado, a concepção do estado de natureza varia, pois o diagnóstico de cada autor acerca da sua sociedade também é diferente. Assim, o estado de natureza legitima sua percepção de seu presente e as mudanças necessárias para a reforma social orquestrada pelo pensador político.

Norberto Bobbio destaca a existência de três possíveis eixos explicativos dos autores contratuais. No primeiro caso, a transição do estado natural para o social é fato historicamente comprovado o que incorre na análise pormenorizada da condição primeira humana como condição para a compreensão das profundas crises encontradas nas civilizações. Neste sentido, fixa-se a análise em verdadeira categoria antropológica, na qual os autores buscam justificações para a necessidade de o homem deixar seu estado primitivo (que podem chegar desde hordas primitivas até as sociedades tribais) a formas de vida mais organizadas e social e politicamente mais complexas. O segundo eixo tem, ao contrário, o estado de natureza apenas como hipótese lógica a fim de destacar a idéia racional ou jurídica do Estado e de colocar o fundamento de legitimidade política na construção de uma autoridade validada pelo consenso popular, expresso ou tácito.

Ao lado do contratualismo clássico, subjaz uma análise em que “predomina o elemento jurídico como categoria essencial da sintaxe explicativa”, na qual o direito é a “única forma possível de racionalização das relações sociais ou de sublimação jurídica da força” (BOBBIO, 1998, p. 272). Bobbio explica que isto se justifica pela influência do direito natural cujo escopo era a legitimação do Estado travada em face do poder soberano, tanto pela legitimidade de sua legislação como pelo monopólio da força coativa. Por fim, o terceiro grupo prescinde completamente da análise antropológica do nascedouro do Estado, vendo no contrato um instrumento de ação política capaz de limitar o poder daquele que detém as prerrogativas de sua utilização (BOBBIO, 1998, p. 272).

Ainda sob o olhar de Bobbio, dois autores se destacam na análise do arquétipo do contrato em razão de terem levado sua formulação até as últimas conseqüências: Hobbes e Rousseau, ambos dispendo entre si de posições bem distintas quanto ao homem em seu estado natural – enquanto Hobbes via o homem como um lobo que

precisava de um soberano com amplos poderes para lhe conter, Rousseau consignava o bom selvagem que é corrompido pelo contato social –, mas comungando do fato de terem explorado em demasia esta condição humana. Em todo o caso, a formulação geral é a de um âmbito distinto da figura do soberano medieval, com certa dinâmica própria, e que possui algumas funções, sobretudo a legislativa, voltada para o interesse dos associados ao pacto. Neste sentido, Nuno Piçarra lembra que a maior conquista dos pensadores contratualistas que se refletiu na formação do Estado de Direito foi a afirmação da separação entre as funções atribuídas aos poderes legislativo e executivo na figura do Estado contemporâneo. Segundo ele, “a edição de normas gerais e abstratas, prévia e independentemente de casos concretos, e a sua execução ou aplicação a casos concretos, que é conquista definitiva da Idade Moderna e componente essencial do Estado de Direito” (PIÇARRA, 1989, p. 92).

Neste sentido, compulsar a obra de tais autores pressupõe se lançar em seus períodos históricos, vislumbrar os seus problemas cotidianos da inexistência de uma esfera pública consolidada, cujas principais atribuições – legislar, administrar e julgar – não tivessem resquício da vontade soberana. Qual instrumento jurídico mais sólido e digno de confiança que um contrato para encarnar a metáfora de uma nova sociedade? Todo contrato pressupõe um acordo entre as partes contratantes. Não se trata, portanto, de uma forma de aquisição do poder político por imposição, mas de um meio com características republicanas e pré-constitucionais para seu estabelecimento. Segundo Norberto Bobbio (1998, p. 279), verifica-se a mesma sintaxe em todos os contratualistas: a “necessidade de basear as relações sociais e políticas num instrumento de racionalização, o direito, ou de ver no pacto a condição formal da existência jurídica do Estado”. Analisando-se sobre um olhar constitucional, poder-se-ia inclusive classificar como a tensão natural e própria do poder constituinte, ainda que não se observe a universalização dos direitos em favor de todas as classes sociais. Contudo, é indubitável a influência destes autores na construção do Estado moderno e na propagação de seus principais elementos – legalidade, separação dos poderes, republicanismo, constitucionalismo –, sobretudo, na lutas travadas entre monarcas e parlamentos e nas revoluções burguesas.

Ainda a respeito do contrato, oportuno salientar que, inversamente, esta contratação não deve se pautar em cláusulas leoninas, mas por salutar *modus operandi* de uma obrigação na qual haverá

necessariamente a limitação de alguns direitos em favor da conquista de outros. Nesta sociedade pós-medieval, verifica-se um aparato jurídico estatuído e legado através das gerações – como a influência do direito romano e germânico – bem como a tradição da filosofia política grega redescoberta na Idade Média como padrão de um modo distinto de fazer a política. Assim, partindo-se desta premissa elementar de todos os autores analisados, cumpre investigar a forma como cada um estatui as vantagens a serem adquiridas pela celebração do pacto social, quais direitos serão entregues para a sua elaboração, a possibilidade de retroceder ao *status quo* e outras indagações que possam esta escola de pensamento político.

No epicentro destas novas e distintas teorias, a liberdade surge como um atributo elementar. Ela é, via de regra, um dos principais direitos analisados pelos autores, tanto em sua relação com o homem natural como sendo uma das conquistas do Estado de Direito pós-contratual. Esta discussão é muito importante no bojo da análise que se fará da teoria de Amartya Sen. Sen utiliza os autores do contratualismo clássico como contraponto ao seu ponto de vista focado mais nas realizações do que nos arranjos. Em outras palavras, o economista parte do pressuposto que as liberdades instrumentais são aportes elementares para a concepção de desenvolvimento que, em Amartya Sen, vai além da noção de expansão econômica dos Estados.

Neste sentido, o autor critica a filosofia política do século XX que se pautou quase que unicamente na edificação de sistemas de justiça e liberdade fundados em instituições, mas sem jamais efetivamente buscar soluções para os problemas existentes. Por esta razão o seu ideal de justiça conclama, antes de criar teorias, “enfrentar as questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011, p. 11). Em outras palavras, Sen parte da idéia que sua teoria deve se focar em atacar injustiças crassas, como a fome coletiva, não em enunciações teóricas que pretendam estatuir uma teoria capaz de renovar as instituições existentes como um filtro dos graves problemas existentes na atualidade.

A fundamentação da crítica referida se dá a partir do olhar de Amartya acerca da teoria da justiça de John Rawls⁶³. O intento de

⁶³ A teoria da justiça como equidade, de John Rawls, será tratada no item intitulado “teorias da Justiça: Amartya Sen e John Rawls” e também em “a

apresentar a concepção de liberdade nos autores do contratualismo clássico é que Rawls é apontado por Sen – além de ele próprio se assumir – como um pensador que se insere nesta tradição, obviamente afeita ao modelo de Estado existente no século XX. Esta tradição que, segundo o economista, não busca um ideal de justiça focada em realizações mas pensa em instituições das quais emanariam o justo e o injusto é denominada por Sen de institucionalismo transcendental. Além de Rawls, Amartya argumenta que Dworkin e Nozick seguem o mesmo caminho dos autores contratuais, que buscavam refundar o Estado a partir do que consideravam ser o legítimo, o justo e o que garantiria a liberdade. Neste sentido, a análise central deste capítulo é sobre a idéia de contrato social⁶⁴.

3.1 Thomas Hobbes: liberdade e obediência ao pacto soberano

3.1.1 Antecedentes históricos

Thomas Hobbes é o primeiro pensador a enunciar a teoria do pacto celebrado entre todos para a criação da esfera política. Nascido em 1588, Hobbes obteve perspectivas políticas abrangentes como expectador da ebulição política, jurídica e econômica pela qual passava a Inglaterra. Na seara política, o país iniciou o século XVII como monarquia absolutista. O governo pacífico exercido pela Dinastia dos Tudor, um verdadeiro oásis após um período beligerante de conflitos externos – como a Batalha de Bannockburn contra a Escócia, em 1314, e a Guerra dos Cem Anos contra a França, de 1337 a 1453 – e internos – Guerra das Rosas, ocorrida entre 1455 e 1485 –, chegaria ao fim em 1603, quando a Casa dos Stuart assumiria a condução do governo até 1689, momento em que o Jaime II é deposto por Guilherme III. Este

crítica de Amartya Sen ao institucionalismo transcendental: John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick”.

⁶⁴ Acerca da importância destes autores, Sen comenta: “a abordagem contratualista tem sido uma influência dominante na filosofia política contemporânea, especialmente depois do artigo pioneiro de John Rawls *Justice as fairness* (justiça como equidade), de 1958, que procedeu a apresentação definitiva dessa abordagem no seu clássico *Uma Teoria da Justiça*” (SEN, 2011, p. 18).

evento marca o período da Revolução Gloriosa, a partir do qual a Inglaterra assume a monarquia parlamentar constitucional.

Neste ínterim, o país ainda se viu assolado por uma Guerra Civil (1641-1649) fruto das disputas entre Rei e Parlamento, evento que fizera surgir a figura de Oliver Cromwell. Em aspecto econômico, neste mesmo período a Inglaterra enfrentava a Espanha na Guerra Anglo-Espanhola (1585-1604) em virtude, principalmente, da cisão inglesa com o catolicismo ante a Reforma Anglicana, comandada por Henrique VII em 1534. Esta guerra viria a espoliar ambas as nações, tendo seu fim com a assinatura do Tratado de Londres. Por outro lado, o século XVII é o marco do poderio naval inglês, fator essencial para a consolidação inglesa das colônias na América do Norte e para a ampla acumulação de riquezas que engendraria a Revolução Industrial do século seguinte.

Além disto, o século XVII na Inglaterra também possui grande notoriedade jurídica pela edição de dois documentos normativos fundamentais na consolidação da garantia de direitos⁶⁵ e no controle das prerrogativas de poder que eclodiriam na construção do ideal constitucional dos séculos seguintes: A Petição de Direitos de 1628 e a Declaração de Direitos de 1689. Pressionado para obter recursos financeiros e dar seguimento às investidas militares da Guerra dos Trinta Anos, o Parlamento editou A Petição de 1628 em face dos interesses de Carlos I. As principais conquistas deste documento se relacionam às liberdades conferidas aos cidadãos e ao próprio Parlamento em face das amplas prerrogativas do cetro real. Seus principais enunciados são: que nenhum homem livre pudesse ser preso ou espoliado de seus bens, salvo por sentença de seus pares; que nenhum tributo fosse criado ou cobrado pelo Rei ou herdeiros sem a existência de prévio consentimento de setores da sociedade, tais como o dos arcebispos, condes, barões, cavaleiros, entre outros; que ninguém fosse condenado à morte senão

⁶⁵ A Petição de Direitos de 1628 e a Declaração de Direitos de 1689 são documentos marcantes para a formação do ideal constitucional que se espalhou pela Europa e América nos séculos seguintes. Todavia, há outro documento que consta do mesmo século XVII e que se tornou indispensável para a proteção dos direitos fundamentais: o *Habeas Corpus Act* de 1679. A proteção contra prisões arbitrárias já estava prevista na Magna Carta de 1215. O escopo desta nova legislação era exatamente assegurar os meios para a sua fruição. Segundo Pontes de Miranda, a edição da Lei do Habeas Corpus de 1679 "veio fornecer os meios para ser posto em execução, com eficiência e rigor, o *writ* de muitos séculos consagrado pela prática" (MIRANDA, 1999, p. 93)

em virtude dos costumes ou das leis preestabelecidas no reino; e ainda que nenhum inglês fosse expulso de suas terras ou, detido, preso, deserdado ou morto, sem lhe possibilitar o direito de defesa através de um processo com regras adequadas para tal finalidade.

Já a Declaração de Direitos de 1689 foi estabelecida como corolário da Revolução Gloriosa. A finalidade da Declaração é a mesma da Petição de Direitos, isto é, seu escopo é a ampliação das liberdades frente ao Rei, o que permitiu que os teóricos do Direito a identificassem como fundamento para a transição entre o absolutismo e a monarquia parlamentar e servisse de referência emblemática para a Constituição dos Estados Unidos da América de 1787 e para a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. A Declaração de Direito de 1689 assegurou a liberdade tanto na eleição dos parlamentares como no uso da palavra nos debates e procedimentos concernentes aos trabalhos legislativos, além de exigir a convocação periódica do Parlamento de modo a impedir sua dissolução ou dirimir sua importância nos assuntos políticos ingleses. Visou ainda limitar ainda mais a prerrogativa real ao tornar obrigatória a consulta ao Parlamento antes da suspensão ou execução de uma lei, além de tornar obrigatória a legislação do reino, inclusive ao monarca, e proibir a manutenção de forças armadas permanentes em tempos pacíficos sem autorização parlamentar.

Hobbes foi testemunha de grande parte destes acontecimentos e seu pensamento foi influenciado por eles. Em 1651, em um momento de relativa experiência quando já contava com mais de sessenta anos, publica suas duas obras mais notáveis – *De Cive* e *Leviatã*. Segundo Marcelo Bueno Martins, Hobbes descrevera que a situação inglesa quando de seu nascimento era de medo ante a possível invasão da Espanha na Guerra Anglo-Espanhola – “minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo” (MARTINS, 2010, p. 1-2). E o medo ainda o perseguiria por diversos outros momentos, como durante a revolução científica de Galileu Galilei que estremecera o mundo cristão e colocou a todos em estado de alerta, em meio a “irracional” Guerra Civil inglesa, em 1640 quando o Parlamento hostil ao autoritarismo fez o pensador de Malmesbury fugir para a França, e ainda na ocasião de seu retorno forçado à sua terra natal, onze anos depois, quando saiu da França por receio persecutório dos católicos franceses ante a publicação de sua obra mais memorável, *Leviatã*.

3.1.2 O Leviatã: liberdade anterior e posterior ao pacto social

A liberdade no pensamento hobbesiano precisa ser analisada em dois momentos. O autor aborda o tema antes da celebração do contrato social para a formação da soberania do Estado e também demonstra suas consequências pós-contratuais. Estas duas fases constituem noções distintas acerca da liberdade: a primeira delas, pré-contratual, é potência ilimitada; a segunda é conseqüência do pacto social, pela qual se possibilita a consolidação de um arquétipo de estado jurídico, que por sua natureza, propõe limitações de direitos e deveres. A análise proposta na obra *Leviatã* ocorre também nesta dicotomia entre estado natural e social. O chamado estado de natureza humano, aspecto corrente entre os autores do contratualismo, destaca-se no pensamento hobbesiano pelo seu profundo teor antropológico. O autor observa que o ser humano individual ainda neste estado se caracteriza por ser pura potência que se move pelo desejo. Neste estágio determinístico do desenvolvimento humano e social, Hobbes identifica o aspecto maléfico da liberdade irrefreada: os homens, movidos por paixões como a inveja e sobretudo o medo de morrer, abusam deste *status*, que em um grau elevado, conduz para a guerra.

A maneira pela qual o excesso de liberdade gera um conflito de todos contra todos é expressa em uma fórmula permeada pelo realismo hobbesiano. A desconstrução desta assertiva a torna mais compreensível. Em primeiro lugar, a natureza constituiu o ser humano de maneira parecida tanto física como mentalmente. Biologicamente, portanto, não é passível a alegação de vantagens naturais a determinados indivíduos. Ainda assim, o mais fraco dos homens ainda detém a capacidade e a potência de afligir o mais vigoroso, usando da astúcia própria ou se associando com outros para este fim. Isto significa que não há grandes vantagens entre os indivíduos e nenhum deles pode se sentir completamente seguro. Além de muito semelhantes em sua fisiologia, os seres humanos ainda cultivam a mesma esperança de atingir a determinados bens, o que incorre em um problema: os homens tendem a desejar a mesma coisa e os bens que lhes interessam são relativamente escassos. Assim, “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS, 1997, p. 108).

A regra de ouro neste estado de competição e insegurança é o ataque, ou nas palavras do pensador, a antecipação, isto é, pela força ou

pela astúcia, angariar poder ao subjugar o maior número de pessoas pelo maior tempo possível de modo a eliminar qualquer ameaça. A partir deste olhar antropológico, Hobbes esquadrinha a relação própria no estado de natureza que é marcada pela guerra de todos os homens contra todos os homens. Segundo o autor, a discórdia entre os homens se dá por três causas principais: a competição, causada pelo desejo de lucro, a desconfiança, perpetrada pela busca por segurança, e a glória, ao se pretender boa reputação. A violência será validada pelos avarentos para se tornarem senhores dos outros, será referendada pelo inseguro para a sua autodefesa, e pelo presunçoso por ninharias, ou seja, qualquer ato que revele desprezo pela sua família, amigos, pátria ou contra o seu nome (HOBBS, 1997, p. 108-109).

Tal é o estado de guerra entre os homens, que são lobos que vicejam entre si e constituem a sociedade. Hobbes, talvez por observar a desordem política de seu tempo, tem um olhar bastante fatalista deste estado. Segundo ele, a consequência natural da guerra é o desaparecimento da sociedade em todos os seus níveis. Não será possível o desenvolvimento industrial já que incerto é o seu fruto; por via de consequência, não haverá cultivo da terra, navegação ou mercadorias importadas, nem tampouco construções confortáveis e maquinários para lhes erigir. Diante deste caos, os últimos bens a se extinguirem são o conhecimento, o tempo, as artes e as letras. Esta condição mundana de destruição se refletirá em dado momento na vida dos homens, que será “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1997, p. 109). Neste cenário construído por Hobbes, a passagem para o estado social é condição necessária para a preservação da vida. Consoante comentário de François Châtelet, “o estado de natureza é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, plena liberdade – aquém de todo o direito – e terror constante: ele é inviável (CHÂTELET, 2009, p. 48). Desta forma, o estado de natureza é oposto ao estado de sociedade; Hobbes se afasta de Aristóteles ao enunciar que a criação da sociedade é artifício humano, jamais consequência natural.

Este é o sentido hobbesiano de ser livre antes do contrato social: a liberdade irrestrita, que não conhece nenhum tipo de empecilho. Esta plenitude da liberdade é uma condição possível apenas enquanto não há coexistência. A centelha que conduz a combustão da guerra ocorre quando os homens passam a conviver e, assim, necessariamente se iniciarão os choques de personalidade haja vista cada qual ter desejos particulares. No afã de satisfazer o próprio querer tendo em vista bens semelhantes, conforme Hobbes salienta, o ser humano resvala na

liberdade alheia, e “enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra” (HOBBS, 1997, p. 114). O traço que torna possível a construção da sociedade, portanto, é a limitação do direito natural plasmado na liberdade dos indivíduos⁶⁶. O filósofo lembra que não há espírito de justiça no estado natural em virtude da inexistência de regras.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são duas virtudes cardeais (HOBBS, 1997, p. 110).

Consoante os autores do contratualismo que constroem um conceito de direito natural, Hobbes interpreta este direito como “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (HOBBS, 1997, p. 113). O conceito de liberdade se extrai da “ausência de oposição”, isto é, “ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não pode obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS, 1997, p. 171 e 113). Diante dos famigerados perigos proporcionados pelos outros, a liberdade é uma prerrogativa para preservação do direito natural da vida e ao mesmo tempo, de modo ambivalente, a causa da guerra entre os homens em seu estado de natureza.

⁶⁶ Consoante será tratado logo adiante, Hobbes secciona a natureza da legislação em lei natural (fruto do direito natural das pessoas sobre todas as coisas) e lei civil (passa a existir após a constituição do Estado). Com efeito, a finalidade da lei civil é exatamente limitar a liberdade natural: “o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar danos uns aos outros, e em vez disso se ajudem e se unam contra o inimigo comum” (HOBBS, 1997, p. 209).

3.1.3 A celebração do pacto para a constituição do Leviatã

A transição do estado de natureza para o estado social no pensamento de Thomas Hobbes é essencial para o desenvolvimento humano e aperfeiçoamento da vida em todas as suas conjecturas. Desta primeira noção de liberdade apresentada já é possível se extrair a completa ruptura com o pensamento medieval. Hobbes deixa muito claro que a liberdade não é atributo da vontade cujo *locus* é a interioridade⁶⁷, mas reside na capacidade de sua ação no mundo público. Segundo ele, da expressão livre-arbítrio “não é possível inferir uma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem, a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo, ou inclinação de fazer” (HOBBS, 1997, p. 172).

Com efeito, a liberdade em seu estado natural proporciona a guerra. Portanto, é preciso contê-la. Hobbes lista três princípios naturais que moverão os seres humanos no sentido de estabelecer um pacto fundado na renúncia de parte de suas liberdades pessoais para a formação de um soberano que proporcione segurança com base no controle de todos: o primeiro desejo dos homens é a busca da paz, a perfeita antítese da alcatéia humana presente no estado natural. Este anseio será alcançado apenas quando todos, de comum acordo, concordarem em despojar de “seu direito sobre todas as coisas” (MORRISON, 2006, p. 109).

Assim, o princípio seguinte trata de uma decisão, na qual os homens devem consentir em outorgar a sua ampla liberdade, porém em estrita similitude. Em outros termos, cada pessoa renunciará à mesma parcela de prerrogativas para que a constituição de uma soberania comum que guarnecerá a todos sob o pálio da lei comum⁶⁸. Subjaz neste

⁶⁷ Neste sentido, vide o capítulo anterior em que foi abordado o conceito de liberdade para os pensadores medievais.

⁶⁸ Segundo Thomas Hobbes, “renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza: mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que

aspecto uma questão de segurança: Hobbes adverte que “se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa e não a dispor-se para a paz” (HOBBES, 1997, p. 114). Tal renúncia de direitos ocorreria mediante um contrato comutativo e, vinculado a ele, está o último princípio: o estabelecimento do pacto e o seu devido cumprimento. A noção de justo e injusto na filosofia hobbesiana se vincula a observância ou não do acordo feito entre todos, e sua conservação ocorrerá a partir de regras jurídicas cujo poder coercitivo seja “capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos mediante o terror de algum castigo, que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto” (HOBBES, 1997, p. 123).

Assim, motivados pela guerra irretorquível, os homens celebram o pacto criador e legitimador do Leviatã, isto é, o Estado soberano. Na realidade, Hobbes está dizendo ser imprescindível a existência da soberania absoluta para pôr fim à guerra ao fazer uso da lei e da força de modo a coagir à sua observância. E como lhe constituir? Tal compreensão hobbesiana é motivada, segundo Wayne Morrison (2006, p. 99-101), a partir de uma epifania do autor ao analisar a relação entre Deus e os homens. Citando textos evangélicos, ele percebe que Deus está na base da obediência pelo fato de seu poder ser irresistível, conduzindo o homem a um estado de constante temor reverencial. Em termos técnicos, Morrison comenta que Hobbes descobre a essência que liga o homem à religião é o *mana*, isto é, medo de poder. Nesta medida, assim como Prometeu rouba o fogo de Zeus para lançar ao mundo dos mortais, o Leviatã hobbesiano se apropria deste poder que dá origem ao temor, retirando de Deus a autoridade que lhe cabia no medievo para guarnecer a soberania absoluta do Estado moderno.

a conseqüência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição, equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original” (HOBBES, 1997, p. 114). Natalia Maruyama comenta que “a renúncia que um homem faz de seu direito, renúncia implicada no pacto instaurador do poder político, é deixar de pretender negar ao outro esse mesmo direito; em outras palavras, é reconhecer que todos os outros têm também um direito sobre as mesmas coisas que ele próprio. Só assim é possível acordo, justiça, partilha” (MARUYAMA, 2009, p. 52).

Segundo Norberto Bobbio (1991, p. 26), a escassez de poder que resulta em anarquia é o maior receio anátema hobbesiano e o que legitima a construção da autoridade suprema do Leviatã:

Hobbes é obcecado pela idéia da dissolução da autoridade, pela desordem que resulta da liberdade de discordar sobre o justo e o injusto, pela desagregação da unidade do poder, destinada a ocorrer quando se começa a defender a idéia de que o poder deve ser limitado, ou, numa palavra, obcecado pela anarquia que é o retorno do homem ao estado de natureza. O mal que ele mais teme – e contra o qual se sente chamado a erigir o supremo e insuperável dique de seu sistema filosófico – não é a opressão que deriva do excesso de poder, mas a insegurança que resulta, ao contrário, da escassez de poder.

A liberdade pós-contratual, portanto, decorre da lei: são os direitos que possuem os cidadãos deste Estado legal. Segundo Châtelet (2009, p. 48), “ao grande mal, deve-se responder com o grande remédio: para pôr fim à violência nascida do exercício de potências por definição ilimitadas, só pode ser eficaz uma potência que não conheça limites”. É notável a doutrina hobbesiana de que “os pactos sem a espada não passam de palavras” e isto se justifica na medida em que “se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros” (HOBBS, 1997, p. 141). O poder soberano, exercido por um homem ou uma assembléia, é resultado da combinação do poder de todos os contratantes, mas é pleno e independente no cumprimento de sua função. Desde a publicação de *Leviatã*, Hobbes tem sido classificado como um arauto do absolutismo despótico ao defender a soberania ilimitada. Contudo, há dois fatores que desmistificam este argumento: o primeiro é que o estado soberano se organizará pelo império do Direito; e também, a despeito de a soberania ser absoluta, o autor considera que há direitos individuais invioláveis, o que legitima até mesmo a desobediência aos mandamentos da lei civil.

Acerca da questão jurídica, abstrai-se que, constituído o soberano que guiará o Estado e protegerá a inviolabilidade de seus súditos (como Hobbes denomina os cidadãos), este usará de suas

prerrogativas para ordenar a esfera política se valendo da edição de leis. Cabe à vontade do soberano determinar quais são os interesses da sociedade e legislar neste sentido. A este respeito, estaria Hobbes concedendo uma autorização despótico-draconiana a seu governante, nos moldes das monarquias autoritárias européias do período pós-renascimento? Tal afirmação não é escorreita, uma vez que a função do soberano é criar o aparato mínimo para o bom desenvolvimento das relações dos indivíduos e também garantir a existência da justiça. Algumas questões são pacíficas em seu pensamento: a lei é uma ordem, emanada exclusivamente do Estado e do soberano, seja uma pessoa ou uma assembleia, e não se aplica a todos – são considerados inimputáveis os débeis naturais, as crianças, os loucos e os animais.

Wayne Morrison destaca interessantes análises hobbesianas do papel da lei. Segundo ele, Hobbes antecipa em quase quatro séculos a discussão do realismo jurídico norte-americano⁶⁹ que possibilita ao magistrado operar a interpretação da legislação – “todas as leis, escritas ou não, precisam de interpretação” (HOBBS, 1997, p. 213) – e ainda as proposições de Hans Kelsen sobre a natureza das leis penais que têm como destinatários as autoridades que farão funcionar a máquina estatal. Oportuno ainda destacar que o direito natural se torna obrigatório após a constituição do Estado, que mantém a existência das leis naturais – não escritas – e as leis civis – normas escritas. Estas últimas, que adquirem vigência tão somente a partir da validade de sua sistematização e publicação, devem representar a vontade do soberano. Ainda segundo Morrison, isto não significa que a legislação se desvirtuará em expressão do capricho de sua autoridade emanante, vez que o soberano fornecerá as bases, o “ponto arquimediano cuja criação permite uma nova o desenvolvimento de uma nova forma de ordem social” que se pauta na segurança do Estado de Direito; e os súditos, assim, poderão firmar contratos, porão em prática seus desejos de progresso, de recompensa e de bens (MORRISON, 2006, p. 114).

⁶⁹ Os autores do realismo jurídico nos Estados Unidos desenvolveram uma teoria na qual enunciavam que a reflexão jurídica seria um meio hábil e necessário para resolver os problemas do cotidiano, tendo como principal autores Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey e Oliver Wendell Holmes, dentre vários outros. Segundo Hobbes, “A interpretação das leis de natureza é a sentença do juiz constituído pela autoridade soberana, para ouvir e determinar as controvérsias que dela dependem, e consiste na aplicação da lei ao caso em questão” (HOBBS, 1997, p. 214).

O segundo fator é a defesa dos direitos dos súditos, dentre eles a liberdade, o principal direito natural pertencente aos homens. Na formação do Estado, Hobbes explica que o homem nega a si mesmo determinadas liberdades, renunciando a sua prática em favor da constituição do pacto para a formação da vontade soberana una e última. Em outras palavras, a liberdade ilimitada do estado natural foi contida para a formação da sociedade. Assim, os homens são livres para agir em tudo aquilo que a lei civil do Estado não proibiu, bem como no *locus* em que se permitiu a sua ação e se disciplinou a forma correta da prática do ato (como a possibilidade de realizar negócios por meio de contratos). Existem direitos dos súditos considerados intransferíveis inclusive se determinados pelo próprio poder soberano uma vez que infringe o direito natural dos súditos. Hobbes lista alguns deles. Ninguém estará autorizado a renunciar ao próprio direito de resistência contra um ataque violento que possa pôr em risco a integridade física ou até mesmo a própria vida. No mesmo sentido, ninguém pode dispor de qualquer súdito, dando ordens para que ponha fim a sua vida. Hobbes cita o exemplo dos militares, que naturalmente colocam a vida em risco para cumprir missões em favor da coletividade e do Estado. Neste caso, não será considerada traição quando há a recusa do soldado em combater por medo, ainda que o soberano em seguida possa lhe condenar a morte. Este homicídio estaria acobertado em razão da recusa do soldado comprometer e pôr em risco a vida dos súditos, causa principal da existência do Estado.

Da mesma sorte, nenhum súdito tem a liberdade de resistir ao poder da justiça do Estado, seja culpado ou inocente. Caso tenha cometido um crime que lhe custe a vida, Hobbes considera que, mesmo de modo injusto, haja vista a lei do Estado que o proibia da prática daquele ato, é legítimo que ele se levante contra todos, pois a proteção à sua vida é o direito natural mais fundamental e que legitimou a criação do Leviatã. Da mesma forma, ninguém também estará obrigado a confessar um crime se estiver sendo interrogado, uma vez que não é razoável obrigar nenhum súdito a dispor de si próprio (liberdade e vida). E por fim, o autor reafirma a ampla liberdade de ação ou omissão quando a lei silencia à prática ou abstenção de determinados atos (HOBBS, 1997, p. 115 e 175-177).

Todas essas prerrogativas são tidas por Hobbes como direitos naturais e não podem ser relativizados. Em algumas situações, haverá claro contrassenso entre a lei civil e a natural, mas ambas constituem o arcabouço legal do Estado, devendo ser interpretadas de modo

harmônico. Todavia, ainda que tenha violado a lei civil, o súdito não perde as suas prerrogativas naturais, como por exemplo, dispor dos meios necessários para a salvaguarda de sua vida ou segurança. Nos termos de François Châtelet:

Apesar de seu rigor e de sua extensão, o pacto que o institui (o Estado) não poderia fazer com que os indivíduos perdessem o que pertence à natureza deles. Se é verdade que esses só têm as liberdades de conduta autorizadas pelo Estado, também é verdade que – quaisquer que sejam as ordens do soberano – eles alienam sua liberdade de pensamento, renunciam à defesa do seu próprio corpo e aceitam “fazer mal a si mesmos” ou fazer mal a outros somente se julgarem que isso é útil, como por exemplo, na guerra (CHÂTELET, 2009, p. 49).

Violados tais direitos, os homens em estado social sofreriam males semelhantes aos do estado de natureza, mas agora não contariam com todos os meios para agir livremente em sua própria defesa. Oportuno lembrar ainda que os súditos não detêm o condão de se retirar do pacto, mas sua obrigação para com o soberano se estende até o ponto em que ele é capaz de garantir a segurança de todos⁷⁰. Se for tornado prisioneiro de guerra, por exemplo, um cidadão detém a liberdade de cometer atos contrários aos mandamentos civil – por exemplo, tentar fugir a enfrentar os inimigos do seu Estado –, vez que realizado para a guarida de sua existência. Da mesma forma que um prisioneiro de guerra estrangeiro pode e deve tentar se libertar e fugir, haja vista não compartilhar da mesma lei civil do local onde está aprisionado.

Todos estes elementos da teoria política de Thomas Hobbes se tornaram marcantes, legando-o como figura necessária para a

⁷⁰ Nas palavras do autor, “entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dele seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda a que a ela obedeça e se esforce por conservá-la” (HOBBS, 1997, p. 178).

compreensão da jusfilosofia do século XVII. A despeito de conceber um poder absoluto, com todas as nuances comentadas, tal potência derivaria do pacto celebrado e não brotaria de uma figura divina, o que marca a transição definitiva com o pensamento do medievo. O soberano de Hobbes é a figura central no Estado. É dele, e não de um corpo Legislativo, que brota a lei que organizará o Direito e a justiça. A partir do império da lei, cuja autoridade brota da espada coercitiva do soberano, a liberdade adquire limites e fornece a condição necessária para a vida segura na sociedade.

3.2 John Locke e a luta contra o absolutismo

John Locke é um dos mais expoentes pensadores do período moderno, inserindo-se num contexto cujas reflexões políticas e jurídicas foram influenciadas pelo contratualismo, pelo jusnaturalismo e pelo racionalismo cartesiano. No contexto da política, Locke viveu em um momento semelhante ao de Thomas Hobbes na qual coincide a transição entre o legado do medievo e o empenho pela dessacralização do poder político⁷¹. Conforme tratado, de maneira geral, o contratualismo compreende as teorias políticas que vêem a origem da sociedade e o fundamento do poder político num acordo, tácito ou expresso, que assinala o fim do estado natural e o início do estado social e político (BOBBIO, 1998, p. 272). Locke incorpora os contornos desta tradição, mantendo-se fiel aos seus principais postulados. Seu objetivo, nas

⁷¹ Conforme salienta Marcos Antônio Lopes (2009, p. 137): “a novidade da teoria política de Locke está na relação entre Estado e indivíduos: o Estado deve existir para garantir a “felicidade humana” (leia-se os direitos naturais) e não para concentrar o poder e exercê-lo em seu próprio benefício. Sua filosofia política, liberal e utilitária, fez com que as forças tradicionais e conservadoras (monarquia e igreja) parecessem cada vez mais anacrônicas. A secularização do pensamento político foi outra operação intelectual de suma importância empreendida por Locke. Com efeito, ele foi leitor atento de Hobbes e repudiou os seus princípios políticos. Mas, extraiu da obra de Hobbes alguns efeitos relevantes na luta contra o que havia de arcaísmo na tradição do pensamento político. Sob esse aspecto, o racionalismo, o individualismo e o materialismo hobbesianos serviram muito bem à obra devastadora de Locke, atuando como uma espécie de lança afiada, que não somente ele, mas também os filósofos do Iluminismo, empunharam para cravar nos valores do clero e da monarquia absolutista”.

palavras de John Rawls, era justificar o direito da sociedade em resistir aos arbítrios da Coroa perpetrados por Carlos II: sendo o governo um poder fiduciário dado ao governante, havendo quebra da confiança pelo abuso na utilização das prerrogativas, o poder constituinte se legitima para estatuir um novo fundamento estatal (RAWLS, 2012, p. 134).

Sua filosofia política é expressa principalmente na obra *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, na qual apresenta os seus principais conceitos, dentre eles, a liberdade. O autor viveu em um momento que corresponde ao declínio do absolutismo na Inglaterra e publicou a mencionada obra no mesmo ano da edição da Declaração de Direitos, documento normativo que estabelecia diversos impedimentos ao poder real⁷². Como pensador da política, valeu-se da obra de Thomas Hobbes e a utilizou como contraponto em suas principais formulações, opondo-se veementemente a toda forma de poder absoluta, contrária em demasia à liberdade dos cidadãos.

3.2.1 Do estado natural ao social: o contraponto com a teoria hobbessiana

A teoria política de John Locke é quase inteiramente centrada na questão da liberdade. Como jusnaturalista e contratualista, suas premissas partem da análise de um estado anterior ao momento de constituição da sociedade, realizada por meio de um pacto entre os cidadãos. Todavia, é necessário ter cautela ao analisar determinados conceitos, uma vez que o autor superou seus próprios escritos da juventude ao incorporar o racionalismo de René Descartes ao longo de sua trajetória acadêmica. De sorte que, segundo Abbagnano (2000, p. 177), em *Ensaios sobre o direito natural*, Locke ainda possuía certa influência teológica ao identificar o direito natural com o direito divino; todavia, mesmo nos primórdios de sua teoria filosófica, o pensador guardava uma característica essencial que o acompanhou pelos escritos do período da maturidade: o preceito de que os homens, por meio de um contrato consentido, teriam a faculdade de escolher o seu próprio governante. Já nos escritos da maturidade, sobretudo no texto *Dois*

⁷² A questão histórica sobre a Declaração de Direitos de 1689 foi tratada no subitem *Antecedentes Históricos*, do item anterior intitulado *Thomas Hobbes: Liberdade e Obediência ao Pacto Soberano*.

Tratados, o direito natural de Locke adquire autonomia racional. Em outras palavras, as leis naturais podem ser conhecidas por todos os indivíduos racionais.

A teoria política apresentada por Locke em *Dois Tratados sobre o Governo Civil* tem como escopo refutar as teses de Robert Filmer e seu livro *Patriarca ou a potência dos Reis*, na qual o autor defende a legitimidade da soberania real adquirida pela via do direito hereditário do próprio Adão, primeira criatura de Deus que é a fonte de todo o poder, a quem a divindade atribuiu toda a autoridade sobre o mundo. Por outro lado, o autor também rejeita a tese de Thomas Hobbes que prescrevia a soberania absoluta, concentrada nas mãos de um soberano, como meio para se encontrar a ordem e a paz social. Segundo Guido Fasso, o texto de Locke foi escrito em um momento em que a Inglaterra promovia amplo debate entre o absolutismo e o liberalismo político (FASSO, 2012, p. 164). O mote de John Locke é estatuir um Estado fundado na supremacia da legalidade, além de se preocupar com a manutenção da função judiciária⁷³ na sociedade para que as querelas entre os cidadãos sejam resolvidas por autoridades competentes e imparciais. A lei fundada no legislativo, deste modo, opõe-se a Filmer e Hobbes, pelo *locus* da soberania e não concentração do poder em vias hereditárias. Segundo esta visão lockiana, qualquer rei não estaria legítimo a invocar seu poder tendo por base o direito hereditário, nem tampouco seria possível a uma comunidade constituir um soberano absoluto⁷⁴. Para tanto, é necessário analisar o estado natural a que

⁷³ Oportuno lembrar que, como será tratado adiante, a teoria política de John Locke não centrava sua discussão na separação das funções como a de Montesquieu. Por esta razão, Locke não viu a função judiciária como algo autônomo no Estado, assim como se verifica na atualidade. O enfoque do autor está na concepção de um estado cujo escopo é a legalidade. O pensador não se preocupa com formas de governo nem tampouco com a estrutura estatal, e sim com a esfera pública fundada na ordem da legislação para que fosse possível julgar as querelas entre os particulares.

⁷⁴ Simone Goyard-Fabre (1986, p. 163) lembra que John Locke, além de possuir pensamento oposto ao absolutismo que pode conduzir a uma tirania, possuía ainda uma *réaction affective* com o tema, no seguinte sentido: “le problème de la tyrannie est de ceux qui obsèdent Locke depuis longtemps: les conversations avec Shaftesbury, l’amitié avec Tyrrel, le désarroi du philosophe après l’exécution d’Algernon Sidney suffiraient à expliquer le corroux qui le dresse contre ce regime frelaté où rode une odeur de mort. Il nous est déjà apparu que,

encontram os homens e compreender a necessidade de sua passagem para a vida em sociedade.

O pórtico de *Dois Tratados* é a discussão acerca do estado de natureza. Sua concepção é profundamente distinta da teoria defendida por Thomas Hobbes, para a qual, conforme tratado anteriormente, os homens em seu estado natural viviam em guerra pelo caráter da ampla licenciosidade perpetrada pela liberdade de cada homem, o que gerava necessariamente inúmeros problemas. Sendo livres e desimpedidos para com todos os demais e caracterizados por seu egoísmo exacerbado, os seres humanos supostamente agiriam visando a satisfação de seus próprios desejos, entrando em conflito com os demais homens em igual condição. Assim, todos estariam submetidos a uma fórmula simples cujo resultado conduziria a um estado de guerra: os bens são escassos e os anseios sobrelevados. John Locke, por sua vez, distancia-se em demasia desta concepção hobbesiana. Para o autor, o estado de natureza se caracteriza por ser um estado de “perfeita liberdade”, na qual os homens são livres para “regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza”. Ao mesmo tempo, é um estado de igualdade, “sendo recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer” (LOCKE, 1973, p. 41).

A par destes pressupostos, Locke descarta a hipótese deste estado de liberdade ser também um estado de licenciosidade, na qual a fruição de direitos individuais pudesse ultrapassar limites razoáveis de tolerância e ferir prerrogativas alheias. Pois “o estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade e nas posses” (LOCKE, 1973, p. 42). Estes quatro bens – algumas vezes expressos por Locke apenas pela palavra propriedade – são os principais direitos naturais cuja preservação se mostra obrigatória. A este respeito, Nicola Abbagnano (2000, p. 178) comenta que a lei natureza é a única válida no estágio pré-contratual da vida dos homens, de modo que a liberdade consiste em não se submeter ao arbítrio de outrem e respeitar aos demais, o que exclui o conceito de liberdade como agir segundo suas próprias conveniências. A partir desta

dans le climat enfiévré dès anées de la Restauration, Locke ne pouvait accepter l'idée d'un 'pouvoir absolu arbitraire'”

afirmação é possível constatar que, embora o conteúdo dos direitos naturais que mereçam salvaguarda vai além da propriedade privada dos indivíduos, abrangendo também a vida, a saúde e a liberdade, a filosofia política de Locke foi apropriada de modo simplório ao ser qualificada como liberal clássica, cujo único escopo é a defesa da propriedade.

Ao impedir que os próprios direitos sejam violados, cada pessoa é detentora de agir em sua defesa. O castigo é conseqüente àquele que transgrediu um direito natural, legitimando o ofendido em sua prática mas na exata proporção da ofensa sofrida. Não se admite que a cólera consigne poder arbitrário ao ofendido, de modo a retroceder o estado natural a um modelo pautado na pura vingança. Assim, são duas as atitudes possíveis apresentadas por Locke para a realidade de um direito transgredido: revidar a ofensa, inclusive com a morte do ofensor caso isto seja necessário, ou exigir reparação pelo dano causado⁷⁵. A relação entre a responsabilidade civil e penal do ofensor pelo dano causado e a legitimidade que o ofendido detém para revidar o ato ou exigir sua reparação conduz ao que Locke denomina estado de guerra – lembrando que esta é a realidade corriqueira do próprio estado de natureza em Hobbes: quando há situações na qual os homens não possuem uma autoridade para julgar e decidir os direitos.

Deste modo, o estado natural para Locke pode ser descrito e resumido pela ausência de uma autoridade superior que possa julgar as querelas naturalmente surgidas na vida em comunidade. Se em Hobbes o abuso da liberdade constitui o estado de guerra, em Locke se atinge esta situação quando é dado a cada um julgar segundo a conveniência de sua própria lei e juízo e executar o castigo que julgar apropriado de acordo com a dosimetria que achar conveniente. Em outras palavras, o estado de natureza dos homens possui três carências irreprimíveis: carece de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum; de um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida, evitando-se atitudes passionais; e ainda não possui,

⁷⁵ Locke enuncia que “pode um homem no estado de natureza castigar as infrações menores daquela lei. Talvez perguntem: com a morte? Qualquer transgressão pode ser castigada a esse ponto e com tanta severidade que baste para torná-la mau negócio para o ofensor, fazendo com que se arrependa e infundindo receio a outros que pretendam proceder da mesma maneira. Qualquer ofensa que se venha a cometer no estado de natureza pode por igual ser castigada nesse mesmo estado” (LOCKE, 1973, p. 44).

frequentemente, um poder que valide a sentença fundada na legalidade e a execute, conduzindo a uma condição de maior segurança pessoal e jurídica (LOCKE, 1973, p. 73 e 88). A este respeito, Guido Fasso comenta que a lei da natureza na concepção lockiana não precisaria ser positivada pois poderia ser conhecível por todos através da razão; mas que o estado de natureza carecia de uma lei fixa, conhecida por todos, admitida por consenso comum, de um sistema julgador estável e imparcial e da autoridade do Estado para dar força às sentenças. Em seus termos:

La legge di natura sai evidente ed intelligibile a tutte le creature razionali, non tutti sono disposti a ‘riconoscerla come legge vincolante nella sua applicazione ai loro casi particolari’; siché si sente la mancanza nello stato di natura governato da essa, di una legge stabilita, fissa, conosciuta (*establish'd, settled, known law*), accolta ed ammessa per consenso comune come mistura (*standard*) del diritto e del torto; si sente il bisogno di un giudice conosciuto e imparziale che abbia l'autorità di dirimere tutte le controversie in conformità della legge stabilita, perché della legge di natura ciascuno è egli stesso giudice ed esecutore, e gli uomini sono parziali nei propri riguardi e di lasciano trascinare dalla passione e dalla vendetta; infine nello stato di natura si sente la mancanza di un'autorità che dia forza alle sentenze giuste e le eseguisca (FASSO, 2012, p. 160-161).

Assim, Locke quer demonstrar que o estado de licenciosidade pode conduzir a deflagração de um estado de guerra assinalado pela inimizade e destruição, caracterizado pela utilização da violência como artefato de uma justiça de reciprocidade, nos moldes da lei de Talião⁷⁶. Evitar este complexo de atitudes vingativas é a razão da passagem do estado de natureza para a vida em sociedade:

⁷⁶ Segundo Locke (1973, p. 64), “pode-se destruir um homem que promove a guerra contra nós ou manifestou inimizade a nossa existência, pela mesma razão por que se pode matar a um lobo ou a um leão; porque tais homens não estão submetidos à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência, e, portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder”.

Evitar este estado de guerra – no qual não há apelo senão aos céus, e para o qual pode conduzir a menor das diferenças, se não houver juiz para decidir entre os litigantes – é a grande razão para que os homens se reúnam em sociedade deixando o estado de natureza; onde há esta autoridade, poder sobre a Terra, do qual é possível obter amparo mediante apelo, exclui-se a continuidade do estado de guerra, decidindo-se a controvérsia por aquele poder (LOCKE, 1973, p. 48).

Desta maneira, observa-se que, a despeito de o estado de natureza se constituir como uma condição de liberdade e igualdade, existem razões que conduzem os indivíduos a desejarem limitar estes direitos naturais em busca de uma vida em sociedade. Com efeito, Locke reconhece que a existência de qualquer sociedade política é impossibilitada sem que se preserve a propriedade e, para isto, castiguem-se as condutas que violem o dispositivo legal. Assim, cabe aos homens outorgar duas faculdades que constituem o arcabouço de seus direitos naturais, mas que constituem e possibilitam a vida em sociedade: o poder de agir propiciando a auto-preservação, que será substituído pelas leis comuns, elaboradas pela sociedade; e o poder de castigar os crimes, que será função do poder executivo da sociedade. Ao se excluir o julgamento privado, é a comunidade que será chamada para realizar tal função entre qualquer membro e sobre qualquer assunto jurídico por meio de autoridades constituídas (LOCKE, 1973, p. 73). Em outros termos, os dois poderes supremos retirados do arbítrio dos cidadãos e postos a serviço da sociedade são o de julgar as atitudes que infrinjam a norma estabelecida pela maioria (poder na elaboração legislativa) e o de punir aqueles que causaram dano (poder de guerra e paz)⁷⁷.

⁷⁷ “E assim, tendo sido excluído o juízo particular de cada membro individual, a comunidade passa a ser o árbitro mediante regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas, para todas as partes, e, por meio dos homens que derivam sua autoridade da comunidade para a execução dessas regras, decide todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade acerca de qualquer questão de direito; e pune com penalidades impostas em lei os delitos que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade. (LOCKE, 1973, p. 73)”.

3.2.2 A constituição do estado social

A passagem do estado de natureza para a vida em comunidade se justifica para a preservação dos direitos naturais. A finalidade da união dos homens em sociedades políticas e conseqüente submissão a um governo é a conservação da propriedade – vida, saúde, liberdade e propriedade. Em suma, o estado social é caracterizado pela existência da união das pessoas em uma comunidade social que conjuga a mesma lei e judicatura. Assim, o conceito de poder em Locke não se confunde com força, mas com um complexo de direitos assumidos em sociedade. Segundo Locke, dadas as deficiências mencionadas no estado de natureza, somente a vida em sociedade torna esta salvaguarda realizável através dos aparatos criados a partir do consentimento, e não submissão. O principal deles é a lei, sendo o legislativo algo de grande estima ao filósofo inglês, a ponto de não apenas conferir-lhe a supremacia dentre as demais funções como também denominá-lo “sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado” (LOCKE, 2005, 503).

A liberdade em Locke passa por este Estado que possui as funções de legislar e dirimir conflitos bem delimitadas. Comparando-se este arquétipo com o Estado contemporâneo, percebe-se a influência que Locke exerceu sobre os juristas dos últimos séculos que conceberam o Estado de Direito. Na comunidade política, o conceito de liberdade em Locke é tido como a possibilidade de ação dentro da lei promulgada por um corpo legislativo eleito, “não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem” (LOCKE, 1973, p. 49). Locke se afasta, portanto, de autores como Robert Filmer, para a qual a liberdade consistiria em fazer tudo aquilo que apraz a um ser humano e não ser constringido disto (noção próxima ao que consolida o estado de guerra hobbesiano), e o próprio Thomas Hobbes, cuja liberdade no estado social também concerne em agir dentro da legalidade, mas com a diferença de que o manancial de sua legislação é a vontade absoluta do soberano.

O consentimento é uma característica fundamental no Estado idealizado por Locke. É ele que constantemente se encontra em uma situação de insegurança no estado de natureza, por meio dele que se realiza o contrato social para a formação da sociedade e somente por ele se confere a autoridade ao legislativo para criar as leis da comunidade política. Além de um ato de liberdade é a sua própria garantia, ensina

Nicola Abbagnano. Ainda segundo este autor, a natureza da sociedade fundada na legislação é exatamente a aquiescência. O consenso como um ato de liberdade de escolha visa garantir e manter a liberdade, de modo que não pode ser usado para legitimar a sujeição de alguém à “inconstante, incerta e arbitrária vontade outro homem” (ABBAGNANO, 2000, p. 179). Assim, quando os homens assentem para a formação da sociedade política, assumem também a regra de que a vontade da maioria prevalecerá sobre os interesses particulares. Neste sentido, Locke lembra que a contrariedade de interesses é dinâmica corriqueira em qualquer reunião de homens em comunidade, e que o grupo dos vencidos não pode romper o contrato por este motivo pois nenhuma constituição seria possível sob tais condições, salvo se as leis editadas ferirem os direitos naturais.

O consentimento em Locke se caracteriza, segundo John Rawls (2012, p. 137), por ser um consentimento por formação. Isto ocorre na hipótese de constituição de um novo corpo político a partir de um pacto social. Sua exata antítese é o consentimento por adesão, na qual os indivíduos são compelidos a adentrarem em uma esfera política já constituída. Desta maneira, o contrato constituinte da sociedade política se fundará no consentimento e ensejará o nascimento do Estado com funções distintas, sendo a principal delas a legislativa. Locke apresenta três possíveis formas de Estado, tendo como critério distintivo o modo de aplicação do poder. Se o poder reunido é colocado em um corpo de funcionários eleitos e responsáveis pela edição de leis comuns, esta será uma democracia. Se o poder legislativo for conferido a um grupo de pessoas e, posteriormente, a seus herdeiros, falar-se-á de uma oligarquia. Por sua vez, se a produção legislativa estiver nas mãos de uma pessoa, haverá uma monarquia que possui duas espécies, hereditária ou eletiva (LOCKE, 1973, p. 91).

Mais do que estabelecer divisões estanques das formas de Estado, Locke se preocupa com um Estado fundado na legalidade. Suas palavras são precisas neste toada: “seja qual for a forma de governo sob a qual se acha a comunidade, o poder que tem o mando deve governar mediante leis declaradas” (LOCKE, 1973, p. 94). Desta maneira, independe se o Estado for democrático ou monárquico; é necessário apenas que haja o consentimento na escolha dos legisladores e que estes promovam leis que visem o bem comum e que não violem os direitos ínsitos a todos, sobretudo a liberdade. Segundo John Locke (1973, p. 94):

Todo o poder que o governo tem, destinando-se tão só ao bem da sociedade, da mesma forma que não deve ser arbitrário ou caprichoso, também deve ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que não só os homens possam saber qual o seu dever, achando-se garantidos e seguros dentro dos limites das leis, como também para que os governantes, mantidos dentro de limites, não fiquem tentados pelo poder que têm nas mãos a entregá-lo para fins tais e mediante medidas tais de que os homens não tivessem conhecimento nem aprovassem de boa vontade.

A sociedade civil arquitetada por ele não conhece poderes absolutos. Simone Goyard-Fabre em seu em seu livro *John Locke et la raison raisonnable* comenta que o tirano, como um usurpador, distorce e desnatura a autoridade do Estado legal, assim como sua força destrói o direito; o tirano encarna a negação da essência política que se almeja com o estado social, ofendendo *la raison, le droit et la nature*⁷⁸ (GOYARD-FABRE, 1986, p. 164). Assim, o próprio autor reconhece a sua total incompatibilidade com a monarquia absoluta, por exemplo, vez que o intento da sociedade está em remediar o mal do estado de natureza que consiste em cada homem ser juiz em causa própria. Com efeito, remedia-se tal situação com o estabelecimento de magistrados que conhecerão das controvérsias e as resolverão. Em hipótese contrária, o soberano no estado absoluto, qualquer que seja a sua forma, concentra todo o poder de legislar e executar os comandos em sua própria vontade, não se observando a possibilidade de uma decisão judiciária imparcial⁷⁹.

⁷⁸ “Le tyran est donc celui qui, comme l’usurpateur, provoque une distorsion et une dénaturation de l’autorité civile. Il peut, à la différence de l’usurpateur, avoir été institué de manière légitime. Mais, dans l’exercice Du pouvoir, Il méconnaît, comme l’usurpateur, le droit, la justice et la raison. Chez lui, la force – ou la ruse – supplante le droit; l’intérêt prive tient place d’intérêt public; l’outrance tient lieu de règle; la passion chasse toute raison” (GOYARD-FABRE, 1986, p. 164).

⁷⁹ Locke ironiza a possibilidade de se falar em obter justiça e segurança de um ente com poder absoluto, cuja atuação pode se tornar arbitrária e se tornar o exato oposto de seu estado civil fundado na legislação. Segundo ele, “entre súdito e súdito, concederão, haverá medidas, leis e juizes, para garantir-lhes paz mútua e segurança; mas, quanto ao governante, deve ser absoluto e está acima de tais circunstâncias; porque tem poder para causar malefício e tem razão

Em se tratando das funções do Estado, é conhecida a separação de Locke em poder legislativo, executivo e federativo, de sorte que a função legislativa é a mais importante de todas. Para o autor, definida entre os homens a necessidade de se pactuar pela constituição da sociedade civil, a primeira lei positiva deste estado será a que comporá o poder legislativo, classificado como supremo, sagrado e inalterável. É ele que tem o direito de estabelecer como a “força da comunidade” será utilizada da melhor forma possível visando a sua preservação (LOCKE, 1973, p. 92-95). Locke estabelece quatro encargos fundamentais aos legisladores e governantes, independente da forma adotada pelo Estado. Primeiro, a sociedade deve ser governada mediante leis promulgadas gerais, não estabelecendo distinções entre os cidadãos. Segundo, toda a legislação deve visar o bem comum do povo. Terceiro, o aumento de impostos sobre a propriedade privada não pode ser feito de modo arbitrário, mas deve passar pelo corpo legislativo constituído. E, por fim, a função de elaborar as leis não pode ser transferida sem o consentimento dos cidadãos.

Ainda que considerado o poder supremo dentre todas as funções do Estado e sagrado, Locke deixou muito claro que o poder legiferante não é absoluto e nem tampouco arbitrário, pois está impedido de exceder o poder que os cidadãos tinham ainda em estado de natureza. O poder legislativo sob qualquer enfoque, “restringe-se ao bem público da sociedade. É poder que não tem outro objetivo senão o da preservação e, portanto, não poderá ter nunca o poder de destruir, escravizar ou propositalmente empobrecer os súditos” (LOCKE, 1973, p. 93). Para Locke, a legitimidade do processo legislativo é algo de suma importância, pois resume o que motivou os homens a limitarem sua liberdade para adentrar na sociedade política – lei que confere direitos e deveres – e representa o consentimento de todos para a preservação da ordem neste Estado. Além disso, não podem os legisladores arrogarem

quando os faz. Perguntar como garantir-se contra de malefício ou dano por parte de quem está em condições de fazê-lo constitui, na realidade, facção e rebelião, como se, quando os homens, deixando o estado de natureza, entram na sociedade, concordassem em que todos eles menos um ficassem sob o império da lei, conservando aquele, entretanto, ainda toda a liberdade do estado de natureza, aumentando pelo poder e tornando licencioso pela impunidade. Importa em dizer que os homens são tão levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões” (LOCKE, 1973, p. 75).

para si a governança por meio de decretos extemporâneos, nem tampouco limitar a propriedade de uma pessoa sem seu consentimento, mas deve visar somente o bem do povo. Conferir ao mesmo grupo de homens o poder de criar e aplicar a lei poderia gerar um abuso de prerrogativas em detrimento da lei natural ínsita a cada cidadão, arbitrariedade que, conforme dito anteriormente, não é apta a compor o arquétipo de Locke.

As outras duas funções que compõem o governo lockiano são a executiva e a federativa. A primeira aplica a lei editada e publicada no âmbito interno da comunidade política, enquanto o poder federativo cumpre a função de promover alianças e transações com as pessoas e com as sociedades políticas externas. Uma diferença importante entre Locke e Hobbes está na possibilidade de dissolução do governo. Para Hobbes, o pacto era perpétuo. Em Locke, ao contrário, a função do governo está adstrita à preservação da liberdade e da propriedade. Caso não seja capaz de assegurar os direitos naturais dos cidadãos, estes possuem o poder perpétuo e supremo de salvaguarda de si, podendo retirar o consentimento, ainda que se trate de decisões do poder legislativo. Tal sistema não se assemelha à tripartição das funções elaborada por Montesquieu e que foi adotada pela maioria dos Estados no ocidente, atribuindo ao poder de julgar o status de função do Estado ao lado das funções de legislar e administrar/executar as leis. Todavia, Locke é um dos precursores do princípio da separação dos poderes por limitar o poder (que é uno) e fragmentá-lo em funções predeterminadas, na qual haveria vigilância e controle mútuos.

O intento de Locke com o equacionamento da sociedade política, conforme mencionado, era a defesa dos direitos naturais, sobretudo a liberdade e a vida. O abandono consentido do estado de natureza permitiria o desenvolvimento de um governo fundado na observância da lei civil e salvaguarda dos preceitos naturais. Locke deslegitima o império da vontade soberana e estatui a ordem pública no império da lei e do direito. Este seria o único meio possível para os cidadãos terem seus direitos preservados e obterem a justiça. Este é o epicentro da liberdade: neste estado de segurança jurídica, todos seriam livres. Na passagem do estado de natureza para o social não se restringe a liberdade pela criação de um monstro que a todos constrange, como

em Hobbes, mas de leis que potencializarão a condição humana de seres livres⁸⁰.

Esvaziando as possibilidades de um estado de guerra pelo mau uso da liberdade, haveria instituições com diferentes funções para guarnecer o cidadão, proporcionando o desenvolvimento da própria sociedade e a possibilidade do desenvolvimento de uma vida conveniente para as pessoas.

3.3 A crítica à sociedade civil na obra de Jean-Jacques Rousseau

3.3.1 A liberdade do bom selvagem

A filosofia política de Rousseau é compreendida a partir da análise destas duas obras: *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (também conhecido como Segundo Discurso, termo que será adotado aqui com maior frequência) e *O Contrato Social*. Rousseau, ao lado de John Locke e Thomas Hobbes, estabelece um arquétipo civil a partir da sistemática analítica das categorias de estado de natureza em oposição ao estado social, desiderato cujo intuito era organizar o corpo jurídico e político de seus Estados. Se Hobbes caracterizava o homem como um lobo e a situação natural como uma guerra e Locke o via como uma condição de liberdade e igualdade, Rousseau está preocupado com a perversão humana.

A despeito de ter nascido na Suíça, mudou-se para Paris ainda na adolescência, onde se radicou. Rousseau é contemporâneo de uma França marcada pela tensão em todos os âmbitos: social pela crescente insatisfação com a sociedade de classes, política pela progressiva perda de autoridade dos reais, jurídica pela estrutura legal nobiliárquica que

⁸⁰ Fasso indica claramente tal assertiva ao afirmar que “è per assicurare il godimento delle loro *properties* (che, qui almeno, non significa soltanto proprietà di beni, ma complesso di diritti, in primo luogo, di quello di libertà) che gli uomini abbandonano la totale, ma per cio stesso precária, libertà dello stato di natura. È ovvio perciò che secondo il Locke, nella nuova condizione di società, gli uomini, lungi dal sacrificare allo Stato, come nella teoria dello Hobbes, tutte le libertà godute nello stato di natura, le vogliano garantite, e non attribuiscono allo Stato altro compito che quello di fornire tale garanzia (FASSO, 2012, p. 164).

desfavorecia o terceiro estado, e econômica graças aos gastos da coroa somado ao alto custo das guerras travadas pelo país em nome da dinastia dos Bourbon. Assim, o autor franco-suíço se diferencia dos demais contratualistas ingleses (Hobbes e Locke), que viveram no apogeu do Estado liberal ante o declínio do absolutismo e florescimento da revolução industrial. John Rawls, que no livro *Conferência sobre a história da filosofia política* traça um diagnóstico panorâmico de autores modernos – de Hobbes a Marx –, comenta que Rousseau, antes de construir um Estado idílico a partir da passagem do estado de natureza e na qual se possibilitaria a assunção de direitos, busca verificar os males profundos que perpassam a sociedade, descrevendo vícios e sofrimentos decorrentes do homem moderno. Ainda assim, Rawls lembra que o *segundo discurso*, cujo propósito é analisar a história humana em sua desigualdade, opressão política e vícios sociais, é um livro de caráter “sombrio e pessimista”; já *o contrato social* se constitui como um texto de “utopia realista”, que procura especificar os fundamentos de um regime justo e viável (RAWLS, 2012, p. 209-210).

Desta maneira, Rawls esquematiza o estudo das obras de Rousseau em três grandes grupos: a primeira fase do autor franco-suíço vai de 1750 a 1758, na qual se dedica a vislumbrar os inúmeros problemas franceses e se propõe a evidenciar causas e origens. Este é um período em que Rousseau assume uma postura crítica ao iluminismo e as suas promessas não satisfeitas: a felicidade humana geral que seria possibilitada pelo avanço das ciências e das artes e a possibilidade do desenvolvimento da sociedade como um todo graças a ampliação do acesso à educação. São três os principais textos deste período: *Discurso sobre a ciência e as artes (primeiro discurso)*, *discurso sobre a origem da desigualdade (segundo discurso)* e *Carta a M. d’Alembert sobre o teatro*.

Apresentadas suas veementes críticas e o diagnóstico da realidade francesa, o segundo momento do pensamento rousseaiano, entre os anos de 1761 e 1762, adentra a sua fase formativa, isto é, quando enuncia os seus principais anseios na construção da sociedade civil. Este é um período igualmente importante na obra de Rousseau por concentrar dois livros imprescindíveis em sua trajetória: *O contrato social* e *Emílio*. Por fim, o terceiro momento reserva textos autobiográficos com influência na literatura e sensibilidade do romantismo. São eles: *Confissões*, *Diálogos* e *Devaneios de um caminhante solitário*, escritos entre 1766 e 1778. Este arcabouço de

escritos conduziu Rawls a afirmar que *O Contrato Social* talvez⁸¹ seja a principal obra de filosofia política em língua francesa (RAWLS, 2012, p. 207-211).

3.3.2 A origem das desigualdades entre os homens

Consoante apresentado anteriormente, o panorama histórico de Rousseau marca a transição entre o arrefecimento do absolutismo na França e o Estado constitucional. Este contexto social serve como supedâneo de inspiração ao autor para a produção de sua obra, textos em cujo cotejo revelam e questionam a secular estrutura institucional da Casa de Bourbon. Wayne Morrison retira quatro indagações que subjazem os textos do filósofo como fios condutores de sua investigação: de que modo as instituições modernas exprimem a verdade da condição do ser humano; se a fuga da dominação propiciada pela religião, tradição, costumes e ordenações naturais rumo aos princípios da modernidade proporcionaram maior liberdade à sociedade ou simplesmente a constituíram servos de um novo senhor; se a liberdade permite que o homem adquira sua plenitude humana, ou seja, é o caminho para a realização de seus anseios em oposição ao que é imposto pela natureza; e, por fim, o projeto de auto-afirmação moderna lança o ser humano em busca de sua humanidade em oposição aos impulsos naturais. (MORRISON, 2006, p. 185). O que se encontra imiscuído em tais impulsos roussonianos é a clássica dicotomia entre natureza humana e estado social plasmado em uma visão pessimista da esfera pública e social constituída pela modernidade.

⁸¹ Oportuno explicar esta afirmação de Rawls. Quando o autor menciona que talvez *O Contrato Social* seja a principal obra de filosofia política em língua francesa, está fazendo comparação com *O Leviatã* de Hobbes, tida como a grande obra de filosofia política do idioma inglês. Contudo, Rawls explica que há uma singela diferença entre as duas obras: o *Contrato* “não transmite toda a extensão do pensamento de Rousseau como *Leviatã* transmite o de Hobbes. Porém, se juntarmos *Do contrato social* ao *Segundo discurso (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade)* ao *Emílio* (obra de psicologia moral e de educação para a vida em sociedade), essa observação parece correta”. Rawls deixa ainda muito clara a sua admiração pelo pensamento roussoniano: “Montesquieu, Tocqueville e Constant são autores brilhantes e de primeira linha, mas em Rousseau a união entre vigor literário e pujança intelectual é insuperável” (RAWLS, 2012, p. 207).

Tal assertiva fica muito clara quando observado o modo como o autor descreve a sociedade moderna de seu tempo, evidenciando o fracasso dos ideais iluministas ao considerar a extrema desigualdade social:

A extrema desigualdade na maneira de viver, o excesso de ócio de uns, o excesso de trabalho de outros, a facilidade de instigar e satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos rebuscados demais dos ricos, que os nutrem com sucos que fermentam e os fazem sofrer indigestões, a alimentação ruim dos pobres, de que no mais das vezes até são carentes e cuja falta os leva a sobrecarregar avidamente o estômago quando têm oportunidade, as vigílias, os excessos de todo tipo, os transportes imoderados de todas as paixões, as fadigas e os esgotamentos de espírito, as tristezas e os sofrimentos inúmeros que se sente em todos os estados e que roem perpetuamente as almas. Eis as funestas testemunhas de que a maioria dos nossos males é obra nossa, e que poderíamos evitá-los quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza (ROUSSEAU, 1994, p. 131-132).

A noção de estado de natureza em Rousseau não se assemelha a seus predecessores. O autor não trata esta condição como um dado, um fato histórico que guarda determinada logicidade com a evolução da própria sociedade, mas é apenas um início hipotético, um ponto de partida em que o ser humano era instintivo, carente de atributos racionais e até morais⁸². Esta construção antropológica rousseauiana

⁸² Rousseau critica seus pares (todos aqueles que trataram do estado de natureza, como Thomas Hobbes e John Locke) de modo generalizado por não ter lhes ocorrido “duvidar de que o estado de natureza tenha existido”. Ele destaca ainda o caráter hipotético que permeia a questão ao dizer que “não se deve encarar as pesquisas, que podem ser empreendidas sobre o tema, como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios a esclarecer a natureza das coisas que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes aos nossos físicos fazem todos os dias sobre a formação do mundo” (ROUSSEAU, 1994, p. 122).

aloca o homem primitivo em uma escala que o distingue dos animais, ainda que bem próximo desta condição, mas que dista razoavelmente do homem civil, sobretudo no que tange aos sentimentos. Para o autor os homens selvagens, isto é, em seu estado de natureza, assemelhavam-se em demasia ao modo de ser e viver dos animais. Duas eram as suas diferenças qualitativas fundamentais: os homens não são guiados apenas por seu instinto, mas por sua inteligência. Considerando que há animais que demonstram semelhante entendimento, Rousseau indica que os homens possuem “qualidade de agente livre”, ou seja, livre arbítrio; não são conduzidos pelos ditames naturais, mas detêm a capacidade de aquiescer ou não àquilo que aparentemente lhe é imposto pelas conjunturas físicas. A segunda diferença é que os humanos são perfectíveis. Em outras palavras, são detentores da capacidade de se aperfeiçoar, “faculdade que com ajuda das circunstâncias desenvolve todas as outras” (ROUSSEAU, 1994, p. 134). O germen de tal argumento é a própria evolução da sociedade.

Rousseau é a antítese dos contratualistas que o precederam. Em uma rápida análise de sua obra se verifica que o estado de natureza não era um percalço a ser transposto e o homem natural não era um ser eivado de imperfeições e incongruências que precisavam ser dominadas como primeiro passo para a constituição da sociedade civil na qual o controle sobre sua natureza garantiria direitos e um status mais elevado. Ao contrário, o homem natural de Rousseau é o bom selvagem, cujas principais qualidades são a bondade e o amor próprio em um aspecto instintivo, isto é, associado a fatores de sobrevivência. Sua filosofia é o reverso dos demais por não enaltecer a sociedade civil, mas apresentar um panorama crítico a seu respeito.

No limiar do *Segundo Discurso*, Rousseau acusa os filósofos de não terem compreendido de fato este estado natural. Segundo ele, todos aqueles que examinaram as bases de sustentação da sociedade “sentiram a necessidade de remontar até o estado de natureza, mas nenhum deles conseguiu”, por atribuir atributos ao homem natural que eles não seriam capazes de possuir: noção de justo e injusto, de autoridade e governo, e demais sentimentos – necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho – que, na visão do autor, constituíam uma antropologia do seu tempo, isto é, que não poderiam existir com o homem primitivo que sequer vivia em sociedade. De sorte que “falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (ROUSSEAU, 1994, 121-122).

A despeito de sua crítica, o pensamento rousseauiano estatuiu igualmente uma construção idílica. Com efeito, a relação entre o ser humano e a natureza é preeminente, um estágio pré-social. Seu comportamento se assemelhava ao dos animais, que dispunham da natureza para a sua sobrevivência, não possuindo propriedade: eram coletores, já que não possuíam qualquer tecnologia agrícola, e por consequência, nômades – carregando o seu eu como um “caracol carregando a sua casa” (ROUSSEAU, 1994, p. 133). Os homens nesta condição não mantinham agrupamentos pois prescindiam em tudo dos demais: sua principal marca era a auto-suficiência, excepcionando-se apenas para dar vazão ao seu instinto de reprodução. Nestas condições, diversos dos males humanos oriundos da vida em comunidade não eram perceptíveis uma vez que os selvagens eram desprovidos até então do espírito competitivo.

A partir desta noção, o autor enuncia um padrão comportamental dos homens naturais, em estágio pré-social, livres no sentido de serem destituídos de paixões violentas que o condicionavam e se tornavam grilhões:

Com paixões tão pouco ativas, e um freio tão salutar, os homens mais bravios do que maus, e mais atentos a proteger-se do mal que os podia atingir do que tentados a fazê-lo ao outro, não eram sujeitos a rixas muito perigosas: como não tinham convivência de espécie alguma entre si e, por conseguinte, não conheciam nem vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo, não tinham a menor noção do teu e do meu, nem qualquer verdadeira idéia de justiça, encaravam as violências que podiam sofrer como um mal fácil de reparar, e não como uma injúria que deve ser punida, e nem pensavam em vingança a não ser automaticamente e na hora; como o cão que morde a pedra que lhe atiram, suas disputas raramente teriam consequências sangrentas se seu tema não fosse mais sensível que o alimento (ROUSSEAU, 1994, p. 160).

Tal abstração descritiva de Rousseau claramente constitui o contraponto com os homens e mulheres de seu tempo, uma crítica velada ao modo de vida da sociedade que conjugava a desigualdade

como ponto de ascensão de alguns em detrimento da maioria. Em outros termos, se no estado de natureza o homem era bom, o fator que alterou esta condição foi exatamente a vida em coletividade. Este processo tem início com o desenvolvimento cultural – sobretudo a linguagem e as formas elementares de organização social como a família –, na qual o homem é inserido em um universo de preocupações novas que não lhe pertenciam no estado de natureza. John Rawls as classifica em *amour de soi*, isto é, o amor de si fomentado pela preocupação com o bem-estar e com o atingimento dos meios de uma vida mais confortável, e o *amour-propre*, caracterizado pela importância dada ao culto à própria imagem, ou seja, o que os demais integrantes do grupo pensam a respeito de determinada pessoa e a posição social dentro do grupo. Esta é uma forma de egoísmo surgida apenas na sociedade, em que se verifica a preocupação natural em “adquirir uma posição estável em relação aos outros e traz em si a necessidade de ser aceito pelos outros como seu igual” (RAWLS, 2012, p. 215)

A leitura de John Rawls é extremamente profícua no sentido de estabelecer um quadro esquemático desta noção importante na filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Ele recorda que o estado de natureza rousseauiano pode ser compreendido sobre três âmbitos distintos. O primeiro deles é o sentido jurídico, na qual se expressa pela ausência de uma autoridade política⁸³. Os indivíduos estão em sua condição natural quando não sujeitos a uma autoridade que regule suas vidas em comunhão com outras pessoas. A inexistência desta autoridade denota, por via de consequência, a inexistência de uma esfera pública comum cujo principal mote é o estabelecimento da ordem pela criação de legislação que abarque os principais anseios da sociedade e crie condições de desenvolvimento a partir da delimitação de direitos e deveres aos cidadãos. O segundo sentido é o cronológico, isto é, o estado natural tido como a primeira formação histórica da humanidade. E também há a consideração sob o enfoque cultural, ou seja, a inexistência das artes e da ciência (RAWLS, 2012, p. 213)

A compreensão deste estágio pré-social guarda um conceito de liberdade como independência –, isto é, os homens possuíam o mundo à

⁸³ Importante lembrar que este é o sentido de estado de natureza em John Locke. Tal noção se expressa a partir do caráter de liberdade e igualdade que os homens dispunham em sua condição natural, motivada a buscar a vida em sociedade pela ausência de uma autoridade apta a julgar os conflitos entre os cidadãos e produzir leis que visassem o bem comum.

sua volta e não tinham determinações de ordem política, jurídica ou social – e também estavam livres dos vícios e paixões oriundos da vida em sociedade. Mas este foi apenas o estágio mais inicial e primitivo da vida humana descrito por Rousseau. O autor enuncia mais três estágios que fomentaram a passagem para o estado social. Embora Rousseau pense neste estágio, seu intento é traçar um itinerário de razões para a colmatação dos problemas políticos de seu tempo com a formulação do contrato social construído na vontade geral.

3.3.3 Do Segundo Discurso ao Contrato Social: a formação do corpo político

Conforme dito anteriormente, Rousseau alega que os homens se diferenciam dos animais por não serem dominados por seus próprios instintos e ainda pela sua capacidade de perfectibilidade. Tal capacidade foi o elemento propulsor que impulsionou os seres humanos na construção da sociedade industrial que cerca o autor e que se constitui como objeto de crítica. Em suma, o foco de Rousseau é mostrar que vivendo em comunhão uns com os outros, os seres humanos deixam de viver o presente, satisfazendo as necessidades biológicas como o homem em seu estado natural fazia, para prover as necessidades do futuro. Esta alteração de foco desenvolve as ciências e as artes.

Com a ampliação da indústria – metalurgia e agricultura –, nasce o desejo de consumo daquilo que a natureza não provê, de objetos criados pelas mãos humanas a partir da transformação do meio. Esta é a noção de propriedade, um conceito amplo cujo significado ultrapassa a noção de posses agrárias e imobiliárias. Assim, propriedade é sinônimo de poder: quem detém mais, consome mais, possuindo maior poder. Toda a estrutura governamental, legal e sancionatória, aos olhos de Rousseau, foram instituídas desde os tempos imemoriáveis para manter os privilégios daqueles que mais possuíam propriedade. Para a compreensão deste estado de coisas, é necessário fragmentar tais conceitos e lhes analisar com acuidade, retomando os outros três estágios do desenvolvimento humano propostos pelo autor.

O primeiro estágio do desenvolvimento humano é aquele propriamente natural, em que os seres não alteravam o meio ambiente mas se submetiam a ele, não havendo, deste modo, qualquer traço civilizatório. Este atributo é vislumbrado apenas no estágio seguinte,

quando os seres humanos apreendem a tecnologia da ferramenta e das armas para caçar e criar construções primitivas em busca de comodidade e desenvolveram uma linguagem rudimentar que possibilitou o elo entre as pessoas, fato não observado no estágio anterior. Criadas tais condições básicas para o convívio, Rousseau admite que os humanos constituíram a família, a mais simplória forma de organização que influenciou, inclusive, a política, e se estabeleceram formas de propriedade. Interessante o aspecto jurídico deste ponto de sua filosofia, uma vez que o filósofo não olvida que o mínimo traço de relacionamento humano já propicia a necessidade de leis e punições: a bondade inata do selvagem “já não era mais adequada a sociedade nascente”, e as penas dirigidas às violações dos mandamentos sofreram aumento de rigor considerável⁸⁴ (ROUSSEAU, 1994, p. 170-171). Com a introdução de alguma tecnologia, da linguagem e da comunidade, portanto, o selvagem rousseauiano passa por uma grande transformação. O tempo permite o surgimento da intimidade e do amor, que por si já induzem a formação de diversos outros sentimentos, como o ódio, a inveja, o ciúme e a vaidade. A despeito de uma vida simples, cercada de pouco luxo e muitas limitações, estes desejos que surgiram no interior dos homens passaram a repercutir e determinar as suas atitudes.

A terceira e quarta fases do modelo rousseauiano marcam a fundação da sociedade patriarcal, a invenção da agricultura e da metalurgia, a divisão da propriedade e a criação do direito. Aqui surge a desigualdade entre os homens, manifestado pela divisão entre ricos e pobres. Rousseau comenta que o surgimento da autoridade política não foi uma panacéia, mas um fator de dominação: o primeiro pacto social surgiu da associação entre famílias ávidas para oprimir os fracos, conter os ambiciosos e manter sua propriedade. Era um governo pautado na manutenção do poderio de alguns em detrimento de todos os demais. Tal feito destruiu “sem retorno a liberdade natural”, fixou “para sempre a lei da propriedade e da desigualdade de proveito de alguns ambiciosos” e

⁸⁴ Conforme comenta John Rawls (2012, p. 224), o *Segundo Discurso* foi um texto escrito por Rousseau em uma fase de profundo pessimismo. Tal fato fica estampado em afirmações como quando o filósofo comenta as conquistas do segundo estágio: “todos os progressos ulteriores, embora aparentemente fossem passos no caminho da perfeição do individuo, na verdade levaram à decrepitude da espécie” (ROUSSEAU, 1994, p. 172)

“ submeteu desde então todo o gênero humano ao trabalho, a servidão e a miséria” (ROUSSEAU, 1994, p. 179).

Rousseau comenta que o objetivo de todos era a conquista da liberdade e da segurança, e o resultado foi apenas a escravidão. A par desta construção argumentativa, observa-se que o intento de Rousseau no *Segundo Discurso* é constituir uma denúncia da máquina governamental e seus aparatos de justiça, mostrando que a liberdade natural de todos os homens foi substituída pela servidão, chancelada pelos poderosos que se apoderaram do poder. Cada forma de Estado denotava apenas o lastro de desigualdade social existente em determinada comunidade: se um indivíduo se destacava de todos os demais em poder e riqueza, estar-se-ia constituída uma monarquia; a mesma lógica se aplica a aristocracia e democracia.

Tais instituições deram vazão ao que Rousseau denomina progresso da desigualdade, isto é, o estabelecimento da desigualdade nos diversos estágios comentados. No primeiro deles, o fator desigual foi a implantação da lei e do direito de propriedade; no segundo, a instituição da magistratura nas mãos dos mais poderosos; o terceiro e último ocorreu com a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. A este respeito, o autor conclui que cada estágio fundamentou e cristalizou uma divisão social diferente: “o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época, o de poderoso e de fraco, pela segunda e, pela terceira, o de senhor e de escravo, que é o último grau da desigualdade” (ROUSSEAU, 1994, p. 187).

Todos estes estágios do aprimoramento da desigualdade e distanciamento das classes sociais ante a consolidação de um modelo que favorece a relativização da isonomia propiciam uma divisão na sociedade desde seus tempos remotos, aprisionando a grande maioria no gládio da servidão em contrapartida a liberdade natural que dispunham no estágio inicial do desenvolvimento humano. A filosofia política de Rousseau rompe a barreira do idealismo ao criticar as estruturas políticas do Estado iluminista que não proporcionariam a liberdade, consoante Hobbes, por exemplo, teorizava, mas ao contrário, mantinham o estado servil. Assim, ante ao diagnóstico da realidade social e política de seu tempo, cabia ao pensador franco-suíço instituir a sua arquitetura política ideal, feito que se constituiu com o *Contrato Social*.

3.3.4 O contrato social e a vontade geral: elementos para a liberdade civil

As questões apresentadas anteriormente se justificam pelo intento de Rousseau. John Rawls (2012, p. 232) lembra que, enquanto Hobbes se preocupava com a superação da guerra civil e Locke em deslegitimar o poder real visando uma readequação das forças legislativas a favor no sistema constitucional inglês⁸⁵, Rousseau era um crítico da cultura e da civilização. Tal fato é comprovado com a frase de abertura da obra *Do Contrato Social*: “o homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1987, p. 22). O pacto social viria como um meio alternativo para sanar os males e vícios adquiridos pela sociedade, desde os primórdios, ao longo de sua evolução: é a resposta ao hiato da perda da liberdade.

O pacto social orquestrado por Rousseau é a possibilidade para a formação de um novo arranjo institucional em todos os âmbitos – político, jurídico, econômico e social. No limiar do *Contrato Social*, Rousseau não olvida em apresentar claramente os objetivos para os quais o acordo será realizado: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unido-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

De modo geral, há quatro pressupostos nos quais o pensador franco-suíço parte para a formação do contrato. O primeiro é que a razão para a cooperação dos indivíduos encontra seu escopo na promoção dos interesses fundamentais de cada cidadão. Ressurge a questão do *amour de soi* e *amour-propre*. O *amour de soi* no contrato não trata apenas dos meios aptos a trazerem bem estar aos cidadãos, mas também inclui o exercício de duas potencialidades humanas perdidas esquecidas com o bom selvagem no estado natural: capacidade para o livre-arbítrio e perfectibilidade pelo desenvolvimento das faculdades interiores e

⁸⁵ O sistema constitucional misto é aquele em que o poder legislativo é atribuído a dois entes, no caso da Inglaterra, entre o rei e o parlamento. Desde a Magna Carta de 1215 e nos séculos seguintes, os parlamentares paulatinamente impuseram derrotas ao poder rei, limitando-o até se tornar apenas uma figura representativa como nos dias atuais.

intelectivas e a participação nos meios culturais. O *amour-propre* surge com a necessidade de ser reconhecido como integrante do grupo de modo isonômico, servindo de limite para as condutas entre os indivíduos.

O segundo pressuposto se relaciona ao caráter cooperativo do contrato. Neste sentido, os interesses pessoais deverão ser promovidos sob condições de interdependência social. Assim, Rawls deduz que Rousseau crê na capacidade dos indivíduos em reconhecer a cooperação como um aspecto vantajoso para ser trazido e aplicado na esfera pública. “A interdependência social”, comenta Rawls, “agora faz parte da condição humana” (RAWLS, 2012, p. 237). Rawls adverte que Rousseau não crê na independência humana dos outros, ou seja, que os homens prescindiriam da vida em sociedade. A despeito da crítica operada contra a sociedade – “o homem é naturalmente bom e se corrompeu exclusivamente por causa das instituições sociais” (RAWLS, 2012, p. 212), o filósofo denuncia a construção da sociedade moderna pautada no domínio e na divisão, mas crê no regular desenvolvimento das potencialidades humanas em convívio desde que reconheça a necessidade de um novo pacto fundador. A partir daí, na esfera social, as faculdades se exerceriam e desenvolveriam, as idéias se alargariam, os sentimentos se tornariam nobres e toda a alma do homem se elevaria (ROUSSEAU, 1987, p. 36)

O terceiro pressuposto é que todos têm o mesmo interesse na conquista da liberdade, isto é, agir de acordo com o querer de cada um desde que iluminados pela razão. O quarto é o de que todos possuem senso de justiça – compreender os princípios do pacto – e capacidade para agir segundo ele. Segundo Rousseau “a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça”. Em suma, esta passagem marca a passagem do homem de um “animal estúpido e limitado” a um “ser inteligente” (ROUSSEAU, 1987, p. 36). Tais pressupostos balizariam o desejo pela celebração do pacto entre todos, fundados no consentimento, e o principal bem nesta transição é exatamente a liberdade, a troca da liberdade natural pela civil⁸⁶.

⁸⁶ Ao lado da natural e civil, Rousseau admite a existência ainda de uma terceira espécie de liberdade: a moral. Esta também seria conquistada com o estado social e se relaciona a posse dos próprios impulsos: “poder-se-ia a propósito do que ficou acima, acrescentar a aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do

Consoante Rousseau (1987, p. 36)

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral.

O grande objetivo do contrato é a garantia da liberdade, ou seja, uma associação para superar os obstáculos e restrições à liberdade. No primeiro capítulo do *Contrato Social*, Rousseau aduz que se uma ordem civil pode existir, nada pode limitar a liberdade e, conseqüentemente, nada pode justificar a escravidão, que á redução do homem a um objeto. Com efeito, ao dinamitar a legitimidade da escravidão, ele afirma que “renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem” (ROUSSEAU, 1987, p. 27). A liberdade humana é garantida na sociedade civil. A despeito da submissão ao Estado, somente nele se pode falar em liberdade. O contrato social é uma filiação voluntária, organizada por uma constituição criada por todos. Não há um soberano, mas todos são cidadãos atuantes e legisladores que pensam nos interesses individuais e nos comuns. A liberdade civil é o reconhecimento da pessoa como portadora de direitos, deveres e propriedades. A dignidade da pessoa se encontra exatamente na liberdade, início e fim da criação da esfera pública. Como ocorre tal constituição do pacto?

A característica que mais ganha importância na celebração do contrato social é a alienação total “de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (ROUSSEAU, 1987, p. 32). Há neste sentido um evidente paradoxo: Rousseau defende que a liberdade será conquistada através do pacto, e, por outro lado, os cidadãos precisam se alienar ao Estado. Na realidade, o autor expressa com esta cláusula única a base de igualdade sobre a qual o Estado será erigido e se

puro apetite é escravidão e obediência a lei que estatuiu a si mesmo é a liberdade” (ROUSSEAU, 1987, p. 37)

possibilitará alcançar a vontade geral. O pensador justifica esta necessidade esclarecendo que “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém”, ou seja, a mesma medida cedida para a fundação do pacto será conquistada dos demais⁸⁷. John Rawls (2012, p. 240) esclarece que o significado desta afirmação rousseaniana é o de que “ganhamos os mesmos direitos sobre os outros que eles ganham sobre nós e conseguimos isso consentindo em uma troca de direitos, por razões arraigadas em nossos interesses fundamentais, entre estes o interesse na liberdade”. Assim, não haverá dependência de vontades quaisquer no estado social pela comunhão de iguais prerrogativas, o que justifica a alienação total dos cidadãos em favor do pacto. Ademais, o lastro de legitimidade que garante observância às obrigações pactuadas é o fato de serem mútuas, para não incorrer no risco de se constituir um soberano absoluto, causa de total refutação de Rousseau. O resultado é a resgate da liberdade perdida pela escravidão e servidão, suas loquazes antíteses.

Assim, se a alienação total é um atributo do contrato, sua verdadeira condição de manifestação passa pela vontade geral, o mais político dos conceitos enunciados por Rousseau. Ele o apresenta ainda no capítulo primeiro do *Contrato Social*, quando afirma que “cada um de nós pôr em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1987, p. 33). Sua compreensão é determinante, pois constitui a legitimidade do poder e da autoridade política. Desta forma, a outorga das vontades particulares constitui um ente despersonalizado denominado por Rousseau de corpo político, figura semelhante a uma república. Entretanto, neste universo de vontades particulares, já que todos são livres para expor seus pontos de vista, a questão é, de fato, como lhes equacionar a ponto de se obter uma vontade que conjugue todas as demais. Pois o autor sabe que nenhuma associação seria possível ou realizável sem que as vontades fossem unificadas e, ao mesmo, sem serem desprezadas.

A par destas indagações, o corpo soberano do Estado rousseauiano é constituído por todos os membros adultos da sociedade

⁸⁷ Rousseau escreve que “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1987, p. 33).

que comporão o legislativo⁸⁸. Governo, em Rousseau, significa “o exercício legítimo do poder executivo” (ROUSSEAU, 1987, p. 75) e a lei é fruto da vontade livre dos homens e é o que confere vontade e movimento ao corpo político. Para coadunar as vontades particulares na formação da geral, o pensador aduz que há diretivas básicas às quais as pessoas possuem idênticos motivos de anuência, como segurança, proteção de direitos fundamentais, garantia de meios de subsistência, etc. Porém, uma sociedade plural necessariamente conduzirá a interesses conflitantes. Somente quando cada pessoa detiver igual razão para concordar com aquela determinada diretiva poderá se concluir que ela é oriunda de todos e pelos motivos semelhantes. Em outros termos: a vontade geral precisa contemplar os interesses de todos em comum, é o saldo da soma de todas as vontades; se a vontade de uma pessoa for completamente oposta a geral, tal determinação será tirânica àquele que discordou e não poderá ser tida como geral.

Segundo Rawls (2012, p. 243), a vontade geral “é uma forma de razão deliberativa que cada cidadão compartilha com todos os demais por compartilharem também de uma concepção de bem comum”. A lei de modo geral criará as determinações abstratas, não podendo ser conduzida a interesses particulares. Rousseau reforça este argumento ao afirmar que a lei poderá estabelecer privilégios, mas não pode lhes conceder nominalmente a uma pessoa; pode estabelecer até mesmo um governo real e uma sucessão hereditária, mas não chancelará a figura que assumirá tal prerrogativa (ROUSSEAU, 1987, p. 55). Tal idéia rousseauiana visa exatamente propiciar que todos gozem da mesma promoção de direitos de modo isonômico pelo Estado, teoria que contrasta com a sociedade nobiliárquica francesa de meados do século XVIII. Analisando-se tal arquétipo, poderia se argumentar acerca da

⁸⁸ Norberto Bobbio comenta que aprazia a Rousseau a idéia da democracia direta. O autor se valia da filosofia dos antigos de modo a sustentar que a soberania não poderia se representada e criticar os ingleses, que eram livres apenas durante às eleições ao Parlamento, retornando ao seu estado de escravidão após este período. Conforme analisa Bobbio, “Rousseau, entretanto, também estava convencido de que ‘uma verdadeira democracia jamais existiu nem existirá’, pois exige, acima de tudo, um Estado muito pequeno, ‘no qual seja fácil ao povo se reunir’; em segundo lugar, ‘uma grande simplicidade de costumes’; além do mais, ‘uma grande igualdade de condições e fortunas’; por fim, ‘pouco ou nada de luxo’. Donde era levado a concluir: ‘se existisse um povo de Deuses, seria governado democraticamente. Mas um governo assim perfeito não é feito para homens’” (BOBBIO, 2007, p. 33).

ingerência de qualquer ente político fundado sobre esta igualdade plena. A vontade geral deverá ser encontrada apenas quando se tratar das leis mais gerais do Estado; leis específicas, na qual há interesses de menores grupos, serão estabelecidas e aplicadas pelo governo.

Ao buscar meios para esclarecer a complexa conceituação e compreensão do conceito de vontade geral, John Rawls (2012, p. 243-246) apresenta resposta a cinco indagações que formulou. Primeiro, a vontade geral pertence a quem? Ela pertence a todos. Qual a vontade da vontade geral? A concepção de buscar o bem comum, isto é, quando todos – isto é, cada cidadão – estão unidos em favor do pacto, as vontades particulares constituintes da geral buscarão o melhor para a sociedade. E o que torna possível o bem comum? Neste sentido, Rawls explica que o bem comum são os interesses sociais gerais e comuns que possibilitam construir expectativas que ultrapassem a esfera individual. Rousseau explicita no início do segundo capítulo do *Contrato* que a finalidade do Estado é o bem comum, e o que existe de comum nos vários interesses da população “forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir” (ROUSSEAU, 1987, p. 43). A quarta indagação é o que torna possíveis os interesses que determinam o bem comum? São os interesses fundamentais dos indivíduos lastreados nas categorias do *amour de soi* e *amour-propre*. E por fim, o que determina os interesses comuns? Esta resposta se conecta ao conceito de pessoa para Rousseau: é da essência da própria pessoa que partem tais interesses.

Hannah Arendt comenta a importância do conceito de vontade geral em Rousseau pela influência que exerceu sobre todos os grupos políticos franceses no período da revolução de 1789. A filósofa traz uma compreensão acerca dos vocábulos vontade e consentimento: enquanto a última demanda o intercâmbio de opiniões para a constituição de uma proposição que possa ser estendida ao anseio de muitos, já que na opinião da pensadora unanimidades são de difícil constatação, a vontade necessariamente demanda unicidade para atingir o seu ideal. Arendt comenta que o conceito rousseauiano foi apropriado e desvirtuado de modo a favorecer os grupos revolucionários por duas razões: pela semelhança metafórica com a qual os homens e mulheres da revolução se lançaram contra as instituições governamentais francesas, como se fossem conduzidos por único desígnio e, sobretudo, pelo mecanismo de se converter uma multidão sob o amparo de uma vontade única. Para ela, Rousseau criou este conceito identificando um inimigo comum, que no caso, foi identificado pelas vontades particulares: elas seriam um

grande empecilho na condução da política. Em outras palavras, o conceito de vontade geral foi útil aos revolucionários de 1789, dentre eles Robespierre, pela criação de um “uno policéfalo”, isto é, “elemento que convertia o múltiplo em um”. Assim, evitar-se-ia o caos de se tentar levar “vinte e cinco milhões de franceses que nunca conheceram nem pensaram em nenhuma lei além da vontade do Rei a se unir em torno de uma Constituição livre”, (ARENDDT, 2011c, p. 114).

Desta forma, o corpo político pensado em Rousseau busca essencialmente a liberdade dos cidadãos, isto é, poder participar da formulação das leis que refletirão as vontades de todos. O estado social tendo como bastião a vontade geral funciona porque ela se constitui a partir da soma de todas as vontades particulares. Deste modo, as leis emanam deste corpo e serão estatuídas quando todos estiverem em comum acordo. Nas palavras de Wayne Morrison (2006, p. 188), “para resolver o problema da tensão entre o individual e o social, este último deve tornar-se a encarnação do pessoal; as leis vão impor obediência porque são aquilo que impomos a nós mesmos, além de exprimirem nossa vontade geral”. Ou seja, como todos aquiesceram, é como se cada indivíduo legislasse para si mesmo.

3.4 A liberdade como apanágio da lei segundo Montesquieu

Charles-Louis de Secondat nasce na França do fim do século XVII mas, a despeito de sua obra ser posta ao lado de autores como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, não é nem contratualista nem enuncia um estado de natureza e o caráter de emancipação atribuído aos homens com a passagem para uma vida em sociedade. Por herança de seu tio, torna-se magistrado, dado que aponta para a análise de temas contíguos entre o direito e a filosofia. Montesquieu é conhecido pela obra *O Espírito das Leis*, na qual enuncia a emblemática teoria da tripartição das funções do Estado. Nuno Piçarra (1989, p. 90) lembra que a obra montesquiana se conecta com as idéias consagradas do pensamento político de sua época: relação de natureza humana com o poder político e de um pessimismo antropológico, fator pela qual o autor enuncia a necessária contenção de um poder pelo outro para evitar o seu uso arbitrário – “todo homem tem o poder é tentado a abusar dele” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156).

A novidade deste autor não se encontra na separação das funções estatais – mesmo os gregos da antiguidade já sabiam que não deveriam ser concentradas de modo a evitar arbitrariedades⁸⁹ –, nem em sua preponderância no que tange a importância da lei no Estado moderno, mas em ter emancipado a função judiciária⁹⁰ ao lado da legislativa e executiva, as três atividades políticas essenciais da esfera política. Nesta obra notável, trabalho de vinte anos e também de uma vida⁹¹, o escritor traça o perfil e analisa de modo cuidadoso a constituição inglesa – inclusive, é no ponto em que analisa este documento normativo que enuncia a famosa construção dos três poderes e a necessidade de estarem separados, pois “tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos” (MONTESQUIEU, 1973, p. 157). Tal arquétipo político lhe garantiu o posto de um dos autores mais notáveis da teoria do Estado e do Direito.

⁸⁹ A discussão acerca da contenção dos poderes já era um tema que integrava o cabedal de autores como Aristóteles e Políbio nas discussões sobre a forma de constituição mista.

⁹⁰ Esta é uma interpretação da teoria de Montesquieu em paralelo ao desenvolvimento do Estado. Montesquieu não denomina esta função como judiciária. Com efeito, o autor denomina as três funções como legislativa, executiva das coisas que dependem do direito das gentes e executiva das coisas que dependem do direito civil. Mais importante que a nomenclatura é a essência de cada uma das funções. Segundo o autor, “Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos” (MONTESQUIEU, 1973, p. 157).

⁹¹ No prefácio de *O Espírito das Leis*, Montesquieu reconhece que levou vinte anos entre inícios e reinícios para conseguir dar cabo da análise de tantos conceitos fundamentais à teoria política. Contudo, sabe-se que as reflexões contidas no livro são parte de toda a sua vida de reflexão e estudos: “várias vezes comecei e várias vezes abandonei esta obra; mil vezes abandonei ao vento as folhas que escrevera; sentia todos os dias as mãos paternas tombarem; seguia meu objetivo sem formar desígnio; não conhecia regras nem exceções; só encontrava a verdade para tornar a perdê-la; porém, quando descobri os meus princípios, tudo quanto procurava a mim me veio e, no curso de vinte anos, vi minha obra começar, crescer, progredir e terminar” (MONTESQUIEU, 1973, p. 28).

O itinerário para a construção do pensamento montesquiano acerca da liberdade passa pela conceituação de outros temas caros ao autor. Isto se justifica pela caracterização mais geral que o autor oferece sobre a liberdade: “fazer senão o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar”. Adiante, ele complementa o seu conceito tendo por base atributos da teoria política e do direito: “a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). Ou seja, a liberdade não se confunde com uma autonomia irreprimível: o autor estatui seu ideal de liberdade política como um “eu posso”, isto é, existe um espaço de ação bem delimitado, e não como um “eu quero” lastreado na irreprimibilidade da vontade. Montesquieu foi um autor que influenciou em demasia os pais fundadores que discutiram e editaram a Constituição de 1787 nos Estados Unidos da América. Por esta razão, sua noção de liberdade como possibilidade de agir ou não agir segundo a lei se tornou célebre e consta atualmente de muitos textos constitucionais pelo mundo.

3.4.1 A lei como expressão das formas de governo: república, monarquia e despotismo

A partir do conceito de liberdade traçado pelo autor, conforme tratado há pouco, mostra-se necessário estabelecer algumas noções de outros temas adjacentes que contribuirão para a precisa compreensão da temática que objetiva este texto. Assim, se a liberdade possui relação direta com a legislação, é imprescindível apresentar o entendimento de Montesquieu sobre a lei e os diversos tipos de governos que a elabora. Segundo o pensador francês, a lei em um conceito amplo pode ser expressa como “relações necessárias que derivam a natureza das coisas, e neste sentido, todos os seres têm suas leis” (MONTESQUIEU, 1973, p. 34). Com esta primeira noção de *legislação*, Montesquieu quer exprimir um contexto geral da vida no planeta, em que todos os seres estão submetidos a leis físicas invariáveis, como a gravitação universal. Mas esta reflexão não constitui o escopo de sua obra. O autor parte para a análise das regras costumeiras estabelecidas entre os homens. De modo distinto ao mundo físico, no qual as leis não variam e serão sempre aplicadas e deverão ser sempre observadas, as questões do mundo dos seres inteligíveis não são determinadas, pois, apesar de

existirem regras estabelecidas entre os homens, por muitas razões são quebrantadas. Eis a necessidade, portanto, em se estabelecer leis positivas para o regular funcionamento das instituições políticas humanas.

Montesquieu reconhece a existência de quatro leis naturais que são anteriores à sociedade. Sendo um ser empírico antes de racional, o homem temia tudo o que estava à sua volta e, ao lado de sua fraqueza, estaria o sentimento de necessidade, que o faria buscar alimento. Um dos principais motivos para a constituição de uniões entre os seres humanos seria o instinto de reprodução, motivo pelo qual os induziria a formar comunidades. Assim, as leis da natureza que conduziram o homem a sociedade são: medo, busca por alimento, reprodução e união com os outros. Embora não seja considerado um autor que estabeleça a passagem do homem natural ao social como os demais contratualistas, Montesquieu traça de modo fugaz esta relação entre as condições do homem para justificar o surgimento das leis e a passagem do direito natural para o positivo: vivendo entre outros, os seres humanos se fortaleceriam, logo perderiam o seu receio de fraqueza, dando azo à formação de um estado de guerra pela competição entre os homens e suas respectivas nações. Em razão deste estado, o autor estabelece três categorias de legislação primitiva: o direito das gentes, que regulava a relação entre povos distintos, o direito político para o controle da sociedade, e o direito civil para as relações entre os cidadãos (MONTESQUIEU, 1973, p. 35).

Segundo Nuno Piçarra (1989, p. 95), para Montesquieu a caracterização da lei vai além das qualidades de generalidade e abstração, devendo também estar adequada aos fatos sociais e ter anseio de perdurar no tempo.

O certo é que a construção de Montesquieu nesta matéria, embora não levada às últimas conseqüências e independentemente de traduzir ou não as realidades do seu tempo, aponta para um sistema jurídico-político em que a legislação é peça essencial ou, mais concretamente, em que a lei tende a ser único modo de constituição do Direito ou a identificar-se com ele. Esta concepção estatista-legalista do Direito, por sua vez, virá a fazer parte integrante do modelo de Estado de Direito formal ou de legalidade, em que a função legislativa e a função executiva são

‘intencional e institucionalmente contrárias’ (uma delimita e exclui do seu campo funcional a outra), embora não contraditórias (a sua distinção é funcionalmente complementar). Estão entre si numa relação de função exclusivamente soberana e criadora (a função legislativa) para função subordinada e estritamente aplicadora (função executiva)

A par desta noção da legislação e de seu surgimento, Montesquieu inicia a sua trajetória na natureza das espécies de governo. Para ele, os governos podem ser republicano, monárquico ou despótico. A sua compreensão de cada uma destas formas de governo não varia, de modo geral, segundo o seu conceito tradicional: na república todo o povo ou uma parcela possui o poder soberano e na monarquia um só governa mas segundo leis fixas. O despotismo, por sua vez, também se caracteriza pelo domínio de apenas uma pessoa; todavia, não possui limites explícitos que obstem a vontade do déspota e os seus caprichos. Mas, se analisado com acuidade, o autor fez algumas pequenas alterações nas categorias clássicas, alocando a monarquia como um governo legal e que a república é necessariamente um governo constitucional. A este respeito, comenta Hannah Arendt que o pensador “negligencia a forma da aristocracia e afirma que a república é o governo constitucional com poder soberano nas mãos do povo”; por sua vez, a monarquia se trata de “um governo legal com o poder soberano nas mãos de um homem” e a tirania de “um governo sem lei no qual o poder é manejado por um homem de acordo com sua vontade arbitrária” (ARENDR, 2011a, p. 282).

Montesquieu identifica duas formas de república: a democrática, quando todo o povo possui o poder soberano, e a aristocrática, quando a posse se encontra nas mãos de uma parcela da população. Ele lembra que o povo, quando possui o poder, deve guardar para si todas as decisões que puder e, para as demais, principalmente as que exigem condução e especificidades da técnica política, eleger representantes, pois é da natureza da democracia que as normas sejam originárias da vontade da população. O pensador não olvida em criticar a república democrática ao questionar a legitimidade e a qualidade das decisões populares: “saberá o povo dirigir um negócio, conhecer os lugares, as ocasiões, os momentos e aproveitá-los? Não: não saberá” (MONTESQUIEU, 1973, p. 40).

Na república aristocrática, apenas alguns terão a legitimidade do poder soberano. Contudo, Montesquieu lembra que o número de legisladores nesta espécie de governo não pode ser ínfimo, pois este é o liame que separa a aristocracia da monarquia, com um detalhe que torna a primeira perigosa: na monarquia, o governo faz frente e limita o poder monárquico, exigindo o cumprimento das leis, enquanto na república estas duas esferas são constituídas por representantes do povo e correm o risco de terem atribuições concentradas. Por isto a melhor forma de aristocracia, segundo o filósofo, é aquela em que a grande maioria da população seja constituída por famílias aristocráticas e goze do poder. Nas palavras de Montesquieu: “as famílias aristocráticas, na medida do possível, devem fazer parte do povo. Quanto mais uma aristocracia aproximar-se da democracia, tanto mais perfeita será” (MONTESQUIEU, 1973, p. 43).

As outras duas espécies de governo são o monárquico e o despótico que, dadas as suas características, são bem próximos pelo poder ser exercido por apenas uma pessoa. Acerca da primeira espécie, Montesquieu comenta que é necessário um poder intermediário, no caso exercido pela nobreza, para contrabalancear o poder investido unicamente na figura do príncipe. Ele aduz ainda acerca do papel da jurisdição da igreja no Estado: numa monarquia que caminha para o despotismo, o filósofo crê na conveniência da religião como uma única fonte de poder hábil a refrear os arbítrios draconianos do soberano. Neste estado despótico, por derradeiro, a legislação e o governo provêm de uma figura que concentra as prerrogativas em si.

O fator peculiar em sua obra não é apenas a discussão destas espécies em si, mas também o princípio que subjaz cada governo. Montesquieu descobriu que cada estrutura governamental necessita de um princípio para lhes colocar em movimento. Segundo Hannah Arendt, “como um princípio de movimento, Montesquieu introduziu a história e o processo histórico em estruturas que – devendo sua existência ao pensamento grego – haviam sido concebidas originalmente como imutáveis”; o pensamento grego a qual Arendt se refere é a filosofia iniciada por Platão, na qual a mudança entre governos ocorreria para uma forma mais degenerada, tendo como fim último a tirania. Entretanto, o francês observou este movimento por acreditar que seria “a verdadeira condição da história”, em cujo fundamento está a ação dos homens, a transformação da esfera pública a partir de quando as pessoas

se unem e buscam lhe alterar⁹². A política, portanto, também é fruto de um fator histórico, isto é, forma-se e se transforma pela participação ativa de todas as classes de pessoas, de sorte que “não pertence meramente aos governantes, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca é exaurido no processo de governar e ser governado” (ARENDDT, 2011a, p. 282-283). Nesta toada, Montesquieu reconhece as três formas de governo – democracia, monarquia e despotismo – e seus respectivos princípios inspiradores – virtude, honra e medo.

⁹² O zelo de Hannah Arendt pela filosofia montesquiana é marcante. Sua análise sobre a obra deste autor é extremamente profícua e o seu comentário é digno de anotação: “como um princípio de movimento, Montesquieu introduziu a história e o processo histórico em estruturas que – devendo sua existência ao pensamento grego – haviam sido concebidas originalmente como imutáveis. Ou melhor, antes de Montesquieu, a única possibilidade de mudança havia sido pensada como mudança para pior, a mudança da perversão que poderia transformar uma aristocracia em uma oligarquia, uma democracia em uma oclocracia, ou uma monarquia em uma tirania. Há naturalmente muito mais possibilidades de tais perversões; foi, por exemplo, apontado muito cedo que o governo da maioria também tem uma inclinação particular para terminar em tirania. Comparados ao princípio de ação de Montesquieu enquanto força motriz da mudança, todas essas perversões são de uma natureza física, quase orgânica. O famoso prognóstico de Platão de que mesmo o melhor governo possível não poderia durar para sempre, e sua avaliação da conseqüente ruína dele, devida a alguns erros inevitáveis na escolha de pais apropriados para uma prole desejável, é apenas o mais plausível exemplo de uma mentalidade que poderia conceber a mudança apenas em termos de ruína. Montesquieu, pelo contrário, reconheceu o movimento como a verdadeira condição da história, precisamente porque ele entendia que a ação é o fator essencial de toda vida política. A ação não pertence meramente aos governantes, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca é exaurido no processo de governar e ser governado: “On juge mal des choses. Il y a souvent autant de politique employée pour obtenir un petit bénéfice que pour obtenir la papauté” (“De la politique”, in *Mélanges inédites de Montesquieu*, 1892). Ele reconhece com a tradição o caráter permanente do bom governo fundado na legalidade; mas vê esta estrutura de leis apenas como a armação no interior da qual pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção prescrita, seja de ruína, seja de progresso. Ele, portanto, fala não apenas sobre natureza ou essência, mas também sobre a estrutura do governo como aquela que em relativa permanência abriga as circunstâncias em mudança e as ações dos homens mortais” (ARENDDT, 2011a, p. 283).

De modo distinto a uma monarquia ou despotismo que não necessitam de demasiada probidade, o governo republicano enseja a virtude para a sua regular condução. O termo virtude neste caso deve ser interpretado em seu contexto cívico e não moral⁹³. Isto se justifica na medida em que o governante, nas duas primeiras espécies, está acima das leis, o que não ocorre em uma república democrática, quando a legislação, ao menos em sentido positivo, atinge a todos de modo indistinto. Montesquieu afirma que a virtude pode ser traduzida em uma república democrática como o apreço pela igualdade, e suas leis deverão ser conduzidas a este bem. Quando isto não ocorre, isto é, quando as leis não são executáveis em uma democracia, “o Estado já está perdido” (MONTESQUIEU, 1973, p. 50). Esta constatação, segundo Montesquieu, ocorre quando se substitui a virtude pela ambição dos bens particulares: “a república é um despojo mas sua força não é mais do que o poder de alguns cidadãos e a licença de todos”: o malogro mais determinante para o filósofo francês é a alteração da dinâmica democrática que conduzia à liberdade efetiva pela lei visar a todos: “era-se livre com as leis, quer-se ser livre contra elas” (MONTESQUIEU, 1973, p. 50). Ademais, no que tange a uma república aristocrática, o seu fator complicador é que o governante pertence ao grupo dos nobres, sendo, portanto, difícil reprimir ao seu grupo e a si mesmo. O perigo é que esta constituição albergue a todos sob o pálio da mesma lei e a realidade crie um fosso entre a classe dos nobres e a dos demais. Por esta razão, ao lado da virtude, é necessário que uma república aristocrática tenha ainda moderação.

A respeito do princípio que dá movimento à monarquia, Montesquieu reconhece que essa forma de governo se distingue pelas preferências e distinções. Assim, a honra está em seu alicerce e não a virtude, uma vez que o Estado subsistirá independentemente do amor pela pátria, do desejo de glória, da renúncia em favor público e do sacrifício aos interesses acima dos bens pessoais. A busca pela honra, no raciocínio do autor, faz com que todos, mesmo acreditando estarem lutando por seus interesses particulares, caminhem para um bem

⁹³ Ao enunciar este contexto de virtude cívica, Montesquieu traça uma clara relação entre a sua realidade e o modelo clássico que existiu na Grécia. Segundo o autor, “os políticos gregos, que viviam no governo popular, só reconheciam uma força capaz de mantê-los: a força da virtude. Os políticos atuais só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo” (MONTESQUIEU, 1973, p. 50).

comum. Diferentemente da república democrática, cujo mote legal é a isonomia, a legislação monárquica se fundará na distinção. Montesquieu, possivelmente influenciado por seu contexto, opõe severa crítica às cortes monárquicas ao enunciar a falibilidade de seus preceitos: segundo “disseram os historiadores de todas as épocas”, o caráter sintético de todas as cortes é a ambição na ociosidade, baixeza no orgulho, o desejo de riqueza sem o trabalho, aversão pela verdade, a lisonja, a traição, a perfídia, descaso com os compromissos assumidos, desprezo pelos deveres civis, o medo pela virtude do príncipe, a esperança em suas fraquezas, mas, sobretudo, o “perpétuo ridículo” lançado sobre a virtude (MONTESQUIEU, 1973, p. 52).

Por fim, o Estado despótico é aquele cujos alicerces se fixam no medo. A análise de Montesquieu, neste aspecto, é idêntica a de todos os autores acerca da tirania, cujo poder draconiano concentrado na vontade de um soberano aniquila toda a coragem e ambição dos cidadãos. Neste Estado, a virtude (republicana) é ineficaz uma vez que inexistente esfera pública constituída, e a honra (monárquica) é perigosa quando exigida em favor de alguém. No despotismo, o controle sobre a população e a exigência de obediência precisam ser exercidos a todo o momento e a qualquer custo: no momento em que o braço do príncipe não for levantado e não se puder perseguir os opositores, as fundações deste Estado se esmorecem e sua destruição é provável.

3.4.2 Separação de poderes e duas concepções de liberdade

Montesquieu estabelece diferentes graus de governo, cada um com sua dinâmica legiferante distinta, e para cada qual haverá uma determinação da liberdade. A concepção da liberdade na obra do autor francês é de extrema proximidade com um conceito de *rule of law*, na qual nega a liberdade natural e a aloca como um direito consectário da legislação. Em outras palavras, é o agir segundo os limites da lei editada no Estado de Direito. Por tal motivo, Nuno Piçarra denomina esta noção montesquiana de “liberdade normativa”. Ambas as noções de liberdade estão ligadas à lei: a primeira delas tem relação com o cidadão e a segunda com a constituição do Estado. A liberdade do cidadão é tratada de modo singelo por Montesquieu se comparada à segunda espécie. Ela está relacionada a disposição da lei penal para a proteção dos cidadãos do Estado fundado na legalidade. Assim, “é da brandura das leis criminais que depende principalmente a liberdade do cidadão”

(MONTESQUIEU, 1973, p. 177). Para que se objetive a liberdade, a legislação penal precisa definir com precisão cada crime e as penas devem decorrer do crime em análise, não se admitindo leis gerais para a apreciação de um amplo rol de crimes. Outro aspecto notável: os julgamentos de crimes apenados com a morte do acusado não podem ser lastreados no depoimento de única testemunha, devendo-se ter, no mínimo, duas.

A liberdade como ponto fundamental do Estado foi tratada por Montesquieu quando abordada a questão da “constituição” da Inglaterra⁹⁴. Este ponto, o livro décimo primeiro de *O Espírito das Leis*, é o mais notável para os juristas, pois é o *locus* em que o autor distingue e classifica as funções do Estado. A justificava para a adoção do panorama inglês é dado pelo próprio autor. Segundo ele, o objetivo de todo Estado é se manter, mas alguns possuem motes particulares: a expansão era o objetivo de Roma, a guerra o da Lacedemônia, o comércio o de Marselha, e a liberdade política o da Inglaterra (MONTESQUIEU, 1973, p. 156).

Antes de adentrar na separação das funções propriamente, Montesquieu apresenta uma afirmação que, segundo Hannah Arendt, foi revolucionária para a ciência política e determinante aos pais fundadores dos Estados Unidos da América para estatuir a sua Constituição num contexto em que algumas das ex-colônias inglesas já possuíam normas fundamentais (como Virgínia e Massachusetts): para que não haja abuso em sua utilização, é preciso que “o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). Segundo a autora, subjaz nos versos tornados notáveis pela teoria da tripartição dos poderes “uma visão de vida política na qual o poder está completamente separado de toda conotação de violência” (ARENDR, 2011a, p. 282). Arendt explica que a teoria da tripartição representa as funções mais importantes da vida política: legislar, julgar e executar as decisões. Por não ser *um* instrumento a *um* fim determinado mas se originar das múltiplas capacidades humanas para agir no espaço público, isto é participar efetivamente dos meandros da política, e levadas pelos princípios de cada governo, o poder pode e deve ser fracionado.

⁹⁴ Obviamente, em se tratando de um país do *common law* e, por conseguinte, não possuindo uma constituição escrita, o termo constituição inglesa usado por Montesquieu não se remete ao documento normativo fundamental como no caso dos Estados do *civil law*.

Isto pode ocorrer tanto entre as funções do Estado como na organização de seus entes pela criação da federação. Segundo Hannah Arendt, todos estes preceitos de Montesquieu, três ramos das funções e natureza divisível do poder soberano, emergiram “de sua preocupação com o fenômeno da ação como a condição central de todo o domínio da política”; isto é, a política em que há a participação efetiva das pessoas em sua construção (ARENDR, 2011a, p. 283). A inovação deste raciocínio está no fato de extrair os elementos de violência e de dominação como limitadores do poder do governante. Segundo Hannah Arendt, não há nada de mais comum em toda a história da política do que conceituar o poder como capacidade de dominação, em um sentido weberiano. A violência ínsita ao poder surge como um apanágio necessário para a sua conservação, mas para Arendt, a aporia que se esconde sobre esta interpretação é que a violência não gera poder, gera domínio: ao contrário, ela destrói o poder. Para que se conquiste mais poder, é necessário que o poder seja detido somente pelo próprio poder, consoante a fórmula montesquiana⁹⁵.

Desta forma, ao analisar a forma da constituição inglesa, Montesquieu destaca a existência de três poderes: o legislativo – pelo qual se faz leis por certo ou para sempre e as corrige –, o executivo das coisas que dependem do direito das gentes – espécie de função voltada para as relações internacionais, cujo mote é fazer a guerra e a paz, estabelecer embaixadas e cuidar da segurança do Estado – e o executivo das coisas que dependem do direito civil – função na qual se pune os crimes e que julga os litígios entre os cidadãos particulares. A liberdade estará assegurada quando cada função for exercida de modo

⁹⁵ Nas palavras de Hannah Arendt (2011c, p. 200-201): “o poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação do poder não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes de poder. A famosa percepção de Montesquieu de que mesmo a virtude requer limites, e que mesmo um excesso de razão é indesejável, aparece em sua discussão sobre a natureza do poder; para ele, virtude e razão, mais do que meras faculdades, eram poderes, de modo que a preservação e o crescimento delas deveriam se sujeitar às mesmas condições que regem a preservação e o crescimento do poder. Certamente não era por querer menos virtude e menos razão que Montesquieu defendia a limitação delas”.

independente. Para Montesquieu, a divisão entre o legislativo e o executivo é necessária para impedir a existência de leis tirânicas, isto é, leis executadas pela mesma pessoa ou órgão que detém a prerrogativa de lhes alterar. Nas palavras de Piçarra (1989, p. 94), somente com esta separação “ficará garantida a supremacia da lei ou um regime de legalidade, como condição da liberdade e da segurança do cidadão”.

Também é necessária a separação entre as funções de legislar e julgar. Distanciando-se de Hobbes, para o pensador francês não há espaço para a interpretação judicial, mas apenas a operação silogística que o conduz a aplicar a lei auto-suficiente ao caso que chega à sua jurisdição. Assim, reunidas estas funções, o magistrado seria o legislador e, por conseguinte, criador do Direito, garantindo-lhe um poder arbitrário sobre “a vida e a liberdade dos cidadãos” (MONTESQUIEU, 1973, p. 157). Por fim, Montesquieu vê como essencial distanciar as funções executiva e judicial, pois “o juiz poderia ter a força de um opressor” (MONTESQUIEU, 1973, p. 157), no caso da análise de questões penais, por exemplo, poderia utilizar a administração contra o acusado até mesmo em detrimento da legislação.

A despeito de, por vezes, apresentar conclusões singelas, tal divisão orgânico-funcional se tornou a base do Estado de Direito. Segundo Eros Grau (2003, p. 233), a teoria montesquiana de tripartição dos poderes se contrasta aos ideais de Locke, quando este vislumbrava efetivamente a separação dual do poder do Estado em Legislativo e Executivo e o primeiro tinha como intenção atingir, como mencionado, o equilíbrio no uso do poder. Ainda assim, dadas as suas peculiaridades, os preceitos dos dois autores forjaram o arcabouço da sistemática de delimitação das funções estatais. Suas reflexões se deram em um contexto próprio, analisando a experiência monárquica inglesa.

Pode, por isso, dizer-se que na doutrina da separação dos poderes expandida por Montesquieu estão já, embora por vezes imperfeitamente esboçados, ou apenas entrevistos, os traços que hão de converter o princípio homônimo numa das bases imprescindíveis à realização de uma certa concepção de Estado de Direito. A doutrina de Montesquieu encontra o seu fundamento numa diferenciação jurídica determinada pela específica intencionalidade normativa das funções estaduais, ao serviço de um preciso objetivo (PIÇARRA, 1989, p. 102)

O resultado da soma das reflexões de Locke e Montesquieu influenciou os documentos decorrentes das principais revoluções liberais do século XVIII, em especial, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Constituição norte-americana de 1787. A primeira, que previa de forma expressa que “a sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição”, fundava o Estado de Direito, isto é, se não garantir nem concretizar o princípio da liberdade, limitar o poder dos governantes e não tutelar os direitos fundamentais, não será Estado de Direito. Ainda assim, a partir das noções fundamentais traçadas por Montesquieu, os Estados Unidos da América estabeleceram alguns institutos em seu sistema político-constitucional que representam fator evolutivo de grande importância para o tema, influenciando inúmeros outros Estados. São eles: o federalismo como forma de Estado, o presidencialismo como sistema de governo, o sistema de freios e contrapesos e ainda o controle de constitucionalidade das leis pelo Judiciário.

3.5 Direito e liberdade na filosofia de Immanuel Kant

A teoria jurídica e filosófica moderna centrada no jusnaturalismo encontra o seu ápice sistêmico na obra de Immanuel Kant. O filósofo de Königsberg, cuja vida se desenvolve quase que exclusivamente no século XVIII, é anterior a unificação da Alemanha promovida por Bismarck, mas nasceu e viveu durante um período politicamente importante do reino da Prússia. Königsberg chegou a ser invadida pelos exércitos russos em 1760, na Guerra da Silésia, quando Frederico II lutava para manter a integridade territorial do reino. Em nível mundial, é o século que marca as grandes revoluções liberais, sobretudo a norte-americana e a francesa. No que tange a filosofia, o século de Kant marca o auge do iluminismo, movimento a qual o pensador se tornou grande entusiasta por sua filosofia que prestigia e enaltece a razão pura.

Kant possui um vasto cabedal de obras escritas. As que se tornaram mais notáveis dentre a história da filosofia são: *Crítica da Razão Pura* na qual o autor examina as possibilidades da razão no campo teórico; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que o autor constrói vasta reflexão sobre a filosofia moral e que se constituiu

como pórtico fundamental para a análise de sua segunda crítica, a *Crítica da Razão Prática*. A terceira das críticas kantianas é a *Crítica da Faculdade do Juízo*. A concepção do direito e a análise de suas vicissitudes está contida na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, somada a *Doutrina do Direito*, de 1796. Segundo Norberto Bobbio (1997, p. 50), o próprio título da *Fundamentação* precisa ser examinado com acuidade, uma vez que possui dois conceitos-chaves que exprimem todo o conteúdo do texto trabalhado pelo filósofo de Königsberg. Kant pretende fundamentar uma metafísica dos costumes, mas qual a extensão de seu significado? Em primeiro lugar, o termo metafísica não dispõe de um conceito que se relacione com a teologia: basicamente, difere-se do que é físico em um sentido natural. Toda a realidade e os artifícios humanos pautados na razão são fatores constituintes da metafísica⁹⁶.

Nesta medida, a metafísica dos costumes “é o estudo das leis que regulam a vida humana sob o ponto de vista meramente racional” (BOBBIO, 1997, p. 51). Já o termo costume, de modo geral, denota “toda aquela complexidade de regras de conduta ou de leis (no sentido mais geral da palavra) que disciplinam a ação do homem como ser livre” (BOBBIO, 1997, p. 50)⁹⁷. Em outros termos, a metafísica dos costumes é o estudo dos princípios fundamentados na razão que exprimem a conduta humana. Sua compreensão é parte integrante do universo kantiano do estudo das leis da liberdade, da concepção do direito e de sua idéia de justiça como liberdade.

⁹⁶ Kant define um pouco mais claramente o termo metafísica na obra *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, ao enunciar que “em primeiro lugar, no que diz respeito às fontes do saber metafísico, está implícito não poderem ser fontes empíricas; os princípios não devem, portanto, ser derivados da experiência, porque o saber metafísico é sempre não-físico, razão pela qual nem a experiência exterior, que é a fonte da física verdadeira, nem a interior que é a base da psicologia empírica, podem servir como fundamento” (BOBBIO, 1997, p. 51).

⁹⁷ Ainda segundo Bobbio (1997, p. 50), a etimologia do vocábulo costume (do alemão *Sitte*, que corresponde ao *mos* do latim e ao *ethos* do grego) indicam a doutrina da conduta humana que se contrapõem à doutrina da física natural.

3.5.1 A Fundamentação da Metafísica dos Costumes: entre a legalidade e a moralidade

No início da *Fundamentação*, Kant assume a tripartição clássica da filosofia em lógica, física e ética. O conhecimento ou é material, referindo-se a um objeto, ou é formal, ocupando-se da forma do intelecto e da razão. O conhecimento formal é objeto de estudo da lógica, e o material se divide naqueles que se submetem às leis da natureza ou da necessidade – estudadas pela física – e às leis da liberdade – propósito de pesquisa da ética (KANT, 2009, pg. 63). Em consequência desta primeira divisão básica entre leis da natureza e da liberdade, abordando especificamente a segunda categoria legislativa que é o foco desta pesquisa, o filósofo estabelece uma divisão entre moralidade e legalidade, isto é, a distinção entre as leis morais e as leis jurídicas. Tal separação conceitual é importante para a fundamentação dos imperativos, estruturas que se ramificam por todo o sistema pensado por Kant, e ainda para a estruturação da noção de direito e o *locus* da liberdade neste sistema. Norberto Bobbio não olvida em lembrar que, na verdade, a relação entre moral e direito constitui a categoria central de análise de toda e qualquer filosofia jurídica e política (BOBBIO, 1997, p. 53). Em se tratando do pensamento kantiano, há vários critérios explícitos e implícitos que separam estes dois universos.

O primeiro critério apontado por Norberto Bobbio (1997, p. 54-55) que distingue moral e direito na obra de Kant é formal e diz respeito ao conteúdo das leis emanadas destes pólos distintos. Uma ação moral possui três requisitos elementares: é aquela realizada em observância ao estrito cumprimento do dever e não direcionada a qualquer interesse material ou pessoal. Na hipótese de existência de alguma intenção pessoal de favorecimento com a determinada ação, qualquer que seja este ganho, a ação não será qualificada segundo o dever mas por interesse e, portanto, não será considerada moral. Para tornar mais claro este atributo repleto de significação antropológica e psicológica, Kant oferece três exemplos que permitem vislumbrar esta tênue relação entre interesse pessoal e ação segundo o dever: o de um comerciante que não abusa da ingenuidade de um cliente ao taxar o preço de uma mercadoria, o de uma pessoa que desiste de cometer suicídio e ainda de alguém que favoreça outro indivíduo com uma ação nobre, aparentemente sem qualquer interesse (KANT, 2009, pg. 117-121). Estes três casos apresentam a possibilidade de a ação ser ou não ser moral e isto variará segundo o critério já apresentado – se a ação se direciona ao dever ou a

interesses. Assim, não serão tidas como morais as ações que não tenham se realizado pelo puro respeito ao dever – o comerciante pode ter agido para satisfazer qualquer interesse seu como manter a própria clientela; aquele que não se suicida o fez simplesmente pelo instinto de autopreservação e não pelo dever de manutenção da vida; e ainda a ação nobre realizada pode ter ocorrido somente pela existência de simpatia àquele próximo determinado, o que não ocorreria com pessoas indeterminadas.

Como o primeiro requisito é muito carente de conteúdo para traçar uma perfeita distinção entre uma ação por dever e uma que visa o favorecimento pessoal, tem-se o segundo requisito de uma ação moral, que aduz para o cumprimento de um ato que não tenha se realizado tendo por objetivo um fim específico, mas apenas pela máxima que a determina. Assim, um ato moral não pode ser desviado de seu dever por interesses hedonistas e pessoais, como felicidade ou bem-estar. Por fim, a ação deve ser guiada pelo respeito à lei e não pode ter outra inclinação. O respeito à lei moral é o único impulso subjetivo tolerado no sistema kantiano. Desta maneira, o que subjaz da argumentação do filósofo é que as categorias distintivas entre direito e moral se pautam na motivação interior do ato que foi realizado. Assim, um ato moral é aquele livre de qualquer intenção: para que uma ação seja moral não é o bastante que ela esteja em coerência com o dever, mas que seja cumprida pelo dever. Nas palavras de Kant, “Uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade”; e conclui: “logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações” (KANT, 2009, p. 129).

Desta proposição, Kant extrai o primeiro critério de distinção – formal – entre moralidade e legalidade. A moralidade é inata à ação quando ela é cumprida pelo abstrato sentido do dever; tem-se, ao invés disto, a pura e simples legalidade, quando a ação é cumprida em conformidade ao dever, mas segundo alguma inclinação ou interesse diferente do puro respeito ao dever. Em outras palavras, a legislação moral é aquela que não admite que uma ação possa ser cumprida segundo inclinação ou interesse; a legislação jurídica, ao contrário, é a que aceita simplesmente a conformidade da ação à lei e não disciplina as inclinações ou interesses que a determinaram. Kant delimita, portanto, o campo de atuação do Estado, que cuidará das ações efetivamente

realizadas pelos indivíduos, jamais de seus impulsos e predileções; a esfera política e jurídica na acepção kantiana cuida apenas de demarcar as condições para as relações entre os indivíduos, jamais determinando o seu conteúdo⁹⁸.

A este respeito, esclarece Norberto Bobbio:

De fato, dizer que o direito devia contentar-se com a adesão exterior, significava dizer que o Estado, de cuja vontade a lei era a manifestação principal, não devia intrometer-se em questões de consciência, e portanto devia reconhecer para o indivíduo um âmbito da própria personalidade destinado a permanecer livre de qualquer intervenção de um poder externo como o Estado. Era portanto o reconhecimento de que o poder do Estado tinha limites enquanto podia, sim, ampliar sua jurisdição sobre fatos externos do indivíduo, mas não também sobre fatos internos, e existia ainda algo no indivíduo, a consciência, que estava completamente excluída desta jurisdição (BOBBIO, 1997, p. 57).

O segundo critério distintivo do direito e da moral é aquele relacionado com suas legislações. Para explicitar esta diferença, Kant se valeu dos atributos externo e interno, traçando uma linha divisória, respectivamente, entre o mundo intersubjetivo e a interioridade dos sujeitos. Com efeito, a lei externa é pautada na legalidade, enquanto a interna se funda na moralidade. Três categorias distintivas surgem como

⁹⁸ Consoante já exposto na introdução deste capítulo – e tema que será objeto de estudo no último capítulo desta tese – Amartya Sen critica o que denomina de institucionalismo transcendental. Neste sentido, acerca da obra de Kant, comenta Sen: “é importante observar que, na busca de instituições perfeitamente justas, os institucionalistas transcendentais às vezes também apresentaram análises profundamente esclarecedoras dos imperativos morais e políticos para o comportamento socialmente apropriado. Isso se aplica em especial a Immanuel Kant e John Rawls: ambos participaram de investigações institucionais transcendentais, mas também forneceram análises abrangentes dos requisitos das normas comportamentais. Ainda que eles tenham focado as escolhas institucionais, suas análises podem ser vistas, de forma mais ampla, como abordagens de justiça focadas em arranjos, em que arranjo se refere tanto ao comportamento certo como às instituições certas” (SEN, 2011, p. 37).

conseqüência, tendo seus significados muito próximos e complementares entre si: a das ações internas e externas, dos deveres internos e externos e das leis internas e externas. A análise das ações será jurídica quando visar apenas à conformidade com a legislação do Estado e moral quando observado o seu princípio inspirador, ou seja, a ação em si mesma⁹⁹.

Quanto ao dever, a legislação jurídica impõe apenas obrigações externas – pois, conforme tratado, a atuação do Estado se limita ao âmbito das relações entre indivíduos, não às suas interioridades¹⁰⁰. A moral, por outro lado, cria deveres internos, na consciência dos indivíduos. A mesma regra será observada no que tange a legislação quanto a secção entre âmbitos externo e interno: a legislação jurídica se voltará para as relações entre as pessoas e a lei moral é a que coage os indivíduos como um mandamento pessoal¹⁰¹. Desta maneira, é bem claro que o campo de atuação do direito em Kant é o externo. A ação legal, jurídica, atua no mundo relacional dos indivíduos porque exige adesão independentemente de sua intenção. O cumprimento de um contrato ocorrerá pela simples observância de suas cláusulas, não sendo objeto do direito a investigação do real afã que motivou a sua celebração, ainda que por um fim utilitário. Por outro lado, moral é a ação desenvolvida sem inclinações pessoais mas apenas pela pura

⁹⁹ Segundo Kant, “as leis da liberdade chamam-se morais para distinguir-se das leis da natureza. Enquanto se referem às ações externas e à conformidade à lei chamam-se jurídicas; se porém exigem ser consideradas em si mesmas, como princípios que determinam as ações, então são éticas. Dá-se o nome de legalidade à conformidade das ações com as primeiras, e de moralidade à conformidade com as demais” (KANT, 2003, p. 63)

¹⁰⁰ “Os deveres impostos pela legislação jurídica podem ser somente deveres externos porque essa legislação não exige que a idéia desse dever, que é claramente interna, seja por si mesma motivo que determina a vontade do agente, e porque essa legislação precisa também de impulsos adequados às suas leis, somente pode admitir impulsos externos” (KANT, 2003, p. 72)

¹⁰¹ “A legislação ética é a que não pode ser externa, a legislação jurídica é a que pode ser também externa. Assim, é dever externo manter as próprias promessas em conformidade ao contrato, mas o imperativo de fazê-lo unicamente porque é dever, sem levar em conta qualquer outro impulso, pertence somente à legislação interna (KANT, 2003, p. 73)

observância do dever à lei da moralidade, ou seja, é aquela voltada à interioridade do indivíduo¹⁰².

Na discussão kantiana entre moralidade e legalidade, surge a notável questão dos imperativos. Kant compreende que as condutas humanas (objeto da metafísica dos costumes) são regidas por leis distintas das físico-naturais (objeto da metafísica da natureza). A consequência desta afirmação é que uma lei natural é inarredável no que tange à sua observância; as leis das condutas humanas são, por sua vez, contingenciais, exatamente pela liberdade ínsita aos seres humanos. Assim, enquanto as primeiras são expressas por um dever, as segundas são moldadas e conduzidas por prescrições. A questão dos imperativos surge destes preceitos das condutas humanas e se relacionam com a questão entre moralidade e legalidade.

O imperativo categórico é aquele que prescreve uma lei em si, como por exemplo “não matar”; sua natureza essencial demonstra que o mandamento é bom em si e necessário em uma vontade conforme a razão, não concernindo à matéria do ato ou aos benefícios que se pode obter aquele determinado ato. O imperativo hipotético, por sua vez, é teleológico e em certa medida utilitarista, isto é, descreve uma ação como meio para se atingir a um fim, como “evita-se a prisão pelo não cometimento do homicídio”. Nas palavras de Kant, será hipotético se a ação é boa para se alcançar outra coisa, isto é, a ação não é boa em si como no imperativo categórico.

Neste sentido, o filósofo conceitua os imperativos:

Ora, todos os imperativos mandam ou hipoteticamente ou categoricamente. Aqueles representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer (ou pelo menos que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação como objetivamente

¹⁰² Segundo Kant, “em contraste com as leis da natureza, essas leis da liberdade são denominadas leis morais. Enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de leis jurídicas; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são leis éticas e, então, diz-se que a conformidade com um as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e a conformidade com as leis éticas é sua moralidade” (KANT, 2003, p. 63)

necessária por si mesma, sem referência à um outro fim (KANT, 2009, p. 189)

Traçadas as características do dever moral, não há muitas dúvidas que a moralidade é guiada pelo imperativo categórico. Contudo, Bobbio comenta que os exegetas da obra kantiana discutiram se o bastião das ações jurídicas seriam pautadas no imperativo hipotético durante muito tempo e se chegou a conclusão de que, ao menos, é verossímil – e Bobbio milita neste grupo de pensadores – que o direito seja sim guiado pelos imperativos hipotéticos¹⁰³. Embora esta questão ainda guarde discussões entre os pesquisadores da obra de Kant, não resta dúvida, entretanto, que o direito definitivamente pertence “ao mundo das relações práticas que o homem tem com outros homens” (BOBBIO, 1997, p. 63-67).

3.5.2 Interlocuções entre direito, liberdade e justiça

Outra categoria de distinção entre moral e direito na filosofia de Immanuel Kant é a sua concepção acerca da liberdade. O filósofo compartilha de outros autores já citados, como Locke e Rousseau, ao reservar a liberdade um papel central no âmbito da política. A liberdade em Kant, segundo Gilles Deleuze, só legisla sobre seres racionais, em virtude de os seres desprovidos de razão serem conduzidos pela causalidade natural (2009, p. 43). Nesta toada, a análise retoma a

¹⁰³ Esta dedução de que o direito é guiado pelo imperativo hipotético “pode ser facilmente confirmada logo que pensamos nos dois significados do direito: como legalidade e como liberdade externa. Se o direito coincide com a legalidade, isto significa que um imperativo jurídico não é formulado desta maneira: “você deve manter as promessas”, mas desta outra maneira: “porque o fato de manter promessas é vantagem para você, você deve agir em conformidade”. Se depois entendermos por obrigação jurídica aquilo que tem como correspondente a faculdade dos outros de me obrigar ao cumprimento, devemos deduzir que a formulação do imperativo jurídico deveria ser feita desta maneira: “se você quer evitar ser estrangido pela força a cumprir as obrigações assumidas, você deve manter as promessas”. E com isso ficaria confirmado que comandos categóricos são somente comandos morais, e que também neste aspecto a esfera da juridicidade se distingue da esfera da moralidade” (BOBBIO, 1997, p. 66)

dicotomia entre moral e direito: a liberdade moral coincide com a “faculdade de adequação às leis que a nossa razão dá a nós mesmos”; por sua vez, a jurídica é a “faculdade de agir no mundo externo”, ou seja, o esforço de se alicerçar uma esfera pública na qual, de modo geral, seja possível agir até determinado ponto em que não se limita o agir do outro (BOBBIO, 1997, p. 58-59).

A partir do elemento da liberdade, a distinção entre moral e direito encontra um novo supedâneo: enquanto os critérios anteriores examinavam a relação entre a ação e a lei interna ou externa, no que tange especificamente à liberdade importará a forma da ação, esgotada no interior da consciência humana quando se tratar da espécie moral ou limitada pela liberdade dos demais membros da comunidade, em se tratando da espécie jurídica. Bobbio (1997, p. 60-61) aponta uma nova perspectiva interessante: na liberdade moral, o outro surge apenas como uma referência à ação pessoal, na medida em que na jurídica os outros exigirão que cada um aja segundo as leis estabelecidas de modo a ser preservado o espaço de liberdade “circunscrito” a cada cidadão, propiciando assim o desenvolvimento de uma relação intersubjetiva entre todos. Em outras palavras, os homens estarão sujeitos a uma relação de limitação recíproca de suas liberdades externas. Para que tal espaço seja mantido, legitima-se a existência de um poder coercitivo capaz de exigir que as ações sejam cumpridas de acordo com a legislação. Esta intersubjetividade entre os cidadãos é denominada de relação jurídica e o poder coativo que mantém sua ordem é chamada de direito¹⁰⁴.

Para a compreensão do conceito de liberdade em Kant, é imperioso destacar o papel do direito, uma vez que, segundo precisa

¹⁰⁴ Seguindo a análise de Norberto Bobbio (1997, p. 61), quatro serão as relações jurídicas possíveis: a relação dos homens com seres que não dispõem de direitos e deveres (os animais); a relação dos homens com seres que possuem direitos e deveres; a relação com seres que somente possuem deveres e nenhum direito (os escravos); e por fim a relação do homem com um ser que possui apenas direitos e nenhum dever (Deus). Kant conclui que apenas o segundo caso – relação entre seres humanos que mutuamente possuem direitos e deveres – pode constituir uma verdadeira relação jurídica. Contudo, pode existir relações morais nos outros casos citados. Assim, a precisa distinção entre direito e moral é aquela em que se verifica a relação consigo mesmo (moral) ou a relação intersubjetiva (direito).

indicação de Norberto Bobbio, “o fim último do direito é a liberdade¹⁰⁵” (BOBBIO, 1997, p. 73). Acerca desta análise, Kant esclarece que sua definição de direito não é empírica – oriunda da análise do direito positivado – mas se relaciona à razão. Seu intuito é encontrar fundamentos universais de validade jurídica, e não se desdobrar sobre legislações específicas de povos específicos. Ao analisar o direito positivo, o jurista se limitará a refletir acerca da licitude ou ilicitude de um ato em relação aquele ordenamento determinado, mas não conseguirá avançar para questões de justiça, que demandam uma análise que vai além da legislação posta. Assim, “a única maneira para se chegar a compreender o direito como valor, ou seja como idéia da justiça, é abandonar o terreno empírico e voltar ao fundamento de qualquer direito empírico, ou seja, à razão pura” (BOBBIO, 1997, p. 67).

Segundo Kant, são três os elementos constitutivos e caracterizadores do direito.

O conceito de direito, enquanto vinculado a uma obrigação a este correspondente, tem a ver, em primeiro lugar, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si. Mas, em segundo lugar, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro. Em terceiro lugar, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a matéria da escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente com o objeto de seu desejo; não é indagado, por exemplo, se alguém que compra mercadorias de mim para seu próprio uso comercial ganhará com a transação ou não. Tudo que está em questão é a forma na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal (KANT, 2003, p. 76).

¹⁰⁵ Consoante tratado anteriormente, a liberdade externa é o fim do direito, ou seja, aquela existente na relação intersubjetiva.

Deste modo, o primeiro elemento é o externo, isto é, as relações jurídicas, consoante afirmado anteriormente, são possíveis apenas nas relações práticas intersubjetivas, jamais no interior da consciência humana. O segundo elemento é que são relações entre duas ou mais vontades e não entre desejos ou entre uma vontade e um desejo. Guido Fasso (1982, p. 269-270) esclarece que, no pensamento de Kant, o desejo é uma representação de algo que se quer posto em um fim específico; já um arbítrio, que é a faculdade de desejar, coloca em operação tal desejo, ou, em outras palavras, é a consciência unida à capacidade de agir para se alcançar aquilo que foi desejado. Quando Kant aponta que uma relação volitiva entre dois sujeitos estará sob o pálio do direito significa que ambos detêm, mais do que o desejo, a capacidade para alcançar aquele bem. Assim, numa relação contratual de compra e venda, por exemplo, tanto comprador como vendedor devem dispor da vontade quanto à realização do negócio: a simples intenção de alienar um bem não torna possível a celebração do contrato vez que o desejo não produz efeitos no mundo.

Mas apenas uma relação entre vontades externas não é apto para a constituição do direito que aponta para o almejado ideal de justiça. O terceiro e último requisito que caracteriza o direito é a forma: nesta regulação da relação entre as duas vontades, não se prioriza a matéria, ou seja, os fins pessoais ou os interesses individuais que orientaram a realização daquela determinada relação; o direito se limitará a fixar as bases fundamentais¹⁰⁶ para a realização daquela determinada relação jurídica entre as partes, possibilitando, assim, a coexistência do principal bem jurídico em questão, a liberdade das partes. Em outras palavras, o direito disciplinará as condições mais fundamentais para os diversos arbítrios possam se relacionar, de modo que as liberdades externas possam existir segundo um critério universal, isto é, que vincule e preserve a todos. Kant esclarece, a este respeito, que não se indaga se haverá lucro em uma dada relação comercial, pois isto constituiria a matéria da escolha. O que se discute é a forma da escolha, isto é, “a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76).

¹⁰⁶ Aqui se encontra a origem do formalismo jurídico, que se encontrou sua máxima em Hans Kelsen.

A partir destes elementos analisados, a definição de direito apresentada por Kant se torna mais clara – “o direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade” – e de sua consecutória lei universal – “age externamente de modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de outros de acordo com uma lei universal” (KANT, 2003, p. 76-77). Verifica-se, assim, o papel central da liberdade na definição do direito. O direito, portanto, não é expresso por suas instituições materializadas, mas como o conjunto de condições formais que possibilitam a coexistência dos arbítrios de todos os sujeitos sociais, assegurando a convivência harmônica entre as esferas de liberdade (externa) de cada um.

Kant, sendo um jusnaturalista, estabelece a teoria de que os seres humanos possuem direitos ínsitos à sua natureza. A afirmação anterior de que o filósofo aloca o tema da liberdade como central em sua filosofia política e jurídica se justifica uma vez que ela, como “a independência de ser constrangido pela escolha alheia, na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal”, é o único direito inato que os homens possuem¹⁰⁷ (KANT, 2009, p. 83). O autor, ao reconhecer a liberdade como um direito natural, estabelece algumas outras prerrogativas conseqüentes a ela e que merecerão semelhante guarida do Estado: igualdade inata ou independência de ser obrigado a mais do que pode oferecer sem ter sua liberdade frustrada e, na mesma medida, obrigar os outros; independência para cada um ser senhor de si e livre de censura prévia, pois ninguém pode ser frustrado por um ato ainda não cometido sob alegação de ferimento de direitos alheios; e, por fim, autorização a praticar atos que em si mesmos não reduzem a liberdade alheia¹⁰⁸. Além

¹⁰⁷ De acordo com Nicola Abbagnano, a tendência natural do homem é a de alcançar a felicidade ou a perfeição através do uso da razão, isto é, através da liberdade: e o homem só pode alcançá-las verdadeiramente numa sociedade política universal, na qual a liberdade de cada um não encontra outro limite senão a liberdade dos outros.

¹⁰⁸ Em sua Doutrina do Direito, Kant comenta que o propósito de apresentar esta divisão dos direitos naturais é que “quando ocorre uma disputa em torno de um direito adquirido e surge a questão de sobre quem recai o ônus da prova sobre um fato controvertido ou, se isto é estabelecido, sobre um direito controvertido alguém que se negue a aceitar essa obrigação pode recorrer metodicamente ao seu direito inato à liberdade (que é agora especificado em suas várias relações),

desta categoria de direitos inatos, todos vinculados à liberdade, todo o restante do complexo de direitos positivos dos cidadãos em sua esfera privada e em sua relação com o Estado são conquistas da sociedade política e são denominados de direitos adquiridos.

A par do exposto, Norberto Bobbio apresenta uma precisa definição acerca do significado do direito na obra de Immanuel Kant:

O direito é a forma universal de coexistência dos arbítrios dos simples. Enquanto tal, é a condição ou o conjunto de condições segundo as quais os homens podem conviver entre si, ou o limite da liberdade de cada um de maneira que todas as liberdades externas possam coexistir segundo uma lei universal. Finalmente, o direito é o que possibilita a livre coexistência dos homens, a coexistência em nome da liberdade, porque somente onde a liberdade é limitada, a liberdade de um não se transforma numa não-liberdade para os outros, e cada um pode usufruir da liberdade que lhe é concedida pelo direito de todos os outros de usufruir de uma liberdade igual à dele (BOBBIO, 1997, p. 71).

A concepção da liberdade como apanágio para a criação de um conceito de direito gera também a necessidade de situar a questão da justiça. Neste sentido, a análise de Norberto Bobbio se tornou paradigmática ao cunhar a teoria de justiça de Immanuel Kant de “justiça como liberdade”. Nos termos de Bobbio, a definição de direito apresentada por Kant em *A Doutrina do Direito* não deixa dúvidas de que o filósofo não estava preocupado com o ser do direito mas com seu dever-ser. Em outras palavras, Kant estabelece seu conceito baseado no critério que deveria ser observado para corresponder ao ideal de justiça. Sua preocupação, portanto, não era a de apresentar uma descrição histórica dos sistemas jurídicos até então existentes, porém de vislumbrar um arquétipo na qual fosse possibilitada a fruição e ao mesmo tempo a salvaguarda da liberdade de modo justo.

como se estivesse recorrendo à vários fundamentos de direito” (KANT, 2003, p. 84).

Com efeito, Bobbio lembra que a investigação acerca da finalidade do direito ensejou a criação de três grandes conjuntos de pensamento ao longo da história. O primeiro deles concebia a justiça como ordem social. Sua finalidade era estabelecer uma esfera política e jurídica capaz de propiciar a segurança aos cidadãos de modo a manter preservada a sua vida. Este modelo teórico tem em Thomas Hobbes seu grande expoente. O segundo grupo de pensadores, como Aristóteles, enunciava que a finalidade do direito seria encontrada no estabelecimento da igualdade entre os cidadãos, de modo que todos pudessem fruir de direitos isonomicamente. Entre as duas formas de pensar apresentadas, o pensador italiano introduz a metáfora da Themis: enquanto a teoria do direito como ordem enfatiza a espada, os pensadores do direito como igualdade privilegiariam a balança como meio para se alcançar a justiça social.

A terceira escola de pensamento é aquela que concebe a justiça como liberdade, compreendendo que os seres humanos constituíram o Estado para garantir a expressão de sua individualidade sem a qual não é possível a conquista de sua dignidade e da justiça. Ante todo o exposto, não há dúvidas que a compreensão kantiana se alinha a este grupo ao enunciar que “tudo o que é injusto é um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais” (KANT, 2003, p. 77). Assim, o ordenamento justo é aquele que possibilita que cada pessoa possa usufruir de uma esfera mínima de liberdade. As regras jurídicas são tidas como um conjunto de limites às liberdades individuais; a noção de injustiça, portanto, estará vinculada a idéia de se agir violando a esfera de liberdade individual alheia. A legislação justa é aquela que cria possibilidades para que todos possam gozar deste direito inato, organizando a sociedade como um todo.

O Estado kantiano é representado pela “união de uma multidão de seres humanos submetida a leis de direito” (KANT, 2003, p. 155). Kant reconhece que o Estado deve ser estruturado a partir de três poderes que se refletem em três cargos: o poder soberano, na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante e o poder judiciário na pessoa do magistrado. As funções do Estado se coordenam e se subordinam entre si, o que denota a influência recebida pelo filósofo de Königsberg às doutrinas de John Locke e Montesquieu.

Ainda, Kant estabelece características fundamentais para cada figura representante das funções do Estado. Segundo ele, considerados em sua dignidade, a vontade do legislador é irrepreensível, o poder do

governante é irresistível e que a sentença prolatada pelo juiz é irreversível ou inapelável (KANT, 2003, p. 158). O critério qualificador da cidadania para o filósofo é ser apto para votar. E os direitos do cidadão são liberdade legal – atributo de obedecer tão somente a lei à qual assentiu –, igualdade civil – reconhecimento de que ninguém se encontra em um patamar superior afim de estabelecer obrigações qualquer outro cidadão –, e independência civil – os cidadãos são independentes na medida em que a existência e preservação de seus direitos têm lastro com a própria existência da república, não havendo, em nenhuma medida, subordinação ao arbítrio de uma pessoa na esfera política.

O fim do Estado, deste modo, é coordenar as múltiplas liberdades dos cidadãos de modo a possibilitar sua coexistência pacífica. Somente desta forma se atingirá a felicidade do Estado, que não se confunde com a felicidade ou bem-estar dos cidadãos, mas com a constituição estatal em direta consonância com os princípios do direito, amoldados às leis da liberdade (KANT, 2003, p. 160). Kant é tido como um filósofo jusnaturalista e contratualista como corolário das teorias do direito natural e do contrato, a despeito de tais atributos não obterem caráter central em sua obra, ao contrário de autores como Hobbes e Rousseau que fundamentaram suas teorias na análise do estado de natureza dos homens e nos motivos que legitimam e justificam a passagem para a sociedade. Assim, consoante tratado, o único direito natural é exatamente a liberdade.

Kant recebe influência de John Locke ao estabelecer a manutenção de direitos com a transição para o estado civil. Tal transição é vista como necessária uma vez que o estado de natureza é caracterizado como provisório. No entanto, entre Locke e Kant há uma distinção no que tange a motivação desta passagem para a sociedade: enquanto para Locke o homem já dispõe de liberdade e a vida em sociedade representa uma aquisição na salvaguarda dos direitos naturais, em Kant há o dever moral na transposição para o estado social. O estado natural é injusto uma vez que inexiste um sistema que garanta a coexistência das liberdades, possibilitado pelo estabelecimento de um contrato originário que dará ensejo a formação do Estado e a colmatação desta debilidade jurídico-legislativa. Desta maneira, a filosofia política de Immanuel Kant guarda um papel especial ao direito. As regras jurídicas são o lastro de manutenção da coexistência entre as liberdades externas dos indivíduos.

CAPÍTULO 4

O LIBERALISMO COMO CATEGORIA DO PENSAMENTO MODERNO

A abordagem contratual do surgimento do Estado e de suas instituições políticas foi responsável pela estruturação mais fundamental do arquétipo, inspirado desde os antigos, que chega até o século XX para a análise de Amartya Sen. Neste sentido, a liberdade para estes autores obteve especial atenção e tratamento diferenciado pela teoria jurídica que a classificava como um direito natural.

A partir do século XVIII e, especialmente, no século XIX, a análise política bifurca a sua concepção fundamental em pelo menos dois segmentos preponderantes: a dos autores com tendência liberal e a do outro grupo que lança um olhar social para o desenvolvimento da política. Esta separação jamais será resolvida: ainda que o fim da União Soviética tenha solapado a sobrevida dos Estados comunistas, a essência destas teses em muito influenciaram o mundo, inclusive os próprios autores do liberalismo. Houve momentos em que estes dois ideais estiveram completamente distantes e a história dos últimos cento e cinquenta anos apenas registra momentos de aproximação e distanciamentos.

É impossível não ter o século XXI como um legado destas interlocuções. Em razão disto, a teoria clássica do liberalismo será delineada neste capítulo, enquanto o socialismo será abordado no capítulo seguinte. Construídos estes dois pilares, passar-se-á à análise do conceito de liberdade sob o arrimo de Amartya Sen no intuito de fortalecer a compreensão de que a garantia da liberdade e de alguns meios de isonomia material são elementos centrais e necessários para o desenvolvimento social.

4.1 O papel de Benjamin Constant para a concepção de liberdade: entre a liberdade dos antigos e a dos modernos

Em sua conferência *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*, o pensador aduz acerca do hiato existente entre a interpretação da liberdade entrementes estes dois períodos históricos. A liberdade dos antigos representa a ativa participação que os cidadãos desempenhavam na esfera pública. A discussão levada a cabo pelo autor

contrapõe exatamente estes dois âmbitos da vida dos cidadãos: o público e o privado. Constant comenta que diversos povos da antiguidade – atenienses, romanos, lacedemônios, espartanos – se consideravam livres por poder participar de modo mais direto das decisões públicas sem, no entanto, disporem de prerrogativas em sua esfera privada¹⁰⁹. Por outro lado, o autor suíço aduz que é a esfera privada o *locus* da liberdade entre os modernos, isto é, “a liberdade individual é a verdadeira liberdade moderna¹¹⁰” (CONSTANT, 1985, p. 05).

Segundo Constant, a justificativa para a conquista da liberdade na Antiguidade ocorrer na esfera política com a participação pública se dava por três fatores: em virtude da constância das guerras – um meio para se atingir fins preteridos –, em razão de as repúblicas serem infinitamente menores que os Estados modernos e permitiam aos cidadãos influir de maneira mais direta nas decisões públicas – o alvedrio de cada cidadão tinha uma influência real nas decisões por serem poucos cidadãos em um contexto geográfico pequeno – e ainda porque os homens dispunham de tempo livre graças ao sistema escravocrata que supria a ausência de trabalho dos cidadãos para que pudessem assumir as questões políticas. Tais atributos não se configurariam com a realidade política, jurídica e institucional da Europa do século XVIII marcada por amplas divisões territoriais entre os Estados e na qual a escravidão fora abolida em prol do trabalho livre, fator que limita a participação cívica nos assuntos públicos. A partir

¹⁰⁹ Nas palavras de Constant (1985, p. 01), “não encontrareis entre eles (povos da antiguidade) quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade que consideramos como um de nossos mais preciosos direitos, teria parecido um crime e um sacrilégio para os antigos. Nas coisas que nos parecem mais insignificantes, a autoridade do corpo social interpunha-se e restringia a vontade dos indivíduos. Em Esparta, Terpandro não pode acrescentar uma corda à sua lira sem ofender os Éforos. Mesmo nas relações domésticas a autoridade intervinha. O jovem lacedemônio não pode livremente visitar sua jovem esposa. Em Roma, os censores vigiam até no interior das famílias. As leis regulamentavam os costumes e, como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem”.

¹¹⁰ Em outro momento, desta vez na obra *Escritos de Política*, ele vai ainda além e enuncia que “essa liberdade (individual), de fato, é o objetivo de toda associação humana” (CONSTANT, 2005, p. 153).

desta diferenças, o autor suíço lembra que há ainda dois motivos que impedem que os modernos busquem a liberdade dos antigos: da Antiguidade à Modernidade foi desenvolvido o comércio, algo que inspira os homens a um “forte amor pela independência individual”, além de terem criado o sistema representativo, propiciador de “liberdade e tranqüilidade” (CONSTANT, 1985, p. 01-03).

Assim, para Benjamin Constant, a vida na modernidade não se coadunaria com a participação nas questões políticas do Estado. Segundo ele, a liberdade poderia ser compreendida pelos objetivos buscados pelos povos de cada um destes períodos: “o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso que eles denominavam liberdade”; enquanto que “o objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios” (CONSTANT, 1985, p. 03). Tendo-se em vista estes objetivos que são diametralmente opostos, Constant, que era um exímio defensor de uma concepção liberal da liberdade entendida aqui como a mínima intromissão do Estado nos assuntos particulares, enaltecia a representação política como um instrumento perfeitamente eficaz na resolução da questão entre condução da vida política e fruição dos interesses particulares.

Que o poder se resigne, pois, a isso; precisamos da liberdade e a teremos; mas, como a liberdade que precisamos é diferente da dos antigos, essa liberdade necessita uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa (CONSTANT, 1985, p. 06).

Tal concepção de Constant é importante pois marca a noção de liberdade geral para os autores liberais. No vértice da história para a formação do Estado, o pensador francês enaltece a liberdade conquistada com o advento da ordem estatal, possibilitada pelo constitucionalismo, e que proporcionará a efetiva passagem do

feudalismo para uma sociedade que possibilita os direitos aos cidadãos e o desenvolvimento econômico.

4.2 O desafio em conceituar a doutrina liberal: a contribuição de Norberto Bobbio

O liberalismo é um fenômeno cuja influência pode ser observada em diversas áreas. Na política, na economia, no direito e na ética a alcunha “liberal” adquiriu crescente relevo e expressões que vão além de uma conceituação precisa e determinada. Por esta razão, em *Dicionário de Política*, Norberto Bobbio assume ser um digno ofício hercúleo extrair uma definição precisa do que se entende ou supostamente deveria se entender por liberalismo em todas as suas acepções, ao menos que o intérprete assuma o encargo de localizar diversos liberalismos paralelos ao longo da história. Ao iniciar a sua análise, o autor italiano tem a cautela de apresentar apenas uma definição de extrema superficialidade, com elementos que podem ser caracterizados como corretos: “é certo que o liberalismo é um fenômeno histórico, manifestado na Idade Moderna e tem seu baricentro na Europa” (BOBBIO, 1998, p. 687).

A precisa conceituação do liberalismo encontra desafios de três ordens distintas. Em primeiro lugar, por ter se desenvolvido *pari passu* com a democracia. Como seu desenvolvimento ocorreu de modo simultâneo, motivo pelo qual se forjou a nomenclatura liberal-democracia, é complexa a caracterização do que existe de liberal e do que existe de democrático nas instituições da atualidade. Uma segunda ordem de problemas se relaciona ao próprio desenvolvimento histórico do liberalismo: embora seu surgimento se confunda com a formação do Estado moderno, não se verifica uma sincronia em sua adoção ou conceituação, tendo ocorrido em diferentes países e em momentos bastante distintos¹¹¹. Por fim, o terceiro fator se vincula aos seus referenciais: não há um modelo preciso que se difundiu ao longo da história e que pode ser delineado como ocorre, por exemplo, com o contratualismo ou jusnaturalismo. Desta feita, cada país sorveu parcela

¹¹¹ Norberto Bobbio (1988, p. 687) admoesta que, enquanto o liberalismo se manifestou na Inglaterra com a Revolução Gloriosa em 1688-1689, o mesmo ocorreu na Rússia em 1905, a última das revoluções liberais. Ou seja, são momentos e circunstâncias que não guardam entre si muitas semelhanças.

de influência de um movimento geral – fundado, sobretudo, na tradição inglesa – e o adaptou às suas realidades e próprias contradições internas, culturais, sociais, econômicas, políticas e inclusive jurídicas.

Ao lado destes motivos, Bobbio ainda acrescenta a magnitude que a palavra liberal adquiriu, o que pode gerar uma infinidade de outros significados: pode designar desde um partido, a um movimento político, uma ideologia política, uma metapolítica e até uma estrutura institucional específica (BOBBIO, 1998, p. 687). De sorte que uma definição escurra do liberalismo é tarefa de difícil ordem, o autor italiano delineou alguns de seus traços gerais:

Contra todas as possíveis formas de Estado absoluto, o Liberalismo, ao nível da organização social ou constitucional da convivência sempre estimulou, como instrumentos de inovação e transformação social, as instituições representativas (isto é, liberdade política, mediante a participação indireta dos cidadãos na vida política e a responsabilidade do Governo diante das assembléias e/ou eleitores) e a autonomia da sociedade civil como autogoverno local e associativo ou como espaço econômico (mercado) e cultural (opinião pública) no interior do Estado não diretamente governado por ele (BOBBIO, 1998, p. 701).

Em virtude da complexidade e indeterminação na conceituação do tema, o pensador italiano propõe uma análise pormenorizada do liberalismo sobre quatro vertentes distintas: histórica, filosófica, temporal e estrutural. Pela influência que exerceu sobre a economia, será acrescida ainda mais esta categoria de reflexão ao final.

Na perspectiva do historiador político, Bobbio (1998, p. 687-691) comenta que não haverá qualquer dúvida de que o liberalismo é um fato histórico, isto é, uma corrente de ações e pensamentos que desempenhou influência por dado momento nos países da Europa e da América. Porém, não há uma única definição que represente a visão histórica. Bobbio adverte que o risco em qualquer definição histórica é o substantivo ser tomado pelo adjetivo, isto é, o liberalismo ser confundido com o termo liberal, ampliando o seu significado e lhe atribuindo um vasto conjunto de atitudes políticas assumidas por

indivíduos diferentes. Por esta razão é tão complexo circunscrever a doutrina, pois determinadas atitudes foram taxadas de liberais como oposição a pensamentos de esquerda, criando conotações das mais diversas espécies. Bobbio exemplifica esta afirmativa se valendo da concepção liberal em países distintos: enquanto na Inglaterra e na Alemanha o termo significa um posicionamento de centro entre os grupos conservadores e progressistas, nos Estados Unidos denota um radicalismo de esquerda que defende velhas e novas liberdades; já na Itália, indica aqueles que defendem a livre iniciativa e a propriedade privada, atitude que se amolda também a concepção adotada no Brasil¹¹².

Em uma conotação política, o termo liberal adquire alguns elementos de modo geral perceptíveis em diversos contextos: a principal finalidade do Estado é proteger os direitos dos indivíduos em face de qualquer tentativa de o poder político, representativo ou não, limitá-los ou lhes relativizar. Estes direitos, cuja salvaguarda é de observância estrita pelo agente estatal, são expressos em duas categorias gerais: a liberdade e a igualdade do indivíduo em particular ou da nação. A elucidação destas prerrogativas conduziu a uma rápida transformação em diversos segmentos na Europa: na vida econômica possibilitou a ruptura de laços corporativos e dos antigos privilégios feudais, o que eclodiu em intenso crescimento econômico dos países; no campo

¹¹² A historiadora Emília Viotti da Costa, em sua obra *Da Monarquia à República*, comenta que as idéias liberais no Brasil começaram a florescer no século XIX a partir da independência ocorrida em 1822. Nada mais natural que se substituíssem as instituições coloniais por outras que se adequassem ao Estado independente. Segundo a autora, o liberalismo brasileiro precisa ser estudado sem olvidar do peculiar contexto do país. Para tanto, é preciso “desconstruir o discurso liberal”. Na Europa o liberalismo foi capitaneado pela burguesia que procurava se refugiar do absolutismo mantido pela relação senhorial, pelo controle e pelos monopólios. Tinham por base o contrato social, a soberania do povo e a supremacia da lei além da representação. No Brasil, os primeiros liberais se relacionavam à economia de exportação e importação, eram grandes latifundiários e proprietários de escravos. Assim, ao mesmo tempo que lutavam contra Portugal, tinham interesse em manter as estruturas tradicionais da sociedade e da economia brasileira. Percebe-se uma verdadeira tensão entre os valores liberais praticados na Europa e aqueles invocados em terras brasileiras. Neste sentido, “as estruturas sociais e econômicas que as elites brasileiras desejavam conservar significavam a sobrevivência de um sistema de clientela e patronagem e de valores que representavam a essência do que os liberais europeus pretendiam destruir” (COSTA, 1999, p. 132-134).

político, a exigência da liberdade de imprensa possibilitou a formação de uma opinião pública que, a despeito de ser criticada por autores como John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, exerce função de controle sobre as atividades governamentais; nas esferas sociais e culturais, o pensamento liberal travou uma luta direta contra a religião em busca da laicidade do Estado e do ensino; e ainda os liberais representaram fonte de pressão contra as monarquias absolutistas a fim de abraçar os ideais constitucionalistas e fomentar a instauração de instituições de representação política (BOBBIO, 1998, p. 690).

Em se tratando de uma perspectiva que se amolda a um caráter filosófico, Bobbio limita a sua reflexão ao princípio a que os liberais se proclamavam verdadeiros arautos: a liberdade. Obviamente, a reflexão da liberdade para os liberais não teve como foco o livre-arbítrio – discussão superada na passagem da Idade Média para a Moderna, ainda que tenha sido tratada de modo superficial por alguns autores –, mas se vinculou ao Estado e às relações sociais de seus indivíduos. Seguindo a concepção dos contratualistas, o campo da interioridade não é objeto do Estado e, portanto, não constitui um ponto fundamental de discussão para a teoria política¹¹³.

A partir de então, Norberto Bobbio extrai três concepções gerais consecutórias da noção de liberdade para os modernos. A primeira concepção é de ordem naturalística, pois se relaciona aos instintos e apetites humanos: o homem é livre quando satisfaz a sua própria vontade. Para tanto, necessitará se valer do império da força para coagir os demais na satisfação de suas paixões quando estas se chocarem com a dos demais. Quanto maior a força, maior a liberdade. Bobbio (1998, p. 691) conclui que verdadeiramente livre, portanto, é somente o déspota¹¹⁴.

É natural que esta modalidade de liberdade ampla necessita encontrar limites para dar azo à formação de toda e qualquer sociedade civil. Na sociedade civil o autor italiano encontra a segunda concepção

¹¹³ Consoante tratado no início deste capítulo, Benjamin Constant traça a liberdade dos antigos e dos modernos, reforçando o argumento de que os modernos se ocupam da liberdade civil que ocorre na relação entre esferas pública e privada, jamais na esfera da interioridade.

¹¹⁴ Conforme tratado no capítulo anterior, a teoria filosófica que mais se amolda a esta concepção de liberdade é a de Thomas Hobbes, quando descreve a condição do homem em seu estado natural.

de liberdade, a auto-emancipatória. Esta, segundo ele, é o traço que marca as teorias contratualistas da passagem do homem natural para o social. Ao invés de se valer da força de outrora, o instrumento agora é o conhecimento, verdadeiro contraponto dos instintos e das paixões naturais. A liberdade não estará, portanto, no imediatismo do agir, mas poderá ser conquistada na medida em que o indivíduo busca adequar o seu comportamento à ordem social necessária e objetiva. A fórmula primordial desta concepção de homem livre é: ao invés do “posso ser livre, porque quero e porque tenho poder para agir”, afirma-se o “posso, porque devo, e devo na medida em que, enquanto homem, participo de uma ordem racional” (BOBBIO, 1998, p. 691).

A terceira vertente transfere o conceito de liberdade como auto-emancipação para o de condicionamento externo e interno. Esta concepção se relaciona a uma perspectiva ética: tendo a religião sido deslegitimada em sua função de provedora de caminhos da ética e da moral, a liberdade consiste na possibilidade de os seres humanos escolherem, manifestarem e difundirem seus valores morais e políticos na busca por auto-realização. O autor italiano lembra que, na afirmação da liberdade para fazer algo, subjaz uma necessidade anterior de poder fazer; esta ação, portanto, demanda algumas garantias no sentido de ausência de impedimentos e condicionamentos internos e externos. Em outros termos, esta terceira espécie de liberdade demanda “a existência de um espaço público que possibilite e garanta, ao mesmo tempo, a livre manifestação das faculdades humanas bem como a dos processos políticos e sociais” (BOBBIO, 1998, p. 692). A liberdade assim não representa um *status*, semelhante ao que o cidadão grego adquiria ao adentrar a esfera da *polis*, mas um pré-requisito para a manifestação da liberdade e emancipação dos seres humanos.

Desta maneira, a segunda vertente de análise do liberalismo proposta por Norberto Bobbio é a filosófica que propõe um olhar sobre o conceito da liberdade, um dos alicerces da teoria. O autor identifica três noções histórico-fundamentais da liberdade: a natural, a auto-emancipatória e a que se relaciona com condicionamentos externo e interno. Retornando as análises do pensador italiano acerca das quatro vertentes de análise do liberalismo – histórica, filosófica, temporal e estrutural –, resta tratar das duas últimas. De modo superficial, a perspectiva temporal é aquela cujo escopo é analisar o espírito da época e a estrutural se propõe a interpretar as estruturas estatais e sociais.

A leitura temporal do liberalismo se relaciona a análise da concepção do homem moderno, fruto do rompimento com a Idade Média, cuja formação ocorreu em três etapas históricas: o primeiro golpe no espírito do medievo veio com a renascença, por seu antropocentrismo e sua percepção otimista de um mundo completamente novo que se descortinava à frente da humanidade; posteriormente, a reforma protestante que emancipou a consciência dos indivíduos ao derrubar a concepção que vinculava o encontro com Deus pela via da necessária hierarquia eclesiástica, o que abalou as estruturas do próprio catolicismo e obrigou a deflagração da contra-reforma, em 1545; e também o racionalismo manifesto na obra de René Descartes, que terminou por bombardear as já abaladas bases religiosas ao anular os dogmas e as crenças a partir da utilização do seu método empírico-analítico. Este processo de distanciamento com as estruturas antropológicas e sociais do medievo encontra seu apogeu no iluminismo, quando se procura alijar de toda espécie de tirania da consciência exercida pelo Estado, pela Igreja, pelas tradições e pelas metodologias de ensino. Por tal razão, Norberto Bobbio (1998, p. 695) arremata que “as origens do liberalismo coincidem, assim, com a própria formação da ‘civilização moderna’ (européia), que se constitui na vitória do imanentismo sobre o transcendentalismo, a liberdade sobre a revelação, da razão sobre a autoridade, da ciência sobre o mito”.

Já a interpretação estruturalista do liberalismo concebe que este movimento seria fruto da nova dinâmica organizacional do poder, observável na Europa a partir do século XVI. De modo mais singelo, a formação e apogeu do liberalismo coincidiriam com a constituição do próprio Estado moderno. A atuação do Estado ocorre em três níveis diferentes e lhe confere o monopólio da decisão em última instância. Segundo Bobbio (1998, p. 695), a primeira vertente de atuação do Estado é a jurídica que se manifesta pela afirmação da soberania, confiando-lhe o monopólio da produção das leis de modo a não existir nenhum sistema jurídico que deslegitime o do Estado. Em nível político, a criação do Estado representa a eliminação de todos os centros de autoridade que constituíam o pluralismo orgânico da sociedade corporativista feudal. É a instituição da república em sua noção mais clássica. Estas autoridades relativas desempenhavam o papel de mediadores entre os particulares e a vontade soberana do príncipe. Com a formação do Estado, todos os indivíduos são considerados cidadãos, o que significa em última instância que todos estão dispostos sobre uma única categoria jurídica no corpo estatal. O nível sociológico, por sua

vez, opera uma leitura administrativa do Estado na medida em que se coloca a burocracia¹¹⁵ a seu favor de modo a lhe transformar em uma máquina de atuação racional e eficiente. No cerne da interpretação estruturalista do liberalismo, portanto, é possível notar uma relação íntima entre a criação do Estado e a ruptura com o absolutismo: juridicamente pelo liberalismo se manter unido à concepção constitucionalista de limitação do poder soberano; e do ponto de vista político pela sua defesa da autonomia e das liberdades da sociedade.

Embora o liberalismo seja abordado por Norberto Bobbio em todos estes distintos aspectos, o autor não apresenta um conceito preciso sobre o tema. No mais, apresenta elementos que conduzem o leitor a observar o amplo e complexo fenômeno instaurado sob a égide do termo liberal, não determinável mas determinante na estruturação e caracterização da sociedade atual, sobretudo, em nível jurídico, uma vez que é ideal do liberalismo dois conceitos ainda elementares da atualidade: a defesa dos direitos individuais – sobretudo a liberdade e a igualdade – e as instituições do Estado constitucional. Com efeito, Daniela Cademartori esmiúça tal relação nos seguintes termos: “a concepção liberal do Estado leva à fixação da linha de demarcação entre o Estado e o não-estado”, correspondendo o conceito negativo de Estado como sendo o *locus* da vida privada blindada de abertura à intervenção do ente público ou da sociedade (CADEMARTORI, 2006, p. 29). Este processo conduziu a um duplo efeito emancipatório: o político se liberta do religioso e o econômico se liberta do político.

Conforme tratado anteriormente, a noção de liberalismo parece estar sempre conectada a noção de Estado. Bobbio, desta vez na obra *Liberalismo e Democracia*, comenta que o liberalismo é uma doutrina do Estado limitado, tanto no que diz respeito aos seus poderes – manifestado no Estado de Direito – como em suas funções – Estado mínimo. Conforme tratado anteriormente, na visão política desta doutrina, identificam-se os direitos de igualdade e liberdade acima de qualquer outro. Resta saber, todavia, a qual igualdade e a qual liberdade referem-se os autores liberais. Consoante ressalta o pensador italiano, estes dois princípios, via de regra, têm noções antitéticas exatamente em razão de que a ampliação de um limita o campo de atuação do outro.

¹¹⁵ A questão da burocracia foi abordada no subtítulo “Declínio e ascensão do mundo público”, no capítulo que trata da concepção da liberdade no período da Idade Média.

Isto ocorre pelos *locus* de cada um deles, que se manifestam ou na individualidade, caso da liberdade, ou na comunidade, que é o caso daqueles que apregoam a igualdade de direitos. A única conciliação possível é a “igualdade na liberdade”, que significa que “cada um deve gozar de tanta liberdade quanto compatível com a liberdade dos outros, podendo fazer tudo o que não ofenda a liberdade dos outros” (BOBBIO, 2007, p. 39).

O Estado liberal seguiu a inspiração deste postulado de dois modos distintos, constituindo normas constitucionalmente consagradas e reforçadas ao longo da história. O primeiro deles é o da igualdade perante a lei e o outro o da igualdade de direitos de modo geral. A expressão “igualdade perante a lei”, conforme admoesta José Afonso da Silva (2005, p. 215-217), vincula tanto o legislador como todos os aplicadores da lei. Relaciona-se ao legislativo no momento em que estabelece a obrigação em se criar disposições idênticas para a regulação de situações idênticas e, caso seja necessário relativizar a aplicação da isonomia às situações fáticas, fazê-las segundo a proporção de suas diversidades. Certo é que o mandamento de igualdade perante a lei é primeiramente dirigido ao legislador por se tratar de uma norma constitucional que regulará todo o sistema normativo. Em igual medida, o aplicador da lei o deve fazê-lo segundo os critérios por ela estabelecidos. A igualdade abstrata de direitos é aquela que não admite a exclusão de alguns setores da sociedade da fruição de determinados direitos salvaguardados pela Constituição. Embora os mandamentos constitucionais possam estabelecer algumas distinções e ressalvas, estas não podem se fundar em motivos de gênero, raça, cor, etc.

Tomados por seus conteúdos filosóficos, igualdade, liberalismo e democracia não encontram um significado de modo a estabelecer um diálogo que lhes seja comum. Em que aspecto Norberto Bobbio crê na conjugação entre liberalismo e democracia? Não necessariamente no significado igualitário que subjaz o Estado liberal, mas se tendo em vista a sua fórmula política que é a soberania popular. E o único meio em que se possibilita o exercício da soberania do povo é alçar o maior número de pessoas possível na participação, direta ou indiretamente, no processo de tomada de decisões coletivas do Estado. O sufrágio universal, segundo Bobbio, não ofende nenhum postulado do liberalismo em qualquer que seja a sua vertente, nem tampouco da democracia; ao contrário, é parte integrante de seus postulados mais fundamentais. Ele se constitui como elo de conexão entre o liberalismo e a democracia.

A universalização do sufrágio permitiu a aproximação entre as teorias do liberalismo e a democracia e coincidiram na sua aplicação a partir do desenvolvimento do Estado. Por esta razão, o autor italiano conclui que, em nenhuma hipótese, seria possível na atualidade conceber um Estado liberal que não fosse democrático – pela extensão da cidadania aos seus súditos – e, por sua vez, nenhum Estado democrático que não fosse liberal – pela preservação dos direitos de igualdade e liberdade. Em outras palavras, na medida em que a democracia é necessária para a proteção dos direitos de liberdade e igualdade, postulando a sua preservação perante os órgãos públicos, a salvaguarda destes direitos que são ideais do liberalismo também se mostra essencial para o correto funcionamento da democracia (BOBBIO, 2007, p. 43).

Neste sentido, Bobbio salienta o seguinte:

Ideais liberais e método democrático vieram gradualmente se combinando num modo tal que, se é verdade que os direitos para a liberdade foram desde o início a condição necessária para a direta aplicação das regras do jogo democrático, é igualmente verdadeiro que, em seguida, o desenvolvimento da democracia se tornou o principal instrumento para a defesa dos direitos de liberdade. Hoje, apenas os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos e apenas os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são ao mesmo tempo antiliberais e antidemocráticos (BOBBIO, 2007, p. 44)

Se a democracia e o liberalismo constituíram faces da mesma moeda na formação do Estado moderno, outro fator fundamental na condução deste processo se deve a análise da economia proporcionada por autores como Adam Smith.

4.3 A democracia-liberal e o liberalismo econômico de Adam Smith

As análises econômicas realizadas pelo autor escocês, Adam Smith, nascido em 1723, são passagem obrigatórias para todos aqueles que desejam obter um olhar sobre a amplitude do liberalismo em todas as suas nuances. Smith é conhecido como o pai da economia, epíteto que, segundo Avelãs Nunes (2007, p. 179), é plenamente justificável em virtude da originalidade de sua abordagem. Até a publicação de sua mais celebrada obra – *A Riqueza das Nações* – no ano de 1776, a economia era estudada tendo por base um método meramente descritivo e classificatório, sem jamais se abordar os problemas de modo analítico ao esmiuçar causas e conseqüências dos principais eixos econômicos de pesquisa. O mérito de Adam Smith foi se lançar no domínio dos temas econômicos propriamente, partindo dele todas as principais linhas de investigação da teoria clássica. Por óbvio, sua pesquisa esteve conectada ao mundo do século XVIII e muitas das suas suposições foram superadas, o que não legitima um olhar messiânico sobre a sua figura ou seu pensamento. No entanto, assim como Freud é ponto fundamental para a adequação do estudo da psicanálise e Marx para o estudo da sociologia, igualmente superados em muitos pontos por seus sucessores, a obra de Smith cria o arquétipo mais elementar para a compreensão do liberalismo econômico fundamental.

Avelãs Nunes (2007, p. 174) apresenta um quadro histórico que demonstra a avalanche de transformações experimentadas pela Inglaterra no período contemporâneo de Smith, frutos consecutórios da industrialização. O marco inicial da Revolução Industrial Inglesa tem sido admitido como o ano de 1760, quando foram utilizados pela primeira vez os altos fornos de Carron. Conforme dito anteriormente, a primeira edição de *A Riqueza das Nações* de Adam Smith foi publicada somente em 1776, praticamente uma década antes da verdadeira explosão industrial inglesa, proporcionada pela máquina a vapor de James Watt utilizada nas minas de carvão e a evolução tecnológica da indústria têxtil que passava por ampla transformação ao utilizar os equipamentos e instrumentais à disposição – a *navette* de Kay, a *spinning jenny* de Hargreaves, a *mule* de Crompton e a *Water-Frame* de Arkwright. Contudo, Avelãs ressalta que não há qualquer referência de que o economista escocês e os seus contemporâneos tivessem a menor noção da magnitude dos acontecimentos à sua volta. A despeito da radical transformação econômica vivida na Grã-Bretanha, sobretudo na Inglaterra, transformação que alteraria a matriz econômica no mundo todo no século seguinte, Smith supostamente construiu sua principal obra a par de toda esta realidade.

Feitas estas considerações, o principal eixo temático de *A Riqueza das Nações* é a questão do desenvolvimento econômico, isto é, as causas determinantes que conduzem para a riqueza das nações. Nas palavras de Nunes (2007, p. 175-179), o demonstrativo de riqueza de um povo até o século XVIII seria o acúmulo ou o estoque de bens produzidos em toda e qualquer espécie – bens agrícolas, militares, entre outros – em certo momento; com a ascensão da indústria, a riqueza passou a ser caracterizada pelo fluxo do rendimento nacional produzido ao longo de sucessivos períodos. O objetivo do capitalismo, portanto, é a obtenção de lucro: diferentemente do sistema de troca em sua essência mas com o mesmo interesse de se obter vantagem, no capitalismo emprega-se um determinado capital em uma indústria, por exemplo, para que entre a produção e a venda do trabalho se possa auferir um pouco mais do que o aplicado inicialmente. Este é o ponto a que Marx se refere como mais-valia (*Mehrwert*)¹¹⁶

Smith delinea este objetivo de sua obra desde o limiar do texto:

O trabalho anual de toda nação é o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários à vida e ao conforto anualmente consumidos, e que consistem sempre na produção imediata do trabalho, ou em bens que essa produção permite comprar de outras nações. Assim, conforme essa produção, isto é, o que ela permite comprar, mantenha maior ou menor

¹¹⁶ Em suas palavras: “nas economias capitalistas – como bem observa Adam Smith – “seja qual for a parte da sua riqueza que um homem empregue como capital, espera que ela lhe seja restituída com um lucro”; aquele que dispõe de riqueza acumulada “só aplica capital numa industria com vista ao lucro”, o que significa que o titular do capital “não teria qualquer interesse em empregar indivíduos industriais se não esperasse obter, com a venda do seu trabalho, um pouco mais do que o necessário para reconstruir a sua riqueza inicial; e não teria qualquer interesse em empregar um maior número de bens, de preferência a um volume menor, se os lucros que auferem não fossem proporcionais ao volume do capital empregado”. A esta luz, fica claro que o objetivo da produção deixa ser a obtenção, por troca com os bens produzidos, de outros bens diferentes com valor de uso diferente, mas sim a expansão quantitativa do valor de troca. A obtenção de mais dinheiro (Marx falará de *Mehrwert*: mais valor ou mais-valia), é, pois, o objetivo direto e o incentivo determinante da produção nos quadros do capitalismo” (NUNES, 2008, p. 269-270).

proporção com número de pessoas que deverão consumi-la, a nação estará mais ou menos abastecida de todas as coisas necessárias à vida e ao conforto das quais venha a precisar. Era, em toda a nação duas diferentes circunstâncias determinam essa proporção: em primeiro lugar, a habilidade, a destreza e o critério com os quais em geral se executa o trabalho da nação; e, sem segundo lugar, a proporção entre o número dos que estão empregados em trabalho útil e o número dos que não estão” (SMITH, 2013, p. 01)

A este respeito, Lauro Mattei (2003, p. 275) extrai alguns aspectos que considera pertinentes da obra do economista: que a riqueza das nações consiste nas coisas úteis e necessárias que ela dispõe e é por intermédio do trabalho que são proporcionadas; as mercadorias necessárias para fomentar a indústria e o comércio são obtidas por meio da troca; e ainda que a disponibilidade de bens necessários é condicionada pela fórmula trabalho produtivo (e sua eficiência) e improdutivo¹¹⁷.

O primeiro ponto discutido por Adam Smith é centrado na questão do trabalho. Ele é a força produtiva que garante a riqueza de uma nação. O autor deseja demonstrar em qual medida e com quais meios é possível ampliar a sua produtividade. Sua conclusão é bastante singela: a divisão do trabalho produz a sua conseqüente multiplicação. Para ilustrar esta assertiva, Smith usa o exemplo da forja de alfinetes. Segundo ele, sem a técnica e os maquinários para executar a atividade deste produto simples mas de complexa produção, um trabalhador qualquer teria dificuldades para produzir um único alfinete ao longo de

¹¹⁷ Consoante Flávio Oliveira (2014, p. 79) “para Adam Smith, tal como em Hume, a riqueza de uma nação não devia medir-se por seu ouro e sua prata, mas sim pelos bens e serviços reais que põe à disposição de toda sua população. Assim, enquanto os mercantilistas propunham que a riqueza da nação se lograva mediante o controle governamental de todos os aspectos do comércio, tanto nacional, quanto exterior, Smith sustentava que a riqueza de uma nação se lograva liberando os indivíduos de tais controles, isto é, aplicando o que ele chamou de sistema de liberdade natural. Somente assim os indivíduos estariam em condições de participar das duas grandes atividades promotoras da riqueza, a saber, a divisão do trabalho e a acumulação de bens ou de capital, causas últimas do crescimento do bem-estar coletivo”.

um dia de trabalho e em nenhuma hipótese seria capaz de produzir mais do que vinte alfinetes neste mesmo período. Todavia, graças a divisão do trabalho – isto é, a partir da fragmentação de todas as etapas de produção, na medida em que um trabalhador é encarregado apenas de desenrolar o arame, outro o estica, um terceiro o corta na medida correta e outro o afia e o prepara para receber a cabeça –, uma pequena fábrica poderia ampliar sua produção em diversas vezes.

O exemplo empírico dado pelo autor é o de uma pequena fábrica que ele relata ter visitado. Com apenas dez trabalhadores e não dispondo dos melhores equipamentos do mercado, mas com a sua linha de produção devidamente capacitada e dividida em setores específicos e com tarefas predeterminadas, o resultado da produção total da fábrica era de quarenta e oito mil alfinetes por dia, o que reflete a criação de quatro mil e oitocentos alfinetes por dia por trabalhador. Isto representa um valor maior em duzentas e quarenta vezes do que a estimativa inicial máxima de vinte alfinetes produzidos por cada trabalhador de modo independente (SMITH, 2013, p. 08-09).

Smith claramente quer demonstrar que a regra de ouro para multiplicar a produção industrial é a divisão do trabalho somada à mecanização¹¹⁸. E há neste aspecto um fator social, uma vez que dada a produção em grande escala, os bens produzidos se difundiriam por todas as classes sociais, desde objetos mais simples aos mais sofisticados. A divisão do trabalho, segundo o autor, não teria sido uma criação de algum teórico, mas é oriunda da tendência natural dos seres humanos em estabelecer trocas. Para o autor escocês, a habilidade pessoal que cada um cultiva e sua propensão para determinado ofício conduzirá a pequenas divisões no processo produtivo de um determinado objetivo orquestrado. Sendo capaz de produzir mais dada a sua aptidão para aquele ofício, cada ser humano terá mais a seu dispor para trocar por outros bens excedentes. Isto conduz para o aperfeiçoamento de uma atividade específica, favorecendo a divisão da produção em etapas entre especialistas ou pessoas mais propensas na realização daquela atividade. Smith, portanto, mostra em sua obra que o trabalho é fruto de uma

¹¹⁸ Segundo Adam Smith, são três os fatores que proporcionaram a multiplicação da produção a partir do mesmo número de trabalhadores: o aumento da destreza de cada trabalhador, a economia do tempo que se perde ao transpor de uma tarefa à outra e a invenção das máquinas e a sua incorporação ao ambiente laboral, que facilitam e abreviam o trabalho (SMITH, 2013, p. 11).

disposição pessoal para a satisfação dos próprios interesses¹¹⁹. A troca, fundada na disposição particular de somente executar funções hábeis a cada um, é o fator motivador do trabalho.

Divisão do trabalho e troca, neste sentido, são os dois fatores fundamentais para a formulação da teoria do valor-trabalho de Smith. O autor aduz para o duplo significado da palavra valor: expressa a utilidade de algum objeto em particular – isto é, seu valor de uso – ou remete ao poder de compra de que dispõe algumas mercadorias – seu valor de troca. A fórmula estabelecida pelo economista é bastante simples: as coisas que possuem maior valor de uso serão as que detêm o menor valor de troca e, reciprocamente, as que possuem maior valor de troca poderão possuir o menor valor de uso. Para esclarecer o seu argumento, Smith se vale dos exemplos da água e do diamante: a primeira possui quase nenhum valor de troca, mas é imanente à vida humana em seu uso; em contrapartida, o diamante possui poucos usos para o ser humano além da estética e algumas utilizações na indústria atual, mas seu valor de troca com outras mercadorias é extremo (SMITH, 2013, p. 36).

Situados os elementos do trabalho, como fator de fundamento da economia de uma nação, e do valor, que pode ser de uso e de troca, parcelas constituintes do binômio trabalho-valor de sua teoria, Smith

¹¹⁹ Segundo Adam Smith, a regra que movimenta este sistema é o “dê-me aquilo que eu desejo, e terás isto que desejas”. Este “é o significado de todas as propostas desse gênero e é dessa maneira que nós obtemos uns dos outros a grande maioria dos favores e serviços de que necessitamos”. Segundo o autor, “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm por seus próprios interesses” (SMITH, 2013, p. 19). Esta disposição para a troca levou a criação do dinheiro. O inconveniente do escambo é que uma pessoa não poderia oferecer apenas o produto de seu trabalho, sendo necessário ter diferentes bens para possibilitar diferentes trocas no seio da comunidade. Assim, ao longo da história se estabeleceram diferentes unidades monetárias para a troca dos produtos de modo a equalizar as relações: nos períodos primitivos, o gado, conchas na costa da Índia, bacalhau seco na Terra Nova, o tabaco na Virgínia, o açúcar nas colônias das Índias Ocidentais, além de peles e couro curtido. Os metais substituíram paulatinamente toda esta ordem de objetos: o ferro era o padrão monetário de Esparta, o cobre dos romanos e a prata e o ouro das nações mercantis mais abastadas. O inconveniente de se receber em metal era o de sua pesagem e da aferição de sua pureza, o que conduziu a cunhagem de moedas por instituições oficiais do Estado (SMITH, 2013, p. 29-33)

estabelece o trabalho como unidade valorativa ou medida real do valor de troca das mercadorias de seu sistema econômico. Todas as mercadorias são obtidas pelo trabalho. Conceitos como riqueza e pobreza estão diretamente relacionadas com o grau em que é dado a um homem desfrutar destas mercadorias diversas. Assim, o grau de riqueza é conferido “de acordo com a quantidade de trabalho que puder comandar ou conseguir comprar”. Deste modo, “o valor de qualquer mercadoria, para a pessoa que a possui e não pretende utilizá-la ou consumi-la mas trocá-la por outras mercadorias, é igual à quantidade de trabalho que tal mercadoria lhe permite comprar ou comandar”. Na visão de Adam Smith, o preço de qualquer produto adquirido é expresso pelo trabalho economizado por cada um com aquela determinada mercadoria: o preço expressa a quantidade de trabalho ínsita àquele bem¹²⁰. A primeira moeda do mundo que produziu toda a riqueza existente, portanto, é o trabalho, não foi o ouro, a prata ou qualquer outro tipo de metal (SMITH, 2013, p. 38-39).

Segundo Mattei (2003, p. 277), esta formulação enseja o entendimento de que a riqueza individual varia de acordo com a capacidade de compra sobre as mercadorias produzidas por diferentes mãos. A divisão do trabalho enseja a fragmentação da cadeia produtiva, levando a aquisição de bens cada vez menos produzidos pelo próprio esforço e que demandam o trabalho alheio. Assim, a teoria do valor apresenta duas dimensões fundamentais: ressaltar o trabalho como

¹²⁰ Smith reconhece que mensurar uma mercadoria pelo trabalho desempenhado para a sua produção como medida real é tarefa de difícil realização. Isto se justifica em razão de que somente o açougueiro terá a ciência abstrata de todo o processo despendido para a produção de seu produto. Assim, o trabalho é a medida real de uma mercadoria mas não expressa o seu valor. O dinheiro surge exatamente para facilitar a troca entre as mercadorias. Assim, “quando cessa a troca direta e o dinheiro torna-se instrumento comum do comércio, cada mercadoria em particular é mais freqüentemente trocada por dinheiro do que por qualquer outra mercadoria. O açougueiro raramente leva ao padeiro ou ao cervejeiro a sua carne de boi ou carneiro para trocá-la por pão ou cerveja; antes, leva ao mercado, onde a troca por dinheiro, trocando em seguida esse dinheiro por pão e cerveja. A quantia em dinheiro que a venda lhe proporciona também regula a quantidade de pão e cerveja que em seguida poderá comprar. É mais natural e simples para ele, portanto, estimar seu valor pela quantidade de dinheiro, que é a mercadoria pela qual ele imediatamente a troca, do que pela quantidade de pão e cerveja, que são as mercadorias pelas quais ele poderá trocá-la apenas pela mediação de outras mercadorias” (SMITH, 2013, p. 40-41).

medida de riqueza e destacar o caráter cooperativo da sociedade erigida sobre o processo de divisão do trabalho, na qual se evidencia o real significado da troca de mercadorias, que é o intercâmbio de trabalho por trabalho. Nas sociedades pré-capitalistas, toda a produção era destinada a satisfação das necessidades pelo próprio uso ou pela troca com outros que igualmente necessitariam daquele determinado produto. Mas no capitalismo a fórmula se altera: aquele que dispõe de dinheiro acumulado o utilizará na compra de força de trabalho para obter mais dinheiro, o chamado excedente¹²¹.

Avelãs Nunes (2007a, p. 403) comenta que a elaboração da teoria do valor permite a Adam Smith explicar o sistema de trocas, característico da vida econômica, e erigir uma teoria da distribuição do rendimento, que dividirá a sociedade capitalista em classes sociais segundo o critério de participação na atividade produtiva. Isto se dá da seguinte forma: o trabalho que é necessário para a produção de uma determinada mercadoria subtraído o salário pago aos trabalhadores gerará um rendimento uma vez que o trabalho dos empregados acresce valorização à matéria prima utilizada para a fabricação do produto final. Além do pagamento do salário, a mercadoria deve gerar ainda a renda, destinada aos proprietários, e o lucro, que mantém a atividade produtiva. A sociedade civilizada se funde sobre três grandes classes: a dos trabalhadores produtivos¹²², que são aqueles que criam a riqueza, ou seja, não somente para a manutenção de seus salários, mas também o excedente (renda e lucro); a dos proprietários de terra e a dos capitalistas, que são os empresários que sobrevivem do lucro. Em síntese, entre os trabalhadores que dependem de sua força produtiva e dos proprietários do capital.

Smith concebe que, em uma sociedade ideal, na qual houvesse liberdade perfeita e fosse conferido ao trabalhador a faculdade de alterar o seu emprego em busca daquilo que lhe fosse mais vantajoso, todos buscariam somente o melhor e a sociedade seria guiada pela mão invisível rumo às melhores condições possíveis. Assim, a busca pela

¹²¹ Avelãs Nunes (2005, p. 22) lembra que esta expressão mais dinheiro foi lida e apresentada na obra de Marx (*O Capital*) como o notável conceito de mais-valia. O excedente são a renda e o lucro subtraído o salário do trabalhador.

¹²² Os trabalhadores improdutivos são aqueles que não concorrem necessariamente para a produção de bens que gerarão a riqueza (não agregam valor). Exemplo é o do trabalhador doméstico ou do político.

satisfação do próprio interesse – um melhor trabalho potencializado pelo desejo de troca e busca de melhores condições – seria algo benéfico para o coletivo. O economista denota, deste modo, uma profunda confiança no individualismo – que Avelãs Nunes (2007a, p. 433) denomina “antropologia otimista” – a que é uma das marcas dos autores liberais de seu tempo. Todavia, não olvida o fato de que o jogo de interesses resultará na espoliação do salário do trabalhador, a engrenagem mais singela no conjunto que compõe a economia, e de que a causa da desigualdade social se encontra no fato de apenas alguns possuírem o capital¹²³. Contudo, dominado por uma “visão fisiocrática”, Smith possui confiança de que a sociedade funciona por si, como um organismo natural que não deve ser controlado, mas que se autoregula.

Desta forma, o sistema econômico de Adam Smith forjou uma teoria inserida no contexto geral do liberalismo pela defesa da liberdade de ação dos indivíduos e do livre mercado e a não intervenção do Estado sobre este mercado conduzido por si, ainda que produza injustiças. A geração da riqueza das nações, portanto, fundamenta-se no trabalho livre sem a existência de agentes reguladores, uma vez que o mercado, por sua mão invisível, conduziria a sociedade pelos caminhos mais benéficos a todos. Oportuno salientar, todavia, que, segundo Amartya Sen, Smith não era ou não estava alheio às questões sociais relacionadas aos salários reais e a fome dos trabalhadores, propondo inclusive a adoção de políticas públicas para amenizar a situação. Em outras palavras, ao contrário do que é apregoado por parte da doutrina, Smith não seria um autor avesso à investimentos sociais.

Segundo Sen (1999, p. 43-44):

A interpretação errônea da postura complexa de Smith com respeito à motivação e aos mercados e o descaso por sua análise ética dos sentimentos e do comportamento refletem bem quanto a economia se distanciou da ética com o desenvolvimento da economia moderna¹²⁴. Smith

¹²³ Segundo Smith (2013, p. 316), “sempre que há muita propriedade há grande desigualdade. Por cada homem rico haverá, pelo menos, quinhentos homens pobres”.

¹²⁴ Em que pese as análises aqui apresentadas, esta relação entre o desenvolvimento econômico na modernidade e o paulatino distanciamento da ética será abordada em item próprio e específico a partir da visão de Sen. O item em comento se intitula *Pelo resgate da ética na economia*.

de fato deixou contribuições pioneiras ao analisar a natureza das trocas mutuamente vantajosas e o valor da divisão do trabalho e, como essas contribuições são perfeitamente condizentes com o comportamento humano *sem bonomia e sem ética*, as referências a essas partes da obra de Smith têm sido profusas e exuberantes. Outras partes dos escritos de Smith sobre economia e sociedade, que contêm observações éticas no comportamento humano, particularmente o uso das normas de conduta, foram relegadas a um relativo esquecimento à medida que essas próprias considerações caíram em desuso na economia.

A filosofia social de Adam Smith se funda, por um lado, no individualismo como propulsor para o incremento pessoal de capital, e por outro, na confiança no gênero humano, superando o pessimismo característico da figura de Thomas Hobbes, por exemplo. Smith se mostra confiante ao otimismo dinâmico e progressivo das sociedades. Ao conceber o lucro ou acumulação de capital como parte indissociável do capitalismo e mola propulsora da produtividade, o economista cria que cada indivíduo pouparia parte do auferido no intuito de melhorar a sua própria condição. É preciso compreender que a maior confiança atribuída por Adam Smith aos indivíduos em detrimento ao Estado se deve, sobretudo, ao momento histórico em que ele vivia. O Estado do século XVIII ainda é dominado pelas monarquias centenárias que o aglutinavam como uma propriedade sua, uma vez que a distinção entre público e privado estava em processo de esboço. A principal característica era a manutenção monárquica pelo restante da população, e os gastos eram elevados de modo progressivo¹²⁵.

¹²⁵ Smith lançava na categoria de trabalho improdutivo não somente às Cortes européias, mas também todas as funções do Estado que mantinham contingente humano que não produziam, como os exércitos. Segundo ele: “na maioria dos países, toda ou quase toda a receita pública é empregada para manter gente improdutiva. Esse é o caso de todos os que compõem uma numerosa e esplêndida corte, uma grandiosa instituição eclesiástica, grandes esquadras e exércitos que nada produzem em tempo de paz, e que em tempos de guerra nada adquirem que possa compensar o dispêndio incorrido com a sua manutenção, mesmo enquanto dura a guerra. Como nada produzem, todas essas pessoas devem ser mantidas pela produção do trabalho de outros homens. Desse modo,

No entanto é necessário que o Estado não intervenha na liberdade individual dos indivíduos para que eles possam, de modo natural, realizar seus negócios rumo à prosperidade guiada pela mão invisível. Em preciso apontamento de Avelãs Nunes (2008, p. 283), “fiel à sua filosofia individualista [...], Adam Smith sustenta que a vida econômica decorrerá harmoniosamente desde que se deixem as coisas seguir o seu curso natural”. Apesar de seu olhar suficientemente positivo para o gênero humano, o autor não desconhece que os arranjos

quando se multiplicam além do necessário, podem, num ano consumir uma parcela tão grande da produção que a parte restante não baste para manter os trabalhadores produtivos, necessários para reproduzi-la no ano seguinte. Com isso, a produção do ano seguinte será inferior à do ano precedente da renda total, obrigando assim número tão grande de pessoas a dilapidar seus capitais, ou seja, os fundos destinados à manutenção do trabalho produtivo, que toda a frugalidade e a boa administração dos capitais por parte dos indivíduos podem não bastar para compensar o desperdício e a degradação da produção, gerada por essa usurpação violenta e forçada” (SMITH. 2013, p. 429). Oportuna a doutrina de Manoel Pio Côrrea, que comenta acerca dos gastos com a corte francesa, em especial a figura da Madame de Pompadour, amante de Luís XV: “para ela o Rei faz construir o lindo castelo de Bellevue, à custa de três milhões de francos; não lhe basta o castelo, e constroem-se perto dele os dois encantadores pavilhões, Brimbório e Babiole; neste último foi negociada, em 1755, a aliança franco-austriaca. Mas já não lhe agradam à sultana esses palácios: em 1756, vende-os ao Rei por mais três milhões e ele, para alojá-la condignamente, faz construir a preciosa *ermitage* de Versalhes, cujo parque é desmembrado dos terrenos do próprio palácio real. Não é bastante: Sua Majestade faz ainda presente à marquesa das terras, senhorias e castelos de Menars, de Aulnay, de Montretout, de La Celle, de Saint-Rémy, de Crécy; seis castelos com suas dependências e apanágios. Mas e em Paris? Também aí necessita a senhora marquesa ter uma residência condigna: o Rei compra, por 800 mil francos, o palácio que é hoje a residência oficial do Presidente da República Francesa. Finalmente, para que pudesse comodamente acompanhar a Corte em todos os seus deslocamentos, dão-se lhe mais dois magníficos palacetes, um em Compiègne e outro em Fontainebleau. Em 19 anos, a formosa parasita devora, apenas para suas despesas pessoais, 10 milhões de francos: só em festas, gasta mais quatro milhões; em mantimentos e iguarias, mais três milhões e meio; suas *toilettes* custaram ao povo da França um milhão e 300 mil; sua criadagem, um milhão e 200 mil; seus cavalos e carruagens, três milhões; suas joias, mais dois milhões. [...] A Pompadour foi no seu tempo o maior “mercado” para a colocação de objetos artísticos: não só pagava regamente como, para dar-se ao luxo de ser tida como ‘protetora das artes’, fazia muitas vezes atribuir gordas pensões aos artífices cujos trabalhos mais lhe agradavam” (CORRÊA, 2009, p. 37-38).

conflitantes de interesses e as conjunturas sociais podem conduzir a descompassos profundos, sobretudo na questão da acumulação de propriedade por uma parcela pequena da sociedade. Por conta disto, é necessária a existência de serviços públicos que proporcionem benefícios a todos.

Neste sentido, Smith designa três serviços públicos essenciais e que justificavam plenamente a intervenção do Estado tendo como escopo, por evidente, o aprimoramento da atividade econômica. O autor trata de cada um deles, em *A Riqueza das Nações*, afirmando serem três deveres do soberano “de grande importância, mas claros e compreensíveis ao bom senso”. O primeiro dever é o da proteção da sociedade, tanto contra violências em seu seio como de invasões externas. Neste sentido, apenas com o emprego da força militar é que tal proteção será efetuada de modo satisfatório. À medida que a sociedade caminha para a civilização, mais dispendiosa se torna a manutenção de uma força de segurança. A guerra se tornou mais cara com o incremento das armas de fogo, fortificação das cidades, treinamento das tropas, entre outros elementos que demandam intenso gasto. O segundo dever soberano se relaciona a administração da justiça. A importância de um poder Judiciário que proteja cada membro da sociedade contra a opressão é parte integrante do sistema liberal. Assim, “é somente sob o abrigo de um magistrado civil que o dono daquela propriedade valiosa, adquirida com o trabalho de muitos anos ou talvez de várias gerações sucessivas, conseguirá dormir à noite em segurança”.

Por fim, a terceira responsabilidade do Estado é estabelecer obras que nenhum cidadão individual seria capaz de erigir. Tais obras “basicamente se destinam a facilitar o comércio da sociedade e a promover a instrução do povo”. O primeiro grupo destas obras pode ser resumida em questões de infraestrutura dos Estados, como rodovias, ferrovias, pontes e portos; o segundo grupo é dividido em instituições de ensino aos jovens e as pessoas de todas as idades que não possuam instrução (SMITH, 2013, p. 874-916). A intervenção do Estado, no caso deste terceiro dever, é distinta se observadas as suas duas classes: no primeiro caso o Estado intervém pela necessidade de custear as obras que o ente privado não conseguiria, o que geraria um déficit a todos; no segundo caso, a intervenção ocorre para a segurança de todos, uma vez que Smith conferia especial atenção à qualificação dos cidadãos.

Desta maneira, Adam Smith, a despeito de ser alçado a um liberalismo que admite a intervenção estatal em pouquíssimas situações,

enuncia um sistema em que considera fundamental a parceria público-privada para o incremento econômico de toda a sociedade.

4.4 Liberdade e utilitarismo em John Stuart Mill

4.4.1 O contexto histórico e o pensamento de Mill

A vida e a obra de John Stuart Mill têm como panorama a Inglaterra do século XIX. Filho de James Mill, um filósofo que junto com Jeremy Bentham defendeu o liberalismo e, sobretudo, o utilitarismo, Stuart Mill produziu uma obra dedicada aos princípios políticos que moviam seu país em uma era de intensa industrialização. O processo de transição da manufatura para a maquinofatura guarda relação com a própria transição entre Idade Média e Idade Moderna. Paulatinamente as máquinas foram substituindo o trabalho artesanal, barateando o produto final e ampliando substancialmente a quantidade produzida. Neste diapasão, a Grã-Bretanha foi o *locus* da eclosão do processo industrial, em primeiro lugar, pela altíssima quantidade de ferro e carvão que dispunha em seu território, além de mão-de-obra farta e barata, estabilidade política e jurídica pelas reformas constitucionais que o Parlamento impusera e um sistema econômico que se pautava pela independência da produção industrial e por uma extensa malha de acordos comerciais firmados com outros países.

Os dilemas políticos pelas quais a Inglaterra passava eram únicos, uma vez que ainda era o primeiro país a ter uma base econômica industrial. Stuart Mill nasce em um período de capitalismo industrial inglês consolidado, já na segunda fase do Império Colonial Britânico e da Revolução Industrial. Ao longo de sua trajetória como pensador, iniciada desde muito cedo pelo estímulo de seu pai, o filósofo se deparou com diversas questões políticas e jurídicas surgidas com a industrialização. Dentre elas, as principais eram a força que dispunha a crescente classe dos operários ao lado da também crescente burguesia industrial e financeira e a ampliação da economia. De fato, as indagações oriundas deste processo eram inevitáveis: como incluir a classe operária na participação política do país? Deve a cidadania ser estendida a todos os homens, incluindo os trabalhadores? E as mulheres, deveriam gozar de direitos de cidadania semelhantes aos dos homens?

A primeira metade do século XIX foi marcada por intensas lutas orquestradas pelos trabalhadores, em busca de melhorias em suas condições de trabalho e da ampliação de seus direitos políticos. Desta maneira, além das transformações econômicas impulsionadas pela tecnologia industrial, a Inglaterra também vivia um momento de discussão jurídica. Elizabeth Balbachevsky (1999, p. 192-193) apresenta dois fatores que, segundo seu ponto de vista, reúne as principais conquistas políticas e jurídicas da sociedade inglesa na primeira metade do século XIX: em primeiro lugar, a consolidação de uma oposição com mecanismos institucionais legalmente assegurados que permitissem a contestação pública da política. A autora lembra que a figura da oposição é inerente a todo e qualquer processo político, em virtude de os bens existentes serem finitos e a sua distribuição ser tarefa da política, sobretudo da função executiva. A inevitável e previsível consequência é que qualquer decisão política que opere a divisão de recursos no Estado gerará a insatisfação para um grupo de pessoas. Este é o *modus operandi* de qualquer processo político orquestrado por qualquer forma de Estado e governo ao longo da história.

O fator diferencial da modernidade, nos termos de Balbachevsky, está na manutenção de mecanismos institucionais que dão azo à insatisfação e a não eliminação dos direitos do grupo subversor do governo. Em outros termos, na Inglaterra a evolução legislativa que contrapunha a real foi capaz de criar e manter formas para administrar o dissenso entre as elites políticas. O segundo ponto apontado pela autora é o alargamento das bases sociais e a ampliação da cidadania, fatores propiciados pela incorporação de novos grupos de atores na sociedade política. O principal efeito das reivindicações, sobretudo da classe operária – a exemplo dos movimentos ludita e cartista – foram as grandes reformas eleitorais iniciadas com o *Great Reform Act* de 1832, legislação que ainda não estende o direito de voto a todo o contingente masculino por manter características censitárias, mas que preparou o país para mudanças no sistema jurídico que se mostrariam mais profundas, como os *Representation of The People Act*, de 1867 e 1884¹²⁶. Tais alterações na base da cidadania, segundo Balbachevsky, proporcionaram a “constituição de um sistema de partidos eleitorais de bases amplas e competitivo, em condições de

¹²⁶ The Reform Acts and representative democracy. Disponível em: <http://www.parliament.uk/about/livingheritage/evolutionofparliament/houseofcommons/reformacts/overview/>. Acesso em 27/02/2015.

canalizar a participação da população no sistema político” (BALBACHEVSKY, 1999, p. 192-193).

Stuart Mill vive neste período de efervescente diálogo crítico acerca das instituições políticas e jurídicas como escopo das transformações econômicas oriundas da industrialização, processo modificativo de magnitude nunca outrora vista pela humanidade, consoante Eric Hobsbawm (1978, p. 13). Suas reflexões incorporam parte destas questões, sendo a principal delas a luta dos trabalhadores e das mulheres por seus direitos sociais e políticos em busca da salvaguarda do Estado e sua incorporação nos processos decisórios. A partir deste ponto fundamental, o pensador concebe um modo de pensar liberal democrático, no qual formula meios para atender a estas urgentes demandas sociais. Para ele, a incorporação dos segmentos populares na vida política do Estado seria a única forma de conservar a liberdade, de modo a não lhe enclausurar nos interesses exclusivos da classe média e burguesa em ascensão. O desafio de Mill seria pensar em mecanismos capazes de darem azo a tal participação, incluindo o direito de voto das mulheres.

A importante questão de sua época acerca da liberdade de voto das mulheres – que só conquistaram tal direito efetivamente com o *Representation of The People Act* de 06 de fevereiro de 1918, também conhecido como *Fourth Reform Act*, isto é, o quarto instrumento reformador do sistema eleitoral (os primeiros foram os de 1832, 1867 e 1884, todos citados anteriormente) – é trabalhado por Mill na obra *A Sujeição das Mulheres*. O autor acusa a discriminação feminina de não possuir lastro com a realidade, em primeiro lugar, por ser apenas teórica a presunção de que o sistema da época era plenamente aceito pela população, e também em virtude de que não havia sido deliberado sobre a relação entre homens e mulheres na esfera pública, a despeito de as instituições da época serem fundamentadas em um sistema de desigualdade de gêneros¹²⁷ (MILL, 2006, p. 19-20). Para o autor, a

¹²⁷ Stuart Mill opõe severa crítica à discriminação legal existente na Inglaterra – e ainda em todo o mundo ocidental, alterada somente no século XX com a intensificação do movimento feminista –, apontando-a como um emblema do passado que ainda não fora superado pela sociedade moderna. Segundo o autor: “a subordinação social das mulheres, portanto, destaca-se como um fato isolado nas instituições sociais modernas; uma ruptura solitária do que se tornou sua lei fundamental; uma relíquia singular de um mundo antigo de pensamentos e práticas desmoralizadas em todas as coisas, porém firmadas em algo de maior interesse universal; como se um dólmen gigante ou um enorme templo de

situação criada pela legislação que regulava o casamento o transformava no “único cativo real admitido pela nossa lei; não existem escravos legais, exceto a dona de casa em cada lar” (MILL, 2006, p. 114).

Entretanto, Balbachevsky (1999, p. 196) acautela que, a despeito de possuir posições que se direcionavam para aspectos de uma ampla reforma democrática, John Stuart Mill não é um arauto da democracia, mas um autor de tradição liberal, isto é, não buscava a instalação de um regime democrático radical. Para ele, o gérmen da tirania poderia ser encontrado em qualquer forma de governo e Estado, até mesmo no governo popular. No pórtico de sua obra mais notável, *Sobre a Liberdade*, o autor comenta que uma das mais antigas lutas que se têm conhecimento na história escrita é aquela travada entre liberdade e autoridade como reflexo da tentativa de demarcação e salvaguarda dos direitos em face do poder. No que tange ao poder popular, Mill comenta que não se concebia a necessidade de limitação do poder popular quando a democracia ainda era apenas almejada nos corações e mentes dos revolucionários como uma remota possibilidade ante o poderio autoritário emanado das Cortes e chancelado pela religião. Arrefecida a autoridade e materializado seu desejo, a sociedade, agora administrada por si, percebeu que não há correspondência direta entre a parcela do povo que se encontra no comando do governo e a maioria do povo sobre o qual o poder é exercido. Em outras palavras, “a vontade do povo significa praticamente a vontade da mais numerosa e ativa parte do povo”. Mill está apontando para a possibilidade de uma minoria locupletar o poder tirânico dentro do Estado democrático oprimindo determinados grupos da população¹²⁸: “a tirania do maior número se

Júpiter Olimpo ocupasse o lugar de São Paulo e recebesse adoração diária, enquanto que as igrejas cristãs da redondeza fossem somente freqüentadas para jejuns e festividades” (MILL, 2006, p. 38).

¹²⁸ A cautela exigida por John Stuart Mill neste ponto de *Sobre a Liberdade* se direciona no sentido de não se restringir a penalidades civis ou penais. Mill aponta para a tirania da opinião, isto é, “o amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios, além das penalidades civis, as próprias idéias e práticas como regras de conduta, àqueles que delas divergem, para refrear e, se possível, prevenir a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus rumos e compelir todos os caracteres a plasmarem sobre o modelo dela própria” (MILL, 1963, p. 26). Neste ponto o filósofo se alinha ao liberalismo clássico e sua preocupação em limitar a atuação do poder público de modo a fortalecer o

inclui hoje, geralmente, entre os males contra os quais a sociedade se deve resguardar” (MILL, 1963, p. 26).

A reflexão perpetrada em *Sobre a Liberdade* tem por objetivo estabelecer limites da intervenção social na esfera do indivíduo: a auto-proteção é o único motivo que legitima a interferência sobre a liberdade alheia. Dito de outra maneira, a liberdade pode ser gozada pelos indivíduos do modo que melhor lhes aprouver, desde que a sua fruição não cause dano a outras pessoas. Nesta hipótese, justifica-se a adoção das medidas judiciais perante aquele que possui uma atitude danosa, mas dentro dos parâmetros legais, não sendo possível a limitação das prerrogativas de nenhum cidadão pelas vias da opinião pública. John Skorupski lembra que Mill criou as condições ideais para o florescimento de uma doutrina liberal a partir da conjugação que estabeleceu entre direitos individuais e soberania nacional: não se exige dos indivíduos a alienação de sua liberdade em favor da criação da soberania estatal, mas, ao contrário, a soberania é irrevogavelmente limitada pela liberdade dos cidadãos e estes jamais poderão concedê-la em favor da esfera pública. Isto representa o exato contraponto da visão geral do contratualismo tratado anteriormente¹²⁹ (SKORUPSKI, 1989, p. 344).

Verifica-se a partir do escopo de Stuart Mill o caráter tanto liberal de sua tese como a influência do utilitarismo herdado em sua formação intelectual. O autor admoesta que o despotismo só é legítimo quando se lida com bárbaros visando o seu aperfeiçoamento; no entanto, a coação legal na modernidade é justificável somente para a salvaguarda da segurança pessoal, não sendo meio hábil em se tratando de outras hipóteses (MILL, 1963, p. 34-35). Este é o panorama a que Mill lança suas reflexões. Segundo John Rawls (2012, p. 309), os enunciados

lastro de liberdade dos cidadãos em desenvolver, por si, suas próprias capacidades.

¹²⁹ Segundo John Skorupski, “to many, it has seemed to provide the natural home for a liberalism of the kind defended in *On Liberty*: that is, one which centres on the idea of an individual’s private domain and his sovereignty in it. The model does not claim that individuals alienate all their rights to sovereignty of the people – in this differs from the social contract as envisaged by Rousseau. It therefore offers a very simple grounding for the Liberty Principle: the sovereignty of society, of the general will, is indefeasibly limited by individual rights which have never been alienated to society, and which are established by no social power” (SKORUPSKI, 1989, p. 344)

concernentes à proteção da sociedade perante o abuso despótico do poder pelas monarquias já havia sido superado com as revisões constitucionais ocorridas na Inglaterra nos séculos anteriores, que estabeleceram, sobretudo, imunidades aos parlamentares e estendeu direitos políticos à população. O olhar do autor está fixado nos abusos ocorridos no próprio governo democrático, em especial àqueles ocorridos pelas maiorias em detrimento das minorias.

4.4.2 Três domínios da liberdade humana: pensamento, predileção e civil

A análise acerca das espécies de liberdade, como não poderia deixar de ser, é o ponto central de reflexão da obra *Sobre a Liberdade*. John Stuart Mill comenta que a liberdade, essa esfera da vida e da pessoa humana que diz respeito apenas a ela, é motivo de interesse apenas indireto da sociedade. Neste diapasão, o interesse do autor é abordar a questão da liberdade civil, isto é, aquela que ocorre na sociedade. Ainda assim, ele aduz para a parcela da interioridade humana, manifestada no livre-arbítrio. Segundo Mill, o domínio da consciência humana exige a liberdade em todos os seus aspectos – pensar e sentir, de opinião e sentimento sobre qualquer assunto, seja prático, especulativo, científico, moral ou teológico – e não deve sofrer intervenção, pois a liberdade de pensamento deve ser absoluta. É evidente que a liberdade de imprensa é atributo fundamental à liberdade de pensamento.

Para que a liberdade seja garantida, deve-se dar guarida também a uma espécie de *locus* predileto dos seres humanos. Isto significa que serão livres as ocupações e as escolhas pessoais de todos, a disposição de suas vidas para seguir os rumos pessoais traçados por cada um, a ação segundo a própria volição – ainda que uma escolha seja considerada imprudente – até o limite em que os atos pessoais não atinjam os semelhantes, de modo a se arcar com as conseqüências danosas oriundas das próprias vontades. O terceiro aspecto da liberdade é a civil¹³⁰. Esta se exprime na possibilidade de qualquer associação

¹³⁰ Nos termos de John Rawls, Mill não está preocupado com as discussões do arbítrio atinentes à liberdade, uma visão mais filosófica do tema, mas com a liberdade civil. Em outras palavras, “é o problema relativo à natureza e aos limites do poder que a sociedade pode exercer legitimamente sobre o

entre os indivíduos desde que não ocorram danos a outros e que os associados tenham total dimensão do caráter e dos propósitos de sua união. A conjugação destas três dimensões são denominadas de “Princípio da Liberdade” (*Liberty Principle*) pelo filósofo, e sua principal característica é a inexauribilidade, isto é, este conjunto de liberdades deve ser garantido aos cidadãos. Assim, Stuart Mill admoesta que “nenhuma sociedade é livre, qualquer que seja a sua forma de governo, se nela não se respeitam, em geral, essas liberdades. E nenhuma sociedade é completamente livre se nela essas liberdades não forem absolutas e sem reservas” (MILL, 1963, p. 38).

O autor pontua o alcance de seu Princípio, que não se aplicaria às crianças, adultos imaturos e indivíduos com problemas mentais; às sociedades retrógradas, isto é, aquelas em que não há o debate livre e igualitário na tomada de decisões coletivas; e ainda o dito princípio não teria aplicação às pessoas ou povos rodeados de inimigos externos e que estejam em constante propensão a ataques hostis (MILL, 1963, p. 34-37). Rawls lembra ainda que a análise do Princípio da Liberdade de Mill deixa claro que ele é subordinado ao Princípio da Utilidade, na qual será boa a ação a partir da utilidade que proporcione ao indivíduo e, por via reflexa, à sociedade de modo geral (RAWLS, 2012, p. 316-317). A este respeito, verifica-se que Mill se preocupa que conteúdos morais não sejam responsáveis por conter a liberdade individual – sobretudo no que tange as últimas duas espécies. O autor pontua que o fator de limitação da liberdade será tão somente o dano causado a outrem, reforçando, por conseguinte, o primado individual em relação à sociedade e à própria legislação que poderia ser conduzida pela maioria contra interesses pessoais legítimos daquelas pessoas ou grupos com menor potencial de influência nas instituições do Estado.

Stuart Mill dedica parte considerável de sua obra *Sobre a Liberdade* para tratar da questão da liberdade de pensamento e expressão tendo por relação o próprio desenvolvimento da sociedade. Segundo precisa síntese de John Skorupski, “in any society in which

indivíduo”. Esta é uma questão já amplamente trabalhada pela filosofia política, mas que no período de John Stuart Mill adquiriu contornos diferenciados em virtude dos aspectos já tratados – industrialização, incorporação de novos atores no cenário político, institucionalização de mecanismos democráticos, etc. Assim, Rawls conclui que “o que Mill tem em mente é que o problema da liberdade, conforme sua previsão, surgirá em uma nova era orgânica na qual a sociedade será democrática, laica e industrial” (RAWLS, 2012, p. 309).

intellectual and cultural progress is made, free dialogue must exist in some form, if only among small elites” (SKORUPSKI, 1989, p. 384). John Rawls argumenta que, além da possibilidade de opressão nas democracias, outra preocupação de Stuart Mill é com a tirania da opinião, isto é, a tendência social em construir um arquétipo de idéias e práticas como regras de condutas consolidadas, havendo, inclusive, sanções aos que se opuserem a seus preceitos ou aos indivíduos que não estiverem em consonância com seus métodos. Isto porque ele diagnosticou que as classes dominantes detêm o poder de influenciar todo o restante da sociedade, impondo as suas regras como modo de observância geral. Assim, na acepção de Rawls, o Princípio da Liberdade de Mill é instrumentalizado como um princípio orientador às decisões políticas do público, de modo a possibilitar a ampla liberdade de pensamento, expressão e escolha a par da opinião geral formulada: “ele teme que na nova sociedade democrática a oscilação da opinião prevalecente e irracional pudesse ser muito pior do que foi no passado” (RAWLS, 2012, p. 311).

Aparte os dogmas peculiares e pensadores isolados, existe ainda, no mundo, em geral, uma inclinação crescente a estender indevidamente os poderes sociais sobre o indivíduo, e pela força da opinião e pela força da lei. E, como a tendência de todas as transformações que se estão operando no mundo, é fortalecer a sociedade e diminuir o poder do indivíduo, essa usurpação não é dos perigos que propendam espontaneamente a desaparecer, e sim a crescer formidavelmente cada vez mais. A disposição dos homens, quer governantes, quer concidadãos, para impor as suas próprias opiniões ou inclinações, como regras de conduta, aos outros, é tão energicamente sustentada por alguns dos melhores e também dos piores sentimentos encontrados na natureza humana, que quase nunca se contém a si mesma, a não ser por falta de poder. E, como este não está declinando, e sim ascendendo, a menos que uma forte barreira de convicções morais se levante contra o mal, o que devemos aguardar, nas presentes circunstancias do mundo, é vê-lo crescer (MILL, 1963, p. 40-41).

Segundo Rawls (2012, p. 315-316), a intenção de Mill é que o seu *Liberty Principle* seja aplicado nas restrições daquilo que ele denomina coação moral da opinião pública, além das restrições legais que seguem este padrão limitador da liberdade¹³¹. Rawls lembra que o princípio do filósofo inglês aduz para que a sociedade, através da lei e da opinião pública, jamais deverão se interferir nas crenças e condutas dos indivíduos a menos que, conforme exposto, possam causar algum dano às liberdades alheias. O autor conclui que a forma diletta para a leitura do Princípio da Liberdade é “vê-lo como um princípio que impede que certos tipos de razões sejam incluídos na legislação ou na orientação da coação moral da opinião pública (como sanção social)”.

Deste modo, Mill se posiciona de modo contrário a todo argumento tido como verdadeiro se não é submetido a discussão e “levado ao extremo”¹³² (MILL, 1963, p. 51). A lei e a opinião pública não podem criar um oásis de matérias passíveis de aceitação sem profunda fundamentação. A liberdade de expressão é a antítese de toda conceituação dogmática que possa ser nutrida na sociedade. Segundo ele, o maior prejuízo social não está na caça aos considerados hereges “pela ação do anátema lançado a toda investigação que não finde por conclusões ortodoxas”; o grande empecilho para a sociedade é a multidão dos que não são heréticos, que possuem comportamento ordinário, mas que se acovardam pelo medo de pensarem ou trilharem caminhos sinalizados pelo vício da heresia, isto é, aquilo que contraria uma suposta verdade absoluta.

O autor justifica este argumento – de que os que se acovardam e não ultrapassam a barreira dos dogmas postos, isto é, quando não há liberdade de expressão, são uma perda social – em razão de que a busca da verdade é indispensável para elevar o nível de discussão e possibilitar que todos possam crescer individualmente com esta atitude. Assim, “onde haja uma convenção tácita de que não se deve discutir princípios,

¹³¹ Nas palavras de Mill “o melhor governo não tem a ele título superior ao do pior. É tão nocivo, ou ainda mais nocivo, quando exercido de acordo com a opinião pública, do que em oposição a ela”. Isto se justifica na medida em que a opinião pública consolidada conduz para a limitação da liberdade de expressão; impedir que alguém expresse a sua opinião é um mal considerado por Stuart Mill como um roubo ao gênero humano, tanto da geração presente como das posteridades (MILL, 1963, p. 43-44).

¹³² Amartya comunga de Mill a noção de que o regime democrático é caracterizado por se pautar no debate. Neste sentido: SEN, 2013, p. 26.

onde se tenha por fechada a discussão das questões mais importantes que podem ocupar a humanidade, não é de esperar se encontre esse elevado nível médio de atividade mental que tornou tão notáveis alguns períodos da história” (MILL, 1963, p. 69).

Em assuntos complexos como política, religião ou relações sociais, Mill argumenta ser impreterível que em qualquer discussão sejam buscadas todas as hipóteses conhecidas; sendo um assunto dividido apenas em dois grupos, é fundamental que se conheça com minúcias cada fundamento de ambas as verdades, pois “quem conhece do caso apenas o seu lado, pouco conhece dele”. Isto leva ao resultado de que os pesquisadores que desconhecem os teoremas de seus adversários podem ter uma conclusão verdadeira, mas que também pode ser eivada de vícios por algo ignorado, uma vez que “nunca se colocaram na posição mental dos que pensam diferentemente deles, nem jamais consideraram o que essas pessoas possam ter a dizer; conseqüentemente, não conhecem, em nenhum sentido próprio, a doutrina que professam” (MILL, 1963, p. 74).

A este respeito, Stuart Mill discorre sobre o papel da crítica no alargamento de horizontes e no engrandecimento de um argumento: “a completa liberdade de contestar e refutar a nossa opinião, é o que verdadeiramente nos justifica de presumir a sua verdade para os propósitos práticos, e só nesses termos pode o homem, com as faculdades que tem possuir uma segurança racional de estar certo” (MILL, 1963, p. 48-49). A confiança em um posicionamento e a durabilidade de uma teoria serão mantidos quando o seu entusiasta se mantenha aberto às críticas de suas opiniões e condutas, considerando de modo respeitoso e não ignorando aquilo que se tenha mostrado de modo contrário ao seu pensamento, aproveitando a crítica na medida em que ela se mostrar correta e justa e ainda reconhecendo a si e aos outros, ocasionalmente, a falácia da parcela de seu pensamento que era falacioso¹³³.

¹³³ Para ilustrar a extensão do seu comentário, o autor se vale da figura do Advogado do Diabo, famosa alegoria utilizada pela Igreja Católica para designar aquele que encarnaria uma figura acusatória para obstar a canonização de um santo. O principal desta representação é exatamente o contraditório dialógico entre tese e antítese: “a mais intolerante das igrejas, a Igreja Católica Romana, ainda na canonização de um santo, permite e ouve pacientemente um “advogado do diabo”. Parece, assim, que os homens mais santos não podem ser admitidos a honras póstumas sem que se conheça e pese tudo quanto o diabo

É interessante a forma pela qual o pensador inglês enaltece o debate e a controvérsia como fatores de enriquecimento para a sociedade de modo geral e, por via de consequência, para a manutenção e salvaguarda da liberdade dos cidadãos. Nas palavras de Balbachevsky (1999, p. 198), observa-se no autor “o elogio da diversidade e do conflito como forças matrizes por excelência da reforma e do desenvolvimento social”, isto é, “garante-se, através do conflito, o progresso e a auto-reforma da sociedade”. A partir desta crença na ampla liberdade que a sociedade deveria cultivar unida aos receios quanto à vicejante idéia democrática que se espalhava pela Inglaterra do século XIX, John Stuart Mill enaltece o atrito das opiniões contrárias como um apanágio de salvaguarda da própria liberdade pessoal¹³⁴. Pois, segundo seus dizeres, “o perigo que ameaça a natureza humana não é o excesso mas a deficiência dos impulsos e preferências pessoais” (MILL, 1963, p. 110)

Assim, a liberdade de opinião e de expressão, para Mill, são necessárias para o bem-estar mental dos seres humanos e para o melhor desenvolvimento e aprimoramento da sociedade. E isto é expresso a partir de quatro fundamentos distintos: em primeiro lugar, uma opinião compelida ao silêncio é possível que seja verdadeira, pois há diversos aspectos de verdade nas opiniões mais populares, ainda que carentes de cientificidade; em segundo lugar, ainda que seja tida como erro, em uma visão global uma opinião via de regra possui em si uma parcela de verdade: é somente pela colisão das opiniões contrárias que se encontrarão outras dimensões da verdade sobre aquele determinado assunto e que colmatarão a opinião primária apontada como errônea; em terceiro lugar, se a opinião aceita for tida como possuidora da verdade toda, só manterá este jaez se submetida a vigorosa contestação para que não seja assimilada como preconceito, pouca compreensão ou baixo sentimento de suas bases racionais; e por fim, se tal verdade não estiver em colisão com outras opiniões, Mill aponta que a doutrina oriunda dela corre o risco de se perder, de se debilitar ou se privar de sua essência, pois “o dogma se tornará uma mera profissão formal, ineficaz para o

possa dizer contra eles” (MILL, 1963, p. 50). Apenas lembrando que a figura do *advocatus diaboli* fora extinta da Igreja Católica pelo Papa João Paulo II.

¹³⁴ Consoante Mill (1963, p. 84) “à medida que a humanidade se aperfeiçoe, o numero das doutrinas não mais discutidas ou postas em dúvida crescerá, e o bem estar humano quase pode ser medido pelo número e peso das verdades que atingiram o ponto de não ser mais contestadas”.

bem, mas a estorvar o terreno e a impedir o surgimento de qualquer convicção efetiva e profunda, vinda da razão ou da experiência pessoal” (MILL, 1963, p. 98-99).

O Princípio da liberdade de John Stuart Mill é um pré-requisito para o próprio desenvolvimento humano. O autor nutria esperança no aprimoramento das pessoas e da sociedade a partir da salvaguarda dos direitos que permitissem a evolução plena das suas faculdades – atividade mental e moral, percepção e julgamento –, isto é, quando forem garantidas as liberdades de pensamento e de expressão na toada do diálogo e da valorização dos conflitos de idéias. Na medida em que o ser humano não é uma máquina, mas demanda condições para o seu crescimento, é necessário, antes de apenas se reconhecer, criarem-se as conjunturas para o desenvolvimento da diversidade que possibilita o florescimento das individualidades. O risco que subjaz na democracia é a força da opinião pública suplantar este atributo humano, algo que ecoa em toda a sociedade, pois “na proporção em que se desenvolve a individualidade cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, e, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros” (MILL, 1963, p. 112).

Desta maneira, “não é fazendo desvanecer-se na uniformidade tudo o que existe de individual dentro de nós, e sim cultivando-o e estimulando-o, dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses alheios, que os seres humanos vêm a ser um belo e nobre objeto de contemplação”. Mill sugere que o Estado precisa guarnecer os cidadãos em sua individualidade¹³⁵ e isto ocorrerá pela ampla proteção às liberdades. A livre expansão das potencialidades de cada pessoa ocorrerá quando se permite a “pessoas diferentes viverem vidas diferentes” (MILL, 1963, p. 112-113). A partir do olhar conferido a parte de sua obra, observa-se que o filósofo se mantém fiel às escolas filosóficas que lhe influenciaram – liberalismo e utilitarismo – mas não deixa de estabelecer um direito que professa a igualdade e a liberdade para o desenvolvimento tanto do indivíduo como da sociedade de modo geral.

¹³⁵ Em sua visão “o despotismo não produz os seus piores efeitos enquanto sob ele persiste a individualidade” (MILL, 1963, p. 114). Hannah Arendt abordaria esta temática um século mais tarde, ao abordar em *As Origens do Totalitarismo* a eliminação da individualidade humana ocorrida nos campos de concentração do regime nazista.

4.5 A análise da democracia norte-americana em Alexis de Tocqueville

Charles Alexis Henri Clérel de Tocqueville é um importante pensador político, cujas análises acerca do governo democrático se tornaram um marco para o estudo do tema. De uma família aristocrática, o francês manteve uma vida política ativa em seu país, sendo deputado de 1839 até 1851, quando Luís Napoleão Bonaparte encena o golpe de Estado e dissolve a Assembléia Nacional francesa. Dentre alguns escritos, sua obra mais referencial, no entanto, não aborda a emblemático cotidiano político da França naquele período, mas é a *Democracia na América*. Mais que um estudo político ou jurídico da questão democrática, o livro narra o panorama social e histórico das instituições dos Estados Unidos da América¹³⁶. O jovem Tocqueville desembarca no país em 1831, momento em que se iniciava o mandato do presidente Andrew Jackson.

Segundo Célia Quirino, falar de Tocqueville é abordar a questão da liberdade e da igualdade e, por isto mesmo, é também falar da democracia (QUIRINO, 1999, p. 151). Em *A Democracia na América*, escrita entre 1835 e 1840, o autor aponta o maior malefício em um regime democrático: a tirania que pode ser exercida de maneira legítima pela maioria que possua as principais prerrogativas governamentais¹³⁷. Esta obra é dividida em dois volumes. O primeiro deles aborda algumas realidades legadas ainda da colonização inglesa –

¹³⁶ Consoante expõe Célia Quirino (1999, p. 153), em *A Democracia na América*, Tocqueville “procura apresentar sua visão de democracia apreendida a partir da vasta pesquisa por ele realizada durante quase um ano de andanças pelos Estados Unidos da era de Jackson. Seu trabalho é imenso. Sua capacidade de análise dos hábitos, costumes e valores relacionados com as instituições sociais e políticas do povo americano fez dessa obra um clássico para todos aqueles que querem compreender a democracia”.

¹³⁷ Consoante fora abordado na seção anterior, a tirania da maioria também constituía uma preocupação para John Stuart Mill. Este autor aborda especificamente o poder que a opinião da maioria poderia exercer sobre os cidadãos, limitando sua independência e, por via de consequência, sua liberdade. Assim como Mill, Tocqueville nutria preocupação com as limitações à liberdade de pensamento e expressão que poderiam surgir com uma sociedade erigida sobre padrões designados por uma elite.

aspectos históricos, geográficos e culturais – e as instituições norte-americanas que mais se destacavam em comparação com sua realidade européia, como a amplitude da soberania popular, a própria democracia, os poderes do Estado, a Constituição Federal, enfim, traça uma exposição política e jurídica da “Nova Inglaterra”. O segundo volume também é dedicado a análise da democracia, mas em um contexto que se aproxima da sociedade americana, permeando noções políticas como igualdade e a força dos costumes. O itinerário eleito para a análise deste autor será, em primeiro lugar, apontar o que ele denomina como sendo a tirania da classe majoritária, principal endemia observada nos governos democráticos. Já em um segundo momento, apresentar a ação política como fator que distinguia a democracia norte-americana e que em tão grande relevo foi esmiuçada por Tocqueville no texto supramencionado.

Nesta toada, as análises da democracia e dos princípios da igualdade e da liberdade guardam uma aporia recôndita em seus intrínsecos elementos de complexo equilíbrio. Nas palavras de Célia Quirino (1999, p. 152), a tese central que permeia a obra de Tocqueville é “o que fazer para que o desenvolvimento da igualdade irrefreável não seja inibidor da liberdade, podendo por isso vir a destruí-la?”. Expondo esta dificuldade de uma maneira mais elucidativa: à medida que a igualdade se torna plena, corre-se o risco de paulatinamente limitar a independência dos cidadãos pela divisão da sociedade entre uma “maioria dos iguais” e diversas minorias que não detêm o condão de arregimentar força suficiente para fazer valer as suas pretensões perante os demais. Verifica-se, portanto, a constante tensão que permeia os princípios da liberdade e da igualdade no Estado democrático; o maior desafio é o de estabelecer mecanismos que salvaguardem o cidadão nestes dois flancos de seu interesse que, de modo ambivalente, podem se limitar à proporção que são universalizados.

Consoante foi afirmado, a relação entre a tirania potencial de uma maioria e a salvaguarda dos direitos da minoria constituía a grande preocupação do pensador político francês. Para Tocqueville, é da essência da democracia estabelecer um governo na qual suas fundações apontam e se apóiam sobre uma maioria cujo poder pode ser absoluto; ou seja, as instituições democráticas somente possuem existência quando pautadas na maioria. Todavia, o autor não nutria profunda admiração por tal fato. Isto se justifica, de modo natural, pela sua tendência ao liberalismo que pressupõe a guarida dos direitos do cidadão frente às intervenções do Estado. Por tal fato, seu diagnóstico pessoal acerca do governo das majorias é muito compreensível: “considero

ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 294). A maioria, neste caso, estaria representada por uma sociedade de massa¹³⁸. Da mesma forma, Tocqueville se preocupava também com a possibilidade de se formar um Estado despótico, que injustamente fosse utilizado como meio para a violação de direitos de uma parcela da população. No primeiro caso, seu temor é refletido na manutenção de hábitos e costumes hegemônicos, coagindo socialmente aqueles que não se amoldassem a este padrão. Este é um ambiente que não possibilita o livre florescer de idéias, de teorias opostas que se enriqueceriam com o debate. No segundo caso, o despotismo se formaria e fortaleceria dada a inexistência de participação cívica em razão de os cidadãos estarem mais preocupados com seus interesses pessoais.

A análise de Tocqueville a respeito da influência da maioria sobre a constituição de uma opinião pública que beira a tirania merece ser reproduzida. O autor deixa muito claro que a força da opinião pública pela maioria nos Estados Unidos supera em muito a que existia na Europa. O seu poderio no tocante a formação das idéias é imensurável, consoante o autor observou: “o pensamento é um poder invisível e quase inapreensível que faz pouco de todas as tiranias” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 298). A explicação tocquevilleana para este fato é bastante singela do ponto de vista antropológico: quando a

¹³⁸ A filósofa política Hannah Arendt apresenta interessante descrição sobre o que considera como sociedade de massa. Segundo a autora, as massas populacionais são aqueles contingentes que, pelo seu número elevado, pela endêmica indiferença ou até mesmo por ambos os fatores, acabam por não se integrar a qualquer organização social baseada no interesse comum – como exemplo se pode citar um partido político, uma organização profissional ou um sindicato de trabalhadores. O resultado disto é a falta de articulação de classes que se expressa em objetivos políticos determinados, limitados e atingíveis. Em outras palavras, é um todo homogêneo que apenas tem o perfil de obediência, que se mantém alheio ao espaço público-político, que não se interessa e nem tampouco se envolve com o Estado que o cerca. Ainda segundo Arendt, os movimentos totalitários da primeira metade do século XX fizeram muito sucesso entre as massas, desmistificando duas ilusões democráticas: os líderes totalitários demonstraram que as massas despolitizadas seguiam as decisões de uma minoria no governo, a despeito de constituírem a maioria de suas populações; e ainda que as massas eram indiferentes, provando o peso de sua presença como maior número e solapando a confiança nos tradicionais setores da política.

maioria fala, todos se calarão uma vez que ela está investida do poder de fazer as leis e ainda de lhes executar. A sanção imposta a todos aqueles que ousarem transgredir os limites morais estabelecidos é não obter nenhum tipo de apoio social ou político. Qualquer anseio passa pela necessidade de se trilhar os caminhos preestabelecidos pela opinião da maioria¹³⁹. Se, em meados de 1830, Tocqueville não via nenhum escritor de renome despontar dos Estados Unidos, isto se justifica exclusivamente, segundo ele, pela opressão desta maioria que controla a opinião pública, pois “não existe gênio literário sem liberdade de espírito, e não há liberdade de espírito na América” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 300).

¹³⁹ Os diagnósticos apresentados por Tocqueville se mostram, em alguns aspectos, ambivalentes. O autor enaltece a ampla liberdade que os americanos dispõem inclusive a de imprensa, a despeito dele confessar que não nutre profunda admiração por ela. Isto será tratado logo adiante. Por outro lado, quando está analisando o que considera como efeitos maléficos do poder da maioria na condução da máquina pública e na influência social que exerce, o autor opõe crítica considerável. “Na América, a maioria traça um círculo formidável em torno do pensamento. Dentro desses limites, o escritor é livre; mas aí dele, se ousar sair! Não que deva temer um auto-de-fé, mas vê-se diante de desgostos de todo tipo e de perseguições cotidianas. A carreira política lhe é vedada: ele ofendeu o único poder que tem a faculdade de abri-la. Recusam-lhe tudo, até a glória. Antes de publicar suas opiniões, pensava ter partidários; parece-lhe não os ter mais, agora que se revelou a todos, porque aqueles que o criticam se exprimem em alta voz e os que pensam como ele, sem ter sua coragem, calam-se e afastam-se. Ele cede, dobra-se enfim sob o esforço de cada dia e entra no silêncio, como se sentisse remorso por ter dito a verdade”. O autor chega a comparar esta suposta tirania nas democracias com os arbítrios dos príncipes. Enquanto estes últimos detinham o uso da violência atuando contra os corpos dos indivíduos, a maioria que detém o controle sobre as formas de pensamento atuam diretamente na alma, isto é, não priva os transgressores da vida, mas retiram deles todos os beneplácitos dos demais, expurgando-os à uma vida de miséria dentro da sociedade: “O amo não diz mais: “Pensará como eu ou morrerá.” Diz: “Você é livre de não pensar como eu; sua vida, seus bens, tudo lhe resta; mas a partir deste dia você é um estrangeiro entre nós. Irá conservar seus privilégios na cidade, mas eles se tornarão inúteis, porque, se você lutar para obter a escolha de seus concidadãos, eles não a darão, e mesmo se você pedir apenas a estima deles, ainda assim simularão recusá-la, você permanecerá entre os homens, mas perderá seus direitos à humanidade. Quando se aproximar de seus semelhantes, eles fugirão de você como de um ser impuro, e os que acreditarem em sua inocência, mesmo estes o abandonarão, porque os outros fugiriam dele por sua vez. Vá em paz, deixo-lhe a vida, mas deixo-a pior, para você, do que a morte” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 299).

Deste modo, a despeito de sua inclinação pelas instituições norte-americanas, o francês também apresenta severas críticas a algumas noções consideradas por ele política ou socialmente inadequadas. Talvez a mais contundente delas seja exatamente a forma como as massas conquistaram todos os principais instrumentos de hegemonia da sociedade e do Estado – legislativo, executivo, judiciário e opinião pública. A força irresistível ínsita à democracia é o grande elemento da crítica tocquevilliana; o maior objeto de sua repulsa na América “não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania”:

Quando um homem ou um partido sofrem uma injustiça nos Estados Unidos, a quem você quer que ele se dirija? A opinião publica? E ela que constitui a maioria. Ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e obedece-lhe cegamente. Ao poder executivo? Ele é nomeado pela maioria e lhe serve de instrumento passivo. A força pública? A força pública não passa da maioria sob as armas. Ao júri? O júri e a maioria investida do direito de pronunciar sentenças – os próprios juízes, em certos Estados, são eleitos pela maioria. Por mais iníqua e insensata que seja a medida a atingi-lo, você tem de se submeter a ela (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296).

Não que o autor estivesse se opondo ao governo democrático. Compulsando *A Democracia na América* fica claro que o objeto de sua profunda oposição é a concentração de prerrogativas que pode conduzir a tirania, ou nivelamento nas palavras de Norberto Bobbio¹⁴⁰, quer seja

¹⁴⁰ Bobbio apresenta esta denominação no texto *liberalismo e democracia*. Cf. BOBBIO, 2007, p. 57. Segundo o célebre pensador italiano, “considerada a democracia não como conjunto de instituições das quais a mais característica é a participação do povo no poder político, mas como sistema que exalta o valor da igualdade não só política como social (igualdade das condições em prejuízo da liberdade), Tocqueville se revela sempre um escritor liberal e não democrático. Jamais demonstra a menor hesitação em antepor a liberdade do indivíduo à igualdade social, na medida em que está convencido de que os povos democráticos, apesar de terem uma inclinação natural para a liberdade, têm ‘uma paixão ardorosa, insaciável, eterna, invencível’ pela igualdade e embora ‘desejem a igualdade na liberdade’ são também capazes, se não podem obtê-la,

ela fundada em um governo popular, monárquico ou aristocrático. Por outro lado, é curioso o fato de o pensador francês também condenar o individualismo, cuja principal causa é a ambição por lucro gerado pelo capitalismo industrial. Assim, o autor transita entre o liberalismo e o republicanismo cívico, a despeito da preponderância de suas teses se fundarem em ideais do liberalismo.

Nesta medida, embora fundada nos grupos majoritários que exerciam a hegemonia junto ao Estado e a sociedade, Tocqueville não olvida em reforçar que a democracia americana possuía um elemento que a diferenciava de todas as demais, capaz de produzir efeitos diretos na tensão entre a preservação das liberdades dos cidadãos e, ao mesmo tempo, os processos igualitários, entendidos aqui em todas as suas espécies. Este elemento era a participação cívica. Segundo Célia Quirino (1999, p. 155-156), o pensador francês estipulava que a melhor forma de se evitar a tirania da maioria e a supressão das liberdades seria apontar os perigos inerentes a este processo que ocorre no seio da sociedade e, ao mesmo tempo, estudar a democracia de modo a nutrir uma ação política perene em defesa da liberdade.

4.5.1 A participação cívica como apanágio da liberdade norte-americana

O referencial teórico clássico da democracia, baseado sobretudo nas experiências políticas gregas, funda-se na possibilidade de apenas poucos homens adentrarem o espaço público para adquirir a cidadania. Consoante tratado no primeiro capítulo desta pesquisa, os maiores autores da filosofia política do período helenístico – Sócrates, Platão e Aristóteles – não mantinham demasiado apreço pela democracia, sendo constantemente caracterizada como uma das piores formas de governo, último degrau para a instalação de um governo tirânico. Nesta toada, o *status* de cidadão da *polis* era atributo de poucos, que adentravam este *locus* para conquistar a liberdade e a igualdade. Desde então, o ocidente havia passado por um milênio de Idade Média, em que a política estaria alocada grandemente na estrutura da sociedade feudal, e buscava a reconfiguração do espaço público com o esvaziamento da autoridade das

de ‘desejarem a igualdade na escravidão’. Estão dispostos a suportar a pobreza, não a aristocracia”.

grandes monarquias européias. As grandes nações ou ainda se mantinham monárquicas – caso da Inglaterra –, ou lutavam pela sua unificação – caso da Itália de Garibaldi e da Alemanha de Bismarck –, ou passavam por grande instabilidade política – o exato caso da França. Tocqueville não esconde em seu texto a surpresa de encontrar uma democracia viva nos Estados Unidos, que muito pouco ou em nada se assemelhava à participação cívica dos países europeus.

Tocqueville encontra na América um arranjo institucional somado a atributos muito peculiares cultivados há tempos pelos habitantes das antigas colônias inglesas em que esta tensão não limitava a ampliação da perspectiva destes direitos, mas ao contrário, “onde um processo de igualização crescente se dava ao mesmo tempo em que preservava a liberdade, melhor dizendo, onde a democracia (igualdade) se realizava com liberdade” (QUIRINO, 1999, p. 153). O eixo para a compreensão da noção de democracia em Tocqueville é a percepção da existência de um processo igualitário. Tal processo poderia ser apreendido em diversos países, inclusive na França, mas o autor não esconde que, em sua percepção, ele é mais avançado nos Estados Unidos. Se por um lado a democracia para Tocqueville significa apenas o exato oposto da aristocracia, isto é, a participação de muitos na condução da coisa pública em detrimento a de poucos, por outro se confunde com igualdade. Tendo-se baseado neste contexto, Châtelet lembra que o *locus* americano é causa ambivalente do conceito de democracia do autor francês: ao mesmo tempo em que é “origem de extraordinária perspicácia de suas análises” também é “causa de suas limitações” (CHÂTELET, 2009, p. 102).

O pórtico da obra *A Democracia na América* é a abordagem acerca da soberania popular nos Estados Unidos. O princípio da soberania popular naquele país, segundo ele, “não é oculto ou estéril, como em certas nações; ele é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; estende-se com liberdade e chega sem obstáculos as últimas conseqüências” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 65). Conforme tratado, a participação cívica é algo que atrai a atenção do autor francês por ser algo bastante distinto da soberania em tese que existia na Europa. Especificamente na França, a soberania popular constava dos documentos públicos desde a Declaração dos Direitos do Homem e do

Cidadão, de 1789¹⁴¹, que bombardeou a sociedade nobiliárquica, mas que ainda não poderia ser vislumbrada na realidade social dos franceses.

Assim, as colônias norte-americanas não se assemelhavam em nenhuma hipótese a aridez política encontrada pelos franceses. O detalhe fundamental era de que a sua potência e toda a sua pujança não eram medidas pelo poderio de suas forças armadas ou pela sua riqueza, embora é sabido que a extrema pobreza não estivesse presente nas colônias daquela época. O diferencial que tanto chamou a atenção de Alexis de Tocqueville em meados do século XIX, testemunhado na obra *A Democracia na América*, era a intensa participação popular nos assuntos públicos. Tocqueville descreve com parcimônia o processo político norte-americano, assemelhando-o ao da Antiguidade ateniense em que o “povo em corpo faz as leis” ou mediante representantes “sob sua vigilância quase imediata”.

Nada parecido se vê nos Estados Unidos; lá a sociedade age por si e sobre si mesma. Só há força em seu seio; quase não se encontra ninguém que ouse conceber e, sobretudo, exprimir a idéia de buscá-la em outra parte. O povo participa da composição das leis pela escolha dos legisladores, da sua aplicação, pela eleição dos agentes do poder executivo; podemos dizer que governa por si mesmo, a tal ponto a importância deixada à administração é fraca e restrita, a tal ponto ela é marcada por sua origem popular e obedece ao poder de que emana. O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo.

¹⁴¹ O artigo 3º da Declaração aduz que Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. A soberania popular também foi observada nas Constituições de 1791 (Titre III, Article 1: La Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice), 1793 (Article 25. - La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable) e viria a ser incluída na Constituição de 1848 (Chapitre Premier, Article 1: La souveraineté réside dans l'universalité des citoyens français. - Elle est inaliénable et imprescriptible. - Aucun individu, aucune fraction du peuple ne peut s'en attribuer l'exercice), documento normativo já posterior a publicação de *A Democracia na América*. Oportuno lembrar que a França foi sacudida por enorme instabilidade política durante todo este período, tornando-se república, império e monarquia.

Ele é a causa e o fim de todas as coisas. Tudo provém dele e tudo nele se absorve (TOCQUEVILLE, 2005, p. 68)

A história dos Estados Unidos é completamente única em todo o Ocidente. Juridicamente, a Constituição de 1787 não foi elaborada para ser um documento normativo que possibilitasse a criação de instituições para dar corpo ao país cuja independência havia sido conquistada recentemente. Se este fosse o seu escopo, a União federal deveria concentrar em si grande parcela de poder de modo a conduzir a formação dos estados e organizar os cidadãos em torno de si¹⁴². Na verdade este é o ponto que destoa a história americana de todas as demais: “a revolução americana estourou. O dogma da soberania do povo saiu da comuna e apoderou-se do governo” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 66). Desta maneira, ao contrário do exposto, hipótese em que o poder central criaria os periféricos, as diversas micro-esferas comunais de poder legitimavam os governos locais e os condados, atribuindo-lhes autoridade¹⁴³. Tocqueville notou esta característica singular ao perceber

¹⁴² Esta é a diferença fundamental do federalismo encontrado nos Estados Unidos, que é centrípeto, quando os estados federados já constituídos cedem parte de suas prerrogativas para a formação da União. Nos demais casos, a federação é denominada centrífuga, quando o movimento é o oposto.

¹⁴³ Este aspecto da formação institucional dos Estados Unidos não passou despercebido por Tocqueville. Segundo ele, “nessa parte da União, a vida política nasceu no próprio seio das comunas; quase poderíamos dizer que, em sua origem, cada uma delas era uma nação independente. Quando, mais tarde, os reis da Inglaterra reclamaram sua parte da soberania, limitaram-se a tomar o poder central. Deixaram a comuna no estado em que a encontraram. Agora as comunas da Nova Inglaterra são súditas; mas no início não eram ou apenas eram. Portanto não receberam seus poderes; ao contrário, parecem e ter aberto mão, em favor do Estado, de uma porção de sua independência - distinção importante que deve permanecer presente no espírito do leitor” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 76). Hannah Arendt comenta que o poder que uniu os colonos da Nova Inglaterra não surgiu com a Guerra da Independência de 1776 mas estava constituído desde 1620, quando eles assinaram um pacto ainda estando a bordo do navio (denominado Mayflower) que partira do Porto de Southampton a caminho da América do Norte. A autora enuncia na obra *Sobre a Revolução* as duas modalidades da teoria do contrato social mais comuns do século XVII, época do Pacto de Mayflower: aquele firmado entre indivíduos e que formaria a sociedade mediante obrigações mútuas – o que seria a essência do republicanismo e do sistema federal; e um segundo contrato celebrado entre

que o manancial dos poderes sociais surgia da comuna, exatamente o local no qual os cidadãos exerciam as suas prerrogativas de modo mais direto e imediato, e não provinha do governo federal: “são, numa palavra, vinte e quatro pequenas nações soberanas, cujo conjunto forma o grande corpo da União” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 70). Por isto a força e a independência comunais deveriam ser mantidas, sob pena de enfraquecer ou até anular o lastro de cidadania do povo, transformando-os em administrados.

Tocqueville compõe o primeiro livro de *A Democracia na América* abordando as diversas instituições norte-americanas. A base de toda a democracia americana se encontraria na comuna, cujo nascimento é espontâneo. Diferente do Estado, que tem uma constituição formal ou revolucionária, a comuna “se desenvolve quase em segredo no seio de uma sociedade semibárbara”: sua formação é possibilitada pela “ação contínua das leis e dos costumes, as circunstâncias e, sobretudo, o tempo é que conseguem consolidá-la”. Tocqueville comenta ainda que, de todas as nações européias de sua época, “podemos dizer que não há uma só que a conheça” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 71). São nestes termos que Tocqueville nota a força que provinha da participação cívica das ex-colônias inglesas na América do Norte. O resultado desta ação dos cidadãos era a conquista da liberdade

É na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições comunais estão para a liberdade assim como as escolas primárias estão para a ciência: elas a colocam ao alcance do povo, fazem-no provar seu uso tranqüilo e habitam-no a empregá-la. Sem instituições comunais uma nação pode se dotar de um governo livre, mas não possui o espírito da liberdade. Paixões passageiras, interesses de um momento, o acaso das circunstâncias podem lhe dar as formas externas da independência; mas o despotismo reprimido no interior do corpo social cedo ou tarde volta à tona (TOCQUEVILLE, 2005, p. 71)

o povo e seu governante, na qual os indivíduos renunciariam parte de sua autonomia para originar o governo – modelo que foi utilizado como matriz de regimes absolutistas (ARENDRT, 2011c, p. 220-224).

Assim, para recapitular, o despotismo seria um resquício do individualismo que lança os cidadãos para a busca de seus interesses pessoais em detrimento dos coletivos e da ação política. A soberania popular nos Estados Unidos e, sobretudo, a ampla participação dos cidadãos nas comunas dificultaram o estabelecimento da tirania. Na comuna o povo possuía maiores prerrogativas de ação na esfera política. Os negócios gerais do Estado ocorriam mediante a representação, pois “era preciso que assim fosse”; mas não havia tal previsão na esfera comunal – onde a ação legislativa e governamental eram próprias da população (TOCQUEVILLE, 2005, p. 78). Em razão das pessoas participarem de maneira igual da política, não havia divisões hierárquicas; todos comungavam do fato de serem atores políticos e construtores da comuna.

As vantagens da comuna, segundo Tocqueville, eram a sua independência e a sua força: neste *locus* político, os cidadãos de fato tinham circunscritos geograficamente a sua atuação, mas dentro de seus limites eles eram livres para agir. E por conta disto, os norte-americanos possuíam especial apreço por esta célula que compunha a tessitura política do Estado. Nas palavras do autor, a filiação do habitante da *Nova Inglaterra* com uma comuna ocorria em razão de ela ser “forte e independente; interessa-se por ela, porque colabora para dirigi-la; ama-a, porque não tem de queixar-se de sua sorte; deposita nela sua ambição e seu futuro; envolve-se em cada incidente da vida comunal” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 80). Este contexto norte-americano representava o ideal do republicanismo para Thomas Jefferson, que considerava inadequada a concentração do poder estatal de qualquer tipo nas mãos de poucos ou de muitos; o sistema se destinava a fortalecer o poder de cada pessoa dentro dos limites de sua competência.

Neste arranjo institucional, que se baseia na soberania popular, Tocqueville comenta que a liberdade de imprensa não é apenas necessária, mas imprescindível. Como foi comentado, o autor não possuía obstinado zelo por ela. Todavia, assim como uma vacina pode não ser deveras apreciada porém é necessária para a impedir a futura proliferação de um mal que degradará o corpo, a liberdade de imprensa era vista pelo francês como peça fundamental na democracia “em consideração muito mais pelos males que ela impede do que pelos bens que ela faz”. Assim, “num país em que reina ostensivamente o dogma da soberania do povo, a censura não é apenas um perigo, mas um grande absurdo”: aqueles que aceitam o encargo de conduzir o governo deverão se acostumar com as opiniões contrárias, as críticas e todos os demais

consectários que acompanham as carreiras públicas¹⁴⁴ (TOCQUEVILLE, 2005, p. 207-209). A atuação da imprensa se constitui em um terreno minado, cuja tênue possibilidade de trilhar caminhos ambivalentes está sempre muito presente: é fundamental para a manutenção da ordem e da liberdade dos cidadãos, ao passo de poder ser dominada pela opinião pública e se transformar em instrumento de limitação da liberdade ao fomentar um padrão de comportamento e de pensamento que sanciona aquilo que se mostra diferente.

Ao lado do aspecto da intensa participação cívica, havia outro detalhe importante que auxiliava na manutenção da liberdade: a associação política para a defesa dos direitos. De modo geral toda associação, além de fomentar a participação nas questões políticas ainda que associadas a uma área específica, propiciam a defesa de direitos rumo a uma sociedade mais igualitária, porém livre. Tocqueville comenta que nenhum país soube usufruir das associações como os Estados Unidos, que criou associações de caráter legal – comunas e condados – e facultou ao povo constituir outras para a guarda de seus próprios interesses em nível político – segurança pública, comércio e indústria, moral e religião (TOCQUEVILLE, 2005, p. 219-220). A liberdade de associação, de fato, é apenas um elemento que engrandece a participação cívica, uma vez que obriga os cidadãos a postular seus direitos.

Todos estes elementos fortalecem a aquisição e manutenção da liberdade; é um bem que precisa ser tutelado pelo Estado, mas não apenas como um direito legalmente garantido e sim conquistado pela ação cívica. O mero reconhecimento da liberdade nos documentos normativos não seria atitude suficiente para a sua salvaguarda. Isto porque, segundo Célia Quirino (1999, p. 157), as instituições que propiciam a descentralização administrativa (associações) são importantes, mas “o verdadeiro sustentáculo da liberdade está posto na ação política dos cidadãos e na sua participação nos negócios públicos”. Este é o elemento que se encontra entre o desenvolvimento da liberdade

¹⁴⁴ Insistindo ainda neste assunto tão fundamental dentre os liberais, Tocqueville (2005, p. 209) comenta: “a soberania do povo e a liberdade de imprensa são, pois, duas coisas inteiramente correlativas. A censura e o voto universal são, ao contrário, duas coisas que se contradizem e não se podem encontrar por muito tempo nas instituições políticas de um mesmo povo. Entre os doze milhões de homens que vivem no território dos Estados Unidos, não há um só que tenha ousado propor a restrição da liberdade de imprensa”.

e da igualdade: enquanto esta última se desenvolve paulatinamente segundo os próprios caminhos da história, a primeira precisa ser buscada intensamente e sempre se encontra sob o risco. Por isto a vigilância dos cidadãos é condição fundamental para a subsistência da república e da democracia.

4.6 Dois conceitos de liberdade em Isaiah Berlin

Isaiah Berlin se tornou um dos grandes expoentes do liberalismo no século XX. Nascido em 1909, mudou-se para a Inglaterra com dez anos. Formou-se em Oxford e se tornou professor desta mesma instituição, que vivia um período filosófico intenso capitaneado pela filosofia da linguagem de John Austin, Gilbert Ryle e Peter Strawson. A obra de Berlin se insere no contexto do mundo bipolar, capitaneado pelo conflito entre americanos e russos soviéticos. Tal bipolaridade que ultrapassava o conceito meramente político marcou o mundo por quase meio século também em nível ideológico, cingindo a sociedade entre os liberais e os socialistas, apenas reforçando uma divisão que já poderia ser notada desde o século anterior. Júlio César Casarin (2008, p. 283) comenta que Berlin, um liberal ardoroso, que escreveu seu famoso ensaio *Dois Conceitos de Liberdade* nos primórdios da Guerra Fria, criticava tanto as ideologias socialistas como os pensadores de sua época que ao se posicionavam diante da situação conflituosa do mundo¹⁴⁵.

No capítulo intitulado *Dois Conceitos de Liberdade*, Berlin inicia sua narrativa tratando das diferentes perspectivas proporcionadas pelo mundo à sua volta. Todos os temas que são levados à análise da teoria política e social têm raízes fincadas na discórdia, isto é, na discussão profunda que enseja tais questões cotidianas e que afetam a vida de todas as pessoas. Dificilmente, comenta o autor, o estudo de temas políticos como liberdade, igualdade, justiça e felicidade seria

¹⁴⁵ Segundo Casarin, os filósofos da linguagem se mantinham a distância dos acontecimentos políticos de sua época, o que foi motivo de profunda crítica de Berlin no ensaio *Dois Conceitos de Liberdade*: “Esse sistema de pensamento (filosofia da linguagem), ao conceber a análise filosófica preferencialmente como análise da linguagem, mantinha distância das circunstâncias sociais e políticas concretamente consideradas. Nesse ensaio Berlin investe contra tal postura, defendendo o compromisso inequívoco dos intelectuais com as questões sócio-políticas” (CASARIN, 2008, p. 283).

necessário no caso de os primeiros ancestrais terem permanecido no Jardim do Éden, em uma vida de pura contemplação. Não sendo este o caso, Berlin traça um panorama das relações sociais cuja base de sustentação é o atrito, isto é, o encontro de diferentes pontos de vista. Por conseguinte, ele também fundamenta as ciências humanas exatamente por não se conceber uma verdade que, ainda que de maneira momentânea, em referência à concepção científica popperiana de falseabilidade, traga algum critério de certeza e validade às proposições políticas. Berlin contempla esta inevitabilidade ao sugerir que os problemas políticos seriam observados inclusive em uma sociedade formada apenas por anarquistas convictos, na qual não se estabeleceria um propósito final como seu ponto de chegada, mas que neste transcurso emergiriam ao menos discussões legais e jurídicas. Na sociedade de seu tempo, cingida por ideologias de direita e esquerda, o potencial do conflito de idéias era monumental e se estendeu até a década de mil novecentos e noventa, com a queda do Muro de Berlin (1989) e a dissolução da União Soviética (fins de 1991).

Ainda que o mundo fosse permeado por este pluralismo relativo, Berlin se dizia surpreso com a quantidade de doutrinas sociais e teorias políticas defendidas com alto grau de fanatismo no século XX, identificando o seu poder de convencimento sobre multidões constituídas por pessoas acríticas que defendiam os postulados com violência. O filósofo inglês cita o poeta alemão Heinrich Heine, que desde o século XIX já advertia acerca do poder viral que as idéias tranquilamente enunciadas em um gabinete poderiam proporcionar. Com efeito, não foi somente o império das armas que redesenhou as instituições europeias mas também o poder das idéias: a espada que decapitou o teísmo europeu foi a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant; e por sua vez, o que bombardeou o antigo regime na França foram os postulados de Jean-Jacques Rousseau¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Consoante afirmado outrora, Berlin criticava seus contemporâneos que pareciam desconhecer o desenrolar da política. Segundo ele: “nossos filósofos estranhamente parecem não ter consciência desses devastadores efeitos de suas atividades [...]. Negligenciar o campo do pensamento político pelo fato de seu tema básico – instável e pleno de arestas – não se enquadrar em conceitos fixos, em modelos abstratos e de não poder ser manobrado por delicados instrumentos adaptáveis à análise lingüística ou lógica – para exigir uma unidade de método em filosofia e rejeitar qualquer outra coisa que tal método não possa solucionar – é simplesmente entregar-se a crenças políticas primárias e desprovidas de críticas”. Berlin, em seguida, deixa muito claro que sua crítica se direciona aos

Imbuído por este espírito analítico das premissas políticas de seu tempo, Isaiah Berlin passa a tratar do problema central da política ao menos dos últimos séculos – a questão da obediência e da coerção, tendo como referenciais os dois principais sistemas de idéias políticas de seu tempo, isto é, o liberalismo e o socialismo. As indagações que orientam a sua investigação são: “por que devo (eu ou qualquer pessoa) obedecer a alguém? Por que não devo viver como me agrada? Preciso obedecer? Se eu desobedecer, poderei ser coagido? Por quem e até que ponto e em nome de quê e em favor de quê?” (BERLIN, 1981, p. 135). Em síntese, a pesquisa do autor inglês se relaciona a questão da liberdade centrada na escala de valores destas duas correntes doutrinárias mais atuantes e determinantes no cenário da bipolaridade, em oposição aos mais de duzentos significados possíveis deste protético termo. Basicamente, Berlin trataria das noções de liberdade em suas conotações negativa e também positiva. Tal dicotomia é um assunto clássico para a filosofia política. Berlin não inovou ao trazer a baila esta nomenclatura, mas a clareza de seus enunciados fez de sua análise um referencial para o estudo da questão.

Para clarear a distinção, Berlin situa o seu leitor com indagações. Deste modo, o significado negativo que se incorpora à liberdade pode ser expresso pela pergunta: “qual é a área em que um sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – é ou deve ter permissão de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas?”; sua antítese, a liberdade em sua conotação positiva, encontra sentido na pergunta “o que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?”. Tais questionamentos, que auxiliariam na obtenção dos sentidos perquiridos, poderiam ser simplificados, respectivamente, pelas seguintes indagações: “até que ponto sou governado?” e “por quem sou governado?”. O próprio Isaiah Berlin sintetiza ainda mais suas as inquirições, identificando os seus conceitos em “liberdade de” e “liberdade para” (BERLIN, 1981, p. 136-144). Júlio César Casarin (2008, p. 284) comenta que esta mesma dicotomia foi expressa por

autores socialistas: “somente um materialismo histórico muito vulgar é que nega o poder das idéias e afirma que os ideais representam meros interesses materiais disfarçados. Pode ser que, sem a pressão de forças sociais, as idéias políticas morram no nascedouro; o que é certo é que essas forças, a não ser que se revistam de idéias, permanecem destituídas de visão e de orientação” (BERLIN, 1981, p. 134).

outros binômios ao longo da história da filosofia e teoria política tais como liberdade individual e autogoverno coletivo, liberalismo e democracia ou, ainda liberdade dos modernos e liberdade dos antigos¹⁴⁷. Todas elas, portanto, relacionam-se a dois modos diferentes de ver o mundo, expressos por pensamentos de direita e esquerda, em referência às posições dos deputados que ocupavam a Assembléia Nacional francesa pós-revolucionária.

A liberdade negativa, aquela a qual Isaiah Berlin claramente nutre apreço e mais discorre no ensaio mencionado, é a que se relaciona pela não-interferência. Nas palavras do filósofo, “a liberdade nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1981, p. 136). Esta noção expressa o *locus* da vida do indivíduo que não deve sofrer intervenção injustificada, seja por parte do Estado seja por parte de outros particulares, sob pena de se violar ou impossibilitar o exercício de seu direito; ela, portanto, não se filia a nenhuma forma de governo de modo específico nem estabelece as dimensões legais e jurídicas do Estado, tendo seu escopo tão somente filiado à idéia de servir como baliza contra formas tirânicas supressoras de direitos. Neste sentido, as constituições ocidentais trazem alguns direitos que se amoldam a esta categoria, como a liberdade de manifestação de pensamento, de consciência e de crença, de imprensa, inviolabilidade de domicílio, entre outras. Em geral, a similitude de todas estas liberdades se relaciona ao aspecto de sua salvaguarda, operada pela atitude não-interventiva.

Na doutrina jurídica, a liberdade negativa a qual Berlin faz referência reproduz a primeira dimensão de direitos. Esta expressão didática, que nos termos de Jorge Miranda constitui apenas um prisma de localização histórica do aparecimento de determinados direitos¹⁴⁸ – apresenta as principais prerrogativas que os súditos apresentaram em uma primeira intervenção frente ao Estado moderno constituído. Observam-se tais conquistas a partir das Revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII. Neste período histórico se fortaleceu a salvaguarda por direitos políticos e civis. Constituem o indivíduo singular como titular de direitos oponíveis contra o Estado em uma espécie de resistência ao

¹⁴⁷ A denominação de liberdade dos antigos e dos modernos é atribuída a Benjamin Constant. Este tema foi tratado no início deste capítulo, no subitem “O desafio em conceituar a doutrina liberal”.

¹⁴⁸ Neste sentido, cf: (MIRANDA, 1998, p. 24).

arbítrio de sua intervenção na esfera privada, individual, particular. Sua categoria é histórica, vez que representa conquistas paulatinas no sentido da limitação do poder absoluto. A Magna Carta de 1215 tradicionalmente é apontada como o movimento inicial desta tendência que se arrastaria por séculos até a formação do Estado de Direito com forte influência do liberalismo.

Berlin comenta ainda que não é correto dizer que a violação de uma liberdade negativa teria o efeito de uma coação. Coação pode denotar uma incapacidade, e algumas delas não dizem respeito ao problema da liberdade. Segundo o inglês, certamente não é por uma violação à sua liberdade política que um deficiente visual não consiga ler um livro, ainda que isto, indiscutivelmente, constitua-se como uma incapacidade; por este exemplo fica claro que, tomando-se o conceito de coação e incapacidade, não é qualquer incapacidade que aponte para uma questão de liberdade. Por isto, a conceituação de Berlin é importante por esclarecer que a violação a uma liberdade negativa ocorre apenas pela interferência de outro indivíduo. Ou seja, uma incapacidade de conduta não ensejará um problema de violação de uma liberdade negativa uma vez que ela pode ocorrer em virtude de uma força natural. Ser livre “significa não sofrer interferências dos outros”. Assim, “quanto mais ampla a área de não-interferência, mais ampla minha liberdade” (BERLIN, 1981, p. 137).

Desta maneira, Berlin se alinha à tradição clássica do liberalismo ao recorrer à manutenção de uma esfera preservada de autonomia individual. Casarin (2008, p. 285) lembra que a preservação desta esfera é uma contribuição valiosa do liberalismo e a própria *raison d'être* da concepção negativa de liberdade:

A preservação de uma esfera individual de autonomia, o oferecimento ao indivíduo de um espaço no qual suas concepções do bem e seus planos de vida não estejam sujeitos à arbitrariedade e conveniências de terceiros sem dúvida alguma representam uma valiosa contribuição do projeto liberal. Garantir tal autonomia é a alegada razão de ser da liberdade negativa. Contudo, Isaiah Berlin não parece ter o propósito de afirmar a importância e o valor intrínseco da liberdade negativa para a autonomia individual, mas sim o de conformar a autonomia

do indivíduo aos limites da concepção negativa de liberdade.

Consoante já tratado anteriormente, a estipulação de um rol de direitos que deveriam ser preservados ante o arbítrio do poder soberano, seja do príncipe seja do Estado, é o limiar do movimento constitucional que ganhou força com a luta travada entre o Parlamento inglês e a coroa real ainda no século XVII. Esta noção liberal foi fundamental para a conquista e garantia de direitos. Ainda segundo Casarin, a primazia da liberdade negativa ante a positiva se assenta em Isaiah Berlin sobre três diferentes atributos. O primeiro deles é a afirmação do pluralismo de valores. O conceito de pluralismo, que se contrapõem ao monismo, é expresso pelo filósofo inglês em um de seus ensaios de crítica literária, *O ouriço e a raposa*.

Casarin esclarece que este enigmático título é fruto de um verso do poeta grego Arquíloco¹⁴⁹ e foi adaptado por Isaiah Berlin para denotar uma concepção antropológica. O ouriço e a raposa constituiriam duas espécies distintas de seres humanos: aqueles que concentram suas idéias em um único sistema, lógico e articulado, e a segunda espécie que representa os que buscam muitos fins e que não se relacionam a nenhum princípio moral ou ético em especial. Os ouriços correspondem exatamente àqueles que elegem um princípio para guiar as suas vidas – concepção monista; já as raposas não atribuem valor a apenas um princípio ou doutrina – são os pluralistas.

Ao voltar o seu olhar para o Estado moderno, Berlin aplicará o pluralismo ao reconhecer a diversidade de modos de vida distintos dentro da mesma estrutura política, possibilitada e baseada pela tolerância e proteção à diversidade. Casarin (2008, p. 286) esclarece que “o pluralismo berliniano descarta a possibilidade de encontrar-se uma verdade última, um grande valor último, uma harmonia ou uma grande utopia capazes de reger a vida, que tende a ser múltipla, plural e anárquica no que se refere a essas características”. Deste modo, Berlin descarta a possibilidade monista de se alçar, em nível estatal, conceitos intangíveis como liberdade ou igualdade a um patamar de certeza que permita se concluir pelo seu esgotamento. A partir da metáfora do ouriço e da raposa, o filósofo inglês busca demonstrar o próprio caráter

¹⁴⁹ O verso a que Casarin (2008, p. 285) diz respeito, e que influenciou Berlin, é o seguinte: “a raposa conhece muitas coisas, mas o ouriço conhece uma única”.

de ambivalência destes valores e a impossibilidade de lhes estatuir de maneira harmônica no corpo legislativo e jurídico do Estado¹⁵⁰.

O segundo atributo apresentado por Casarin é o antipaternalismo. Paternalismo neste sentido compreende toda a ideologia que pudesse servir como supedâneo para a condução da vida pública e privada dos cidadãos. Em outras palavras, a relação existente entre autonomia individual e emancipação. Assim, “Berlin rejeitava energicamente concepções políticas que arrebataavam do indivíduo a capacidade de avaliar seus próprios interesses e aspirações” (CASARIN, 2008, p. 288). O terceiro e último argumento de Berlin que promove a superioridade da liberdade negativa é a ameaça vinda do pólo positivo, ou seja, a antiga desconfiança que os liberais possuem da relação entre soberania popular e salvaguarda dos direitos individuais. Na verdade, a preocupação com a imposição da vontade da maioria não é apenas liberal, mas se expressa na tradicional relação, mais ampla, entre liberdade e democracia.

Segundo Casarin (2008, p. 290), Berlin chega a reconhecer que em alguns momentos o liberalismo não proporcionou mas se contrapôs às promessas de auto-emancipação individual, como no caso do liberalismo econômico que se constituiu como causa de desigualdade social. Ainda assim, o filósofo inglês sustenta que “a liberdade negativa não tem sido historicamente deturpada por seus teóricos com tanta frequência ou tão efetivamente para tornar-se algo tão obscuramente metafísico, socialmente sinistro ou afastado de seu significado original quanto sua contrapartida positiva”. O seu receio com a liberdade positiva não está a criação de meios para fomentar a participação política, por exemplo, mas pela promoção de liberdades positivas que ocorra as custas da limitação da liberdade individual, de sorte ser tênue a

¹⁵⁰ Casarin critica a forma de pensar de Isaiah Berlin ao estatuir o princípio da liberdade (negativa) como esteio diante dos demais – como a igualdade e a liberdade – nos liames estatais. Segundo ele, “na verdade, parece bastante difícil sustentar uma contradição ontológica entre liberdade, igualdade, justiça ou outros bens. Na era do capitalismo industrial em que Berlin escrevia, a autonomia individual não podia ser considerada com seriedade e adequadamente promovida sem que se tivessem em conta questões de igualdade e de justiça, combinadas com a liberdade individual “negativa”. Seu pensamento, constituído pela exploração de categorias polarizadas, despreza o jogo dialético entre ambos os pólos e o autor faz uma opção inflexível por um deles” (CASARIN, 2008, p. 287).

manutenção de direitos de não-interferência e o aumento do escopo da soberania popular.

Ainda em *Dois Conceitos de Liberdade*, Isaiah Berlin discorre de modo interessante sobre a constituição do Estado e a concepção de necessária restrição de parte da liberdade dos indivíduos. Em dado momento, após o colapso da Idade Média e a constituição dos Estados nacionais, os pensadores notaram que a ampla liberdade conferida de modo indiscriminado a todos não possibilitaria a convivência humana e inviabilizaria a construção de uma esfera pública. Este tema foi objeto de profundos debates pelos autores do contratualismo e do jusnaturalismo. Por conseguinte, certa a necessidade de limitação, autores como John Locke e John Stuart Mill na Inglaterra e Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville na França divergiam acerca da amplitude de tal limitação. A despeito de tal divergência interna na colmatação das debilidades para a criação do Estado, Berlin salienta que era de comum concordância que determinada parcela de direitos individuais deveria ser guarnecida do interesse público.

Berlin sinaliza que a dificuldade do tema está exatamente no que toca à fronteira entre o público e o privado. Ele reconhece que nenhuma liberdade pode ser fruída de modo absoluto, pois é inevitável que em dado momento ela venha a conflitar com um direito privado alheio. O interesse quanto a liberdade pessoal é diferente para cada indivíduo. Talvez aquele que seja economicamente pouco favorecido não deseje ou até não necessite da mesma liberdade conferida a um grande industrial ou a um político, pois de que adiantaria ter reconhecido o direito à inviolabilidade domiciliar se não dispõe de condições mínimas para obter um local a que possam chamar de domicílio? Em outros termos, Berlin indaga sobre o significado de liberdade para aqueles que não podem fazer o uso dela. Mesmo que isto ocorra, tanto um cidadão paupérrimo como um poderoso industrial, em condições completamente adversas, necessitam de um mínimo de liberdade negativa preservada para que possam desenvolver livremente seus interesses consoante o seu alvedrio.

O filósofo inglês levanta estas questões, na verdade, para tratar de uma das maiores críticas do socialismo aos postulados liberais: de que o liberalismo (econômico) criaria as condições para que uma minoria continuasse conquistando seus direitos tendo por base a exploração de uma maioria da sociedade. Berlin reconhece que se a garantia de direitos de um seletivo grupo se fundar sobre a infelicidade de

outras classes ou pessoas, de fato esta é uma situação injusta e imoral. Todavia, para o exame desta situação, reconhece ser necessário separar a liberdade de outros valores – igualdade, justiça ou amor pelo próximo – que podem ocorrer diante desta sociedade fundada na desigualdade. Assim, mesmo diante deste estado de coisas, não há razão para se extirpar as liberdades individuais em favor da criação de um Estado cujo propósito final seja eliminar as desigualdades. Nas palavras do autor, “se eu mutilo ou perco minha liberdade individual, de forma a reduzir o opróbrio de tal desigualdade e, desse modo, não amplio substancialmente a liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade” (BERLIN, 1981, p. 139).

Berlin, de fato, está criticando o modelo político adotado pelos soviéticos – o de “submissão total” – que sorveu toda a liberdade individual a par da criação de uma sociedade fundada sobre o valor absoluto da igualdade. Em sentido contrário, ele cita autores que, entre si, mantiveram diferentes visões e meios para a constituição de um Estado – Locke, Smith, Mill, Hobbes, Constant, Burke e Paine –, mas pondera que todos eles buscaram guarnecer uma parcela da liberdade, ainda que houvesse variações em tal catálogo de direitos e prerrogativas.

Qualquer que seja o princípio segundo o qual deve ser traçada a área de não-interferência, seja ele o do direito objetivo natural ou o dos direitos subjetivos naturais, da utilidade ou dos termos de um imperativo categórico, da sacralidade do contrato social ou de qualquer outro conceito com o qual os homens têm procurado esclarecer e justificar suas convicções, a liberdade nesse sentido significa *liberdade de*: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável (BERLIN, 1981, p. 138-139)

Deste modo, Isaiah Berlin se mantém fiel às teorias clássicas do liberalismo em *Dois conceitos de Liberdade*, sempre opondo suas concepções às questões trazidas pelas ideologias de matrizes sociais. No que tange à liberdade em sua conotação positiva, o pensador inglês a situa no “desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor¹⁵¹”, ou

¹⁵¹ Nas palavras do autor, “quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e

seja, no âmbito da autonomia (BERLIN, 1981, p. 142). A liberdade positiva confere ao indivíduo a possibilidade de fazer suas próprias escolhas, na participação das decisões coletivas. Sob este prisma, o próprio Berlin reconhece a contigüidade dos conceitos de liberdade negativa e positiva. No entanto, segundo o autor, estas concepções se desenvolveram ao longo da história de modo divergente até que, em determinado ponto, chocam-se entre si.

A liberdade em seu sentido positivo tem estreita conexão com o uso da razão. Ser livre é ser dono de si, isto é, não ser escravo da natureza e das próprias paixões. Berlin, neste caso, retoma a esta tradicional discussão dos idos da antiguidade e medievo que trata da interioridade. Os seres humanos seriam constituídos de um ego racional – a natureza superior, cujo ego é caracterizado pela autonomia e que constrói mentalmente aquilo que propõe satisfação a longo prazo – e por um ego empírico ou heterônomo – um impulso irracional permeado de desejos incontrolláveis, natureza inferior de busca de prazeres imediatos, ego arrebatado para cada laivo de desejo e cuja solução é a disciplina constante. Obviamente, o caminho ideal a ser seguido por todos é o da realização do eu racional a partir da repressão aos impulsos fundados nas paixões.

Berlin salienta, no entanto, o perigo de se engendrar uma tirania dos mais sábios a partir da elevação ao status político da concepção pessoal ou de um grupo acerca desta liberdade. Isto ocorreria quando a concepção de liberdade positiva ultrapassasse as barreiras do indivíduo e constituísse uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, moldando, a partir de então, o que seria o ego verdadeiro, isto é, a forma de agir e

não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. Quero ser alguém e não ninguém, alguém capaz de fazer – decidindo, sem que decidam por mim, auto-conduzido e não sofrendo influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano, isto é, de conceber metas e diretrizes inteiramente minhas, e de concretizá-las. Eis aí pelo menos parte do que quero expressar quando digo que sou racional e que é minha razão que me distingue, por ser humano, de todo o resto do mundo! Quero, acima de tudo, ser cômico de mim mesmo, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo a responsabilidade por minhas opções e capaz de explicá-las mediante referências a minhas próprias idéias e a meus próprios objetivos. Sinto-me livre na medida em que creio na verdade disso e sinto-me escravizado na medida em que me formam a reconhecer que não existe tal verdade” (BERLIN, 1981, p. 142).

pensar dos indivíduos. Naturalmente, tal concepção contrastaria com a de outras pessoas e parece justificável impor a noção “verdadeira” e “racional” de liberdade daquele grupo sobre outros grupos envolvidos sob a névoa da ignorância, da cegueira ou da corrupção. E assim, “uma vez que eu tenha adotado tal ponto de vista, estou em posição de ignorar os verdadeiros desejos dos homens ou das sociedades para oprimir, maltratar e torturar a eles em nome de seus egos “verdadeiros”, tendo a certeza de que “qualquer que seja a verdadeira meta do homem, precisará ser idêntica a sua liberdade, a livre escolha de seu ego verdadeiro”, embora quase sempre seja sufocado e desarticulado” (BERLIN, 1981, p. 144).

Sob este prisma, haverá apenas uma forma racional de se viver, na qual se encontrarão os verdadeiros valores sociais. Assim, o risco é que ocorra a imposição de um modo de viver aos demais, limitando o seu direito de manifestação e pensamento sob o argumento de não adequação ao princípio que guia aquela determinada sociedade.

CAPÍTULO 5 A LIBERDADE NO CONTEXTO SOCIAL

5.1 Sociologia, socialismo e comunismo

Se os séculos XVII e XVIII marcam o estabelecimento do Estado moderno fundado na ideologia liberal, o século seguinte seria marcado pelo arrefecimento desta tendência pela ascensão de visões sociais. A fundação da sociologia por Auguste Comte e as idéias socialistas e comunistas fizeram deste século um período de intensa discussão dos alicerces da sociedade marcada pelo capitalismo erigido sobre o liberalismo clássico. Os principais expoentes destas correntes ideológicas são o próprio Comte, Émile Durkheim, Karl Marx, e Max Weber. As ciências sociais se desenvolveram de modo destacado no Brasil, que dispõe de nomes importantes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso.

O resquício da sociologia como ciência está na análise mais pormenorizada da relação dos seres humanos em sociedade. Diferentemente da filosofia, que se presta a olhares abstratos, os temas da sociologia são mais concretos no cotidiano da sociedade civil. Segundo Bobbio (1998, p. 1217), “a sociologia política surge, antes de tudo, como reação às carências da análise formal-jurídica das instituições políticas, com o cunho de um ‘realismo desencantado’”. Seu surgimento se confunde com o apogeu da industrialização, na qual se percebe a formação de classes sociais e a ampliação dos instrumentos de participação eleitoral no Estado. Temas como sociedade civil, governo, partidos políticos, ideologias, sindicalismo, burocracia, formação do Estado e da nação, influência das forças militares e outros compõem o rol de discussões perpetradas por esta ciência.

A doutrina socialista, por sua vez, tem como programa político o domínio conduzido pela classe proletária. As características fundamentais deste modelo são: limitação ou abolição da propriedade privada, que servia como um dos principais instrumentos para a manutenção da divisão social em classes dominantes e dominadas; que a destinação dos recursos econômicos estivesse sob a supervisão dos trabalhadores de modo que fossem utilizados para o bem comum; e que, de modo geral, investindo-se na própria sociedade fosse promovida,

tanto quanto possível, a igualdade material. Este último aspecto é uma clara reação ao liberalismo político e jurídico que, como tratado no capítulo anterior, enunciava a igualdade perante a lei e a igualdade de todos sem, no entanto, a partir da visão socialista, contribuir eficazmente para a aproximação real das condições sociais entre os capitalistas, detentores dos meios de produção, e os trabalhadores, explorados pelo sistema econômico.

O socialismo é comumente cindido entre os pensadores utópicos e os científicos. O primeiro grupo é composto de modo geral pelos autores anteriores a Karl Marx e Friedrich Engels. Podem ser citados Robert Owen, Saint-Simon, Pierre Leroux, Louis Reybald e Lorenz Von Stein. A principal vertente teórica destes pensadores era a consolidação e expansão dos princípios da Revolução Francesa. Para tanto, tais mudanças ocorreriam gradualmente, sem haver rompimento com a sociedade como propusera Marx. Por outro lado, o socialismo científico propunha a emancipação do proletariado como uma solução comunista para a contradição da sociedade capitalista. Assim, o socialismo seria tido como a ciência para a revolução desta classe. Bobbio (1998, p. 1198) enuncia duas conseqüências do socialismo científico como apanágio da transformação social pelos trabalhadores. A primeira é a de que o socialismo não é tido como um ideal, mas como uma necessidade histórica, dadas as crises pelas quais o capitalismo passa e que indicariam o seu retrocesso. A segunda é a de que, com o materialismo histórico, outros conceitos foram trazidos à discussão: a própria história como elemento de reforço da análise social, a mais-valia ou sobretrabalho, enfim, toda a crítica à economia política inerente aos trabalhos de Marx e Engels.

Oportuno ainda ressaltar dois aspectos históricos do desenvolvimento da ideologia socialista. O primeiro é que o socialismo adquiriu ênfase de fato e ganhou ares científicos após o fracasso das revoluções de 1848. Já no século XX, especialmente após a Segunda Guerra, dois modelos de socialismos completamente distintos se fortaleceram com o mundo bipolar. De um lado, o socialismo centralizador propugnado pela União Soviética que proporcionou o refluxo das estruturas democráticas existentes nos países que compunham o bloco para possibilitar a concentração autoritária do poder. A forma do Estado soviético se compunha da ditadura proletária, estágio transitório e necessário para a instauração do futuro comunismo

a partir da extinção do Estado¹⁵². O outro modelo de socialismo do pós-guerra foi incorporado nos países capitalistas, como uma resposta para tentar conter o avanço do socialismo para o ocidente. Assim, o *Welfare State*¹⁵³, ou o denominado Estado de bem-estar social, estruturou-se em

¹⁵² A extinção do Estado pelo comunismo, passando inicialmente pela ditadura do proletariado, é uma das teses de Marx e Engels. Este tema será tratado logo no item seguinte.

¹⁵³ Acerca do *Welfare State*, ou Estado de bem-estar social, Norberto Bobbio (1998, p. 403-404 e 417) comenta que foi adotado como uma atenuação do liberalismo clássico para conter o avanço do socialismo. Sua primeira forma ocorreu no século XIX, com a intervenção estatal no financiamento e administração de programas de seguro social (na Alemanha, isto ocorreu já no ano de 1889). A grande intervenção do Estado, segundo Bobbio, será vista apenas nos anos 20 e 30 do século XX em virtude da Primeira Guerra Mundial, quando foi necessária a expansão da indústria bélica e distribuição de alimentos. A crise de 29 proporcionou o *New Deal* nos Estados Unidos da América, com forte apelo interventor para a reconstrução da economia. No entanto, a explícita afirmação política do *Welfare State* ocorre apenas na Inglaterra. Segundo o autor italiano “é preciso chegar à Inglaterra dos anos 40 para encontrar a afirmação explícita do princípio fundamental do *Welfare state*: *independentemente da sua renda, todos os cidadãos, como tais, têm direito de ser protegidos* — com pagamento de dinheiro ou com serviços — contra situações de dependência de longa duração (velhice, invalidez) ou de curta (doença, desemprego, maternidade). O *slogan* dos trabalhistas ingleses em 1945, “Participação justa de todos”, resume eficazmente o conceito do universalismo da contribuição que é fundamento do *Welfare state*. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, todos os Estados industrializados tomaram medidas que estendem a rede dos serviços sociais, instituem uma carga fiscal fortemente progressiva e intervêm na sustentação do emprego ou da renda dos desempregados. O aumento mais ou menos linear destas intervenções trouxe algumas conseqüências importantes sobre cujo significado falaremos em seguida: aumentou a cota do produto nacional bruto destinada à despesa pública; as estruturas administrativas voltadas para os serviços sociais tornaram-se mais vastas e complexas; cresceu em número e importância política a classe ocupacional dos ‘profissionais do *Welfare*’; foram aperfeiçoadas as técnicas da descoberta e avaliação das necessidades sociais; tornou-se mais claro o conhecimento do impacto das várias formas de assistência na redistribuição da renda e na estratificação social. Mas, não obstante haverem melhorado os instrumentos técnicos de previsão e controle do andamento das despesas públicas, nos países onde é mais ampla a cobertura do seguro social (Estados Unidos, Grã-Bretanha, Suécia), em fins da década de 60, as despesas governamentais tendiam a aumentar mais rapidamente que as entradas, provocando a crise fiscal do Estado (O'Connor, 1973). O aumento do déficit

alguns pressupostos que fugiam do liberalismo clássico, pela promoção estatal em determinados setores da sociedade. Ambos os modelos declinaram a partir da década de 1970.

Por fim, é válido lembrar a análise de Norberto Bobbio sobre o conceito de comunismo. Segundo o autor, identificam-se ao longo da história algumas formas de pensamentos que tendem a estruturas associativas comunitárias, não tendo sido, portanto, novidade trazida pelos autores socialistas do século XIX. O primeiro exemplo histórico apresenta pelo autor italiano é Platão e a sua *Callipolis* idílica. Em sua obra *A República*, o autor propõe uma forma comunitária às classes superiores, que não dispunham de propriedade privada e nem cuidariam de seus próprios filhos, entregando-os à guarda do Estado. Outro clássico exemplo deste tipo de organização social é *A Utopia* de Thomas More. O autor inglês acusa a propriedade privada e o dinheiro como fatores básicos para a constituição das desigualdades e enuncia uma construção idílica semelhante à de Platão, no sentido de construção conceitual: uma ilha, em que não houvesse propriedade e tudo pertencesse ao bem comum, na qual todos trabalhariam seis horas por dia e não haveria ociosos nem ganância pela inexistência de luxo.

Todos estes fatores formam o anteparo para a análise de alguns conceitos do pensamento de Karl Marx, o mais celebrado autor do socialismo e cuja doutrina social mais tenha influenciado o mundo desde a sua criação. Marx é um autor importante no conjunto desta pesquisa por ter obrigado a uma alteração conjuntural no discurso liberal. Qualquer discussão sobre a liberdade como um direito social, como é o caso abordado na teoria de Amartya Sen, necessita mostrar a dualidade entre autores do liberalismo e do socialismo.

público provoca instabilidade econômica, inflação, instabilidade social, reduzindo consideravelmente as possibilidades da utilização do *Welfare* em função do assentimento ao sistema político. Alguns Estados são obrigados a limitar a intervenção assistencial, quando o aumento da carga fiscal gera em amplos estratos da opinião pública uma atitude favorável à volta à contribuição baseada no princípio contratualista. Estes elementos têm feito com que se fale de uma nova fase na história do Estado assistencial, marcada por profunda crise e por uma possível tendência a desaparecer”.

5.2 Liberalismo e liberdade na visão de Karl Marx

5.2.1 O panorama histórico e social no período de Marx: a luta dos trabalhadores por seus direitos

O nome de Karl Heinrich Marx (1818-1883) certamente já integra o grupo que conjuga os grandes pensadores de todos os tempos. A influência de seus escritos e a erudição de suas análises fizeram do marxismo uma doutrina aplicável em todos os ramos da sociedade. Consoante Wayne Morrison, o que caracteriza o marxismo? Uma filosofia, uma sociologia, uma religião ou uma mistificação? O marxismo “representa, talvez, a maior tentativa de análise da contingência espaço-temporal do mundo empírico, ao mesmo tempo que ainda mantém vivo o desejo de uma consumada transcendência” (MORRISON, 2006, p. 291). Já Norberto Bobbio (1998, p. 738) o define como o conjunto das “idéias, dos conceitos, das teses, das teorias, das propostas de metodologia científica e de estratégia política e, em geral, a concepção do mundo, da vida social e política, consideradas como um corpo homogêneo de proposições até constituir uma verdadeira e autêntica ‘doutrina’”, deduzidas das obras tanto de Karl Marx como de Friedrich Engels.

Em sua intensa crítica ao estado de coisas arquitetado pelo modelo liberal, o pensador alemão foi aos poucos consagrado como o deflagrador de intensas transformações, alçando um nível de devoção por seus entusiastas. Seus escritos foram mal compreendidos ou a compreensão equivocada partiu do próprio autor ao ler a sociedade de modo ambíguo e nutrir esperanças por alterações sócio-estruturais radicais e inverídicas? Suas teses foram mal apropriadas por governos que se transformaram em regimes ditatoriais ou de fato havia tal tendência imiscuída em seus escritos? Figura envolta em abundante e sempre renovada controvérsia, certo é que Marx figura como o principal emblema da crítica ao modelo capitalista de todos os tempos e de uma visão de mundo cuja agenda tem como escopo o desenvolvimento social.

A filosofia de Marx é histórica, isto é, constrói uma categoria de pensamento que reconstrói os fatos do passado ao presente e os lançam para o futuro em hipóteses. A historicidade está amplamente presente em seus livros, em especial em *O Capital*. Nos precisos termos de

Wayne Morrison (2006, p. 294-295), a justificativa para a adoção deste método está na necessidade do filósofo mostrar que os modos primitivos de atividade produtiva, o capitalismo, a estrutura burguesa de vida, suas formas de liberdade individual e de interação social, enfim, todo o arranjo social, político e econômico vicejantes em seu tempo não parecessem o modo de vida natural ou próprio da evolução da sociedade. Antes disto, foram resultados de escolhas. Marx retira, portanto, o caráter de inevitabilidade dos acontecimentos que permeavam o seu contexto histórico, conferindo destacado enfoque para a condição da classe dos proletários. Assim, o pensador acreditava ser o insuperável espírito desumanizador da sociedade moderna o grande obstáculo à realização da satisfação e felicidade humanas.

Com efeito, compreender este contexto se mostra estruturante para a análise de alguns de seus conceitos estratégicos. Marx desenvolve toda a vastidão de suas análises filosófica, teórica política e econômica no contexto em que a revolução industrial havia se espalhado para a Europa¹⁵⁴. A partir de então, a economia européia se resumia à produção em massa, geração de lucro e acúmulo de capitais. Enquanto a sociedade se cindia entre proletariado e burguesia, a aristocracia monárquica, que havia dominado a política nos últimos séculos, perdia espaço para a força do capital. A pujança da indústria alemã seria notada apenas em meados do século XIX, já no período da segunda revolução industrial, na qual houve a transição do desenvolvimento ainda rudimentar de tecnologia na etapa inicial da revolução, ocorrida no século anterior, para o aprimoramento das técnicas que ampliaram sobremaneira a sua aplicação em diversos segmentos da sociedade. É sempre necessário destacar que a estrutura de produção industrial pós-revolução alterou toda a economia, a política e a organização da sociedade européia. As relações sociais foram profundamente influenciadas pela industrialização, cujas marcas mais elementares foram a divisão do trabalho e a sua especialização.

Um dos temas mais debatidos deste período, e que muito interessou a Marx, foi a constituição do proletariado e as suas condições¹⁵⁵. As condições impostas a esta classe no período de

¹⁵⁴ Este tema foi tratado a partir do Capítulo 3, na abordagem acerca dos autores contratualistas.

¹⁵⁵ Segundo Piketty, “a partir da Revolução Industrial, e, sobretudo, a partir dos trabalhos de Karl Marx (1818-1883), a questão da desigualdade social e da redistribuição de renda é tratada quase sempre em termos de oposição entre

aumento progressivo da industrialização eram degradantes: em termos gerais, o proletário era um prestador de serviços, cujo trabalho se realizava em jornadas que variam de 14 a 16 horas e ainda se caracterizava por não possuir oportunidades para o desenvolvimento intelectual, habitava locais insalubres geralmente nas adjacências do local de trabalho e também tinha uma extensa família que auxiliaria na atividade laboral para o sustento da casa. A despeito de não haver nenhum estudo preciso acerca do valor do salário auferido pelos trabalhadores, os historiadores crêem que era insuficiente para a satisfação das necessidades mais básicas. Além disso, o trabalho industrial foi responsável pela promoção de intensa migração de pessoas. Isto se deveu por dois motivos principais: as demissões em massa ocorridas na agricultura, que não mais necessitava da elevada quantidade de mão-de-obra de outrora, além dos baixos salários que eram pagos neste ramo, ainda menores que nas indústrias. O setor da mineração foi o que mais promoveu este movimento e também o que mais expôs seus trabalhadores ao risco de morte, perigos diversos e moléstias. Da mesma forma, ainda que em medida um pouco menor, a indústria metalúrgica também mantinha um lastro de total falta de proteção aos que desempenhavam suas atividades pela semelhante inexistência de uma legislação protetiva que guardasse os direitos laborais.

Um dado importante no que concerne aos direitos laborais: o trabalhador da indústria moderna se encontrava mais desprotegido que os seus semelhantes em períodos anteriores pela supressão das corporações de ofício. Na França, os autores entusiastas do liberalismo clássico (como Clicquot, Diderot e Turgot) condenavam às corporações e enalteciam a liberdade de comércio e de profissão que deveria ser concedida aos industriais e aos “trabalhadores”. Em nome da liberdade individual de trabalho na França, as corporações de ofício e o direito de livre associação para fins trabalhistas foram sepultados pela publicação

capital e trabalho, lucros e salários, patrões e empregados. Assim, a desigualdade é descrita como uma oposição entre aqueles que detêm o capital – isto é, os meios de produção – e recebem seus rendimentos e aqueles que não o detêm e devem contentar-se com a renda de seu trabalho. A fonte fundamental da desigualdade seria, portanto, a distribuição desigual da propriedade do capital” (PIKETTY, 2015, p. 35).

da famosa Lei Le Chapelier¹⁵⁶ de 1791. As conclusões que legitimaram a adoção desta norma foram que as corporações tinham por objetivo

¹⁵⁶ Lei Le chapelier, de 14 de junho de 1791: 1. A aniquilação de todas espécies de corporações de cidadãos do mesmo estado ou profissão, sendo uma das bases fundamentais da constituição francesa, são proibidas de serem restabelecidas de fato, sob quaisquer pretexto e forma que seja. 2. Os cidadãos de um mesmo estado ou profissão, os empresários, os que tem loja aberta, os trabalhadores e companheiros de uma arte qualquer não poderão, quando se encontrarem reunidos, nomear-se nem presidente, nem secretários, nem síndicos, manter registros, tomar decisões e deliberações, formar regulamentos sobre seus pretendidos interesses comuns. 3. É proibido a todos os corpos administrativos ou municipais de receber qualquer carta ou petição para denominação de um estado ou profissão, de lhe dar alguma resposta; e lhes é ordenado que declarem nulas as deliberações que possam ter tomado desta maneira, e de velar zelosamente para que não lhe seja dada nenhuma seqüência nem execução. 4. Se, contra os princípios da liberdade e da constituição, cidadãos ligados às mesmas profissões, artes e negócios, tomaram deliberações ou fizeram entre si convenções tendendo a atribuir um só preço determinado como garantia de sua indústria ou de seus trabalhos, as ditas deliberações e convenções, acompanhadas ou não de juramento, são declaradas inconstitucionais, atentatórias à liberdade e à declaração dos direitos do homem, e nulas de efeito; os corpos administrativos e municipais serão obrigados a declará-las assim. Os autores, chefes e instigadores, que as provocaram, redigiram ou presidiram, serão citados perante o tribunal de polícia, à requisição do procurador da comuna, condenado cada um a uma multa de 500 livres, à suspensão dos direitos de cidadão ativo durante um ano e de participar de todas as assembleias primárias. 5. É proibido a todos os corpos administrativos e municipais, sob pena de seus membros responderem pessoalmente, de empregar, admitir ou aceitar que se admita nas obras de suas profissões em quaisquer trabalhos públicos, estes empresários, trabalhadores e companheiros que provocaram e assinaram as ditas deliberações ou convenções, a não ser no caso em que, por iniciativa própria, eles tenham se apresentado ao escrivão do tribunal de polícia para se retratar ou negar. 6. Se as ditas deliberações ou convenções, avisos afixados, circulares, contenham quaisquer ameaças contra os empresários, artesãos, trabalhadores e jornaleiros estrangeiros que venham trabalhar no lugar, ou contra aqueles que se contentavam com um salário inferior, todos os autores, instigadores e signatários dos atos e escritos, serão punidos com uma multa de 1000 livres cada um e três meses de prisão. 7. Aqueles que faziam uso de ameaças ou de violências contra os trabalhadores usando da liberdade assegurada pelas leis constitucionais ao trabalho e à indústria, serão perseguidos pela via criminal e punidos segundo o rigor das leis, como perturbadores do sossego público. 8. Toda reunião composta de artesãos, trabalhadores, companheiros, jornaleiros, ou provocado por eles contra o livre exercício da indústria e do trabalho facultado a toda sorte de pessoas, e sobre toda espécie de

apenas o aumento do preço da jornada de trabalho e o impedimento às livres convenções entre particulares livres, por conseguinte não deveriam mais haver corporações de ofício no Estado restando apenas a livre vontade de cada indivíduo, gerando como efeito a liberdade na fixação da jornada de trabalho de cada trabalhador e ainda a necessidade de haver uma lei para punir eventuais abusos contra as liberdades propugnadas.

O panorama não apenas francês, mas europeu, que conjugava, portanto, a inexistência de uma legislação que fornecesse guarida aos trabalhadores e as suas condições degradantes de trabalho tinha como ponto fundamental o ambiente laboral. A indústria, neste sentido, é o *locus* onde se observa a convergência de trabalhadores sob o mesmo fardo, isto é, unidos por igual processo ideológico, sujeitos às mesmas ordens oriundas do mesmo padrão. Além disto, a relação entre direitos e obrigações é exatamente a mesma. Tal similitude condicional da classe proletária conjugou a ampla massa de trabalhadores, que por sua vez iniciara uma luta por seus direitos. Desde o surgimento do movimento sindical – inicialmente considerado criminoso – até a realização das Revoluções de 1848 e das grandes comunas, a luta pela afirmação dos direitos trabalhista foi intensa, obtendo êxitos respaldados constitucionalmente apenas no século XX.

Esta categoria normativa é denominada na doutrina jurídica como segunda dimensão de direitos. A primeira se relacionava às prerrogativas atinentes à liberdade, pois diziam respeito à luta travada com as decadentes monarquias para a consolidação da ordem política e jurídica do Estado, cujo afã fundamental era a demarcação da atuação dos poderes públicos em face das prerrogativas pessoais. Neste sentido, era necessária a delimitação das fronteiras entre o público e o privado

condições convenientes amigavelmente, ou contra a ação da polícia e execução dos julgamentos pronunciados nesta matéria, serão tidos por agrupamentos sediciosos e, como tais, serão dispersados pelos depositários da força pública, sobre as requisições legais lhe serão feitas, e punidos de acordo com todo o rigor das leis sobre os autores, instigadores e chefes dos ditos agrupamentos, e sobre todos aqueles que cometeram violência por vias de fato e de atos. Lei Le Chapelier. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/hist_discip_grad/Lei_Chapelier.pdf. Acesso em: 01/03/2015.

para que a liberdade negativa pudesse florescer¹⁵⁷. Contudo, a segunda dimensão de direitos se relaciona aos direitos econômicos, sociais e culturais, prerrogativas das quais os trabalhadores ainda se encontravam desprovidos e que exigia, ao contrário da abstenção estatal, a sua atuação como agente permissivo¹⁵⁸. A obra de Karl Marx provém exatamente deste período histórico de profundo embate entre as classes sociais dos industriais e dos trabalhadores, constituindo-se como um referencial teórico e crítico em prol da formação de um ideal socialista em oposição aos ditames liberais.

5.2.2 Materialismo histórico e liberalismo

Conforme prefigurado, o estudo que compreende Karl Marx, em sua fase de juventude e depois com Friedrich Engels, ultrapassa em muito sua obra escrita, conjugando acontecimentos que fogem à sua alçada pessoal. Entre fatos e teorias, isto é, entre seu pensamento filosófico e todo o messianismo criado por suas ideais libertárias, há inúmeros autores que propõem uma série infinda de leituras e meios de tradução dos escritos deste que é talvez o pensador mais emblemático do século XIX e cujas idéias em maior grau tenham influenciado o século seguinte. Valendo-se do modelo de análise proposto por John Rawls, em *Conferências Sobre a História da Filosofia Política*, dispor-se-á a vasta obra de Marx no sentido de sua crítica ao liberalismo, isto é, contra o “capitalismo como sistema social” (RAWLS, 2012, p. 348). Com efeito, esta não é a única e nem será a última ou a mais adequada maneira de

¹⁵⁷ Este tema foi tratado no capítulo anterior intitulado *O Liberalismo como Categoria do Pensamento Moderno*, no item *Dois Conceitos de Liberdade em Isaiah Berlin*.

¹⁵⁸ Segundo Jorge Miranda (1998, p. 23), a passagem do Estado liberal para o social reduziu ou até eliminou a sociedade de cunho classista, que sustentava direitos exclusivos para a classe dos proprietários e dos trabalhadores. Ainda segundo o autor, a transição do governo representativo clássico para a democracia representativa permitiu a consolidação da liberdade como participação, e não somente como autonomia. Assim, “como se adquirem, em regime político pluralista, alguns dos direitos econômicos, sociais e culturais a partir do exercício da liberdade sindical, da formação de partidos, da greve e do sufrágio mostra que os direitos de liberdade não se esgotam no mero jogo de classes dominantes”.

estudo da obra marxista, mas será adotada por atender aos objetivos desta pesquisa, qual sejam, esmiuçar o conceito da liberdade no afã de estruturar o pensamento de Amartya Sen. Neste sentido, Marx é fundamental por ser o contraponto aos diversos liberalismos que existiam à sua época – econômico, político e jurídico.

A despeito de o socialismo centralizador ter perdido o seu fôlego com a dissolução da União Soviética em 1991, Rawls considera que a influência das doutrinas sociais permitiu a elaboração do socialismo liberal¹⁵⁹, uma doutrina plausível e digna de mérito. Desta maneira, seria um erro simplesmente descartar a teoria marxista sob o argumento de que o socialismo foi sepultado com a antiga URSS, pois o espectro de sua influência segue muito presente e influente para a política da atualidade. Com efeito, o filósofo norte-americano apresenta quatro elementos concernentes ao socialismo liberal: trata-se de um regime político democrático e constitucional que não olvida de tutelar as liberdades políticas; prevê um sistema de mercados livres e competitivos, regulado por lei caso seja necessário; um esquema de empreendimentos comerciais públicos – que pode incluir classes de trabalhadores – e privados, mantidos por participações acionárias com diretores eleitos ou escolhidos; e ainda um sistema de propriedade que proporcione uma distribuição ampla mais ou menos equilibrada dos recursos naturais e meios de produção, ou seja, procura acolher parte da eloqüente crítica marxista (RAWLS, 2012, p. 351). Nestes termos, tal doutrina visa possibilitar a existência liberal somado às benesses trazidas pela teoria social, vez que o liberalismo econômico *laissez-faire*

¹⁵⁹ Segundo Paul Hirst (1992, p. 08), o declínio do socialismo centralizador com a queda da URSS fez com que a esquerda tivesse que aceitar a democracia representativa. Ao fazê-lo, obrigou-se a abandonar a meta de construir uma sociedade socialista, que entregaria ao povo a propriedade e o controle dos meios de produção. Neste sentido, “a esquerda intelectual na Europa e nos Estados Unidos adotou a democratização como a essência de suas reivindicações políticas. Isto não é apenas moda ou causalidade; é uma reação a uma conjuntura em que a democracia representativa tornou-se incontestável e insuperável”. Este conceito não se confunde com a noção de igualitarismo liberal chancelada por Ronald Dworkin. O socialismo liberal constitui a influência das doutrinas sociais nas teses do liberalismo clássico, e não significa a relação entre os princípios da igualdade e da liberdade defendida por Ronald Dworkin. Este tema será tratado no título *A crítica de Amartya Sen ao institucionalismo transcendental: John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick*.

produz diversos problemas sociais, sobretudo, relacionados à aquisição de direitos e aprofundamento das desigualdades sociais e econômicas nos países em desenvolvimento, além da preponderância dos mais ricos no comércio globalizado.

A partir desta consideração essencial, Rawls esclarece que o seu principal enfoque é a economia marxista. Em se tratando de Marx, nada poderia ser mais natural, uma vez que a discussão econômica ocupa um lugar central no pensamento do filósofo de Trier por estruturar as conseqüentes análises acerca do capitalismo como um sistema de alienação, exploração e dominação, e também de possibilitar a comparação entre este regime e os pretéritos – feudalismo e escravidão – para fortalecer o seu argumento sobre o caráter predatório do capitalismo. Ao lado da economia, surgem as discussões sobre a ideologia, o direito e o Estado como peças fundamentais para a construção do arquétipo que Marx denominou de superestrutura, isto é, um aparato para a manutenção do estado de exploração de uma classe sobre as demais. Em termos mais simples, a análise do capitalismo como um sistema social em que viceja a injustiça.

Desta forma, em se tratando da relação entre os sistemas escravocrata, feudal e o capitalismo, há um detalhe importante que os distingue: o capitalismo é o único deles em que os indivíduos não têm a dimensão de que estão sendo explorados e são sujeitos à dominação. Este foi um aspecto que chamou a atenção de Marx, um enigma cuja compreensão passa pela concepção marxista acerca da organização do capitalismo e de suas instituições. Em primeiro lugar, Marx denominou de sociedade de classe a situação em que um determinado grupo com características fundamentais se apropria do excedente social em virtude de sua posição favorável no sistema de determinada sociedade¹⁶⁰. O capitalismo é um sistema social e de classes pela existência destes grupos bem delimitados. As principais classes, excludentes entre si, são

¹⁶⁰ Norberto Bobbio (1998, p. 741) destaca o papel do Estado de garantidor desta sociedade de classes: “a sociedade civil é o lugar onde se formam as classes sociais e se revelam seus antagonismos, e o Estado é o aparelho ou conjunto de aparelhos dos quais o determinante é o aparelho repressivo (o uso da força monopolizada), cuja função principal é, pelo menos em geral e feitas algumas exceções, de impedir que o antagonismo degenerem em luta perpétua (o que seria uma volta pura e simples ao estado de natureza), não tanto mediando os interesses das classes opostas mas reforçando e contribuindo para manter o domínio da classe dominante sobre a classe dominada.”

a dos capitalistas e latifundiários e a dos operários e camponeses. Os primeiros dispõem de todos os meios de produção e de todos os recursos naturais, enquanto os trabalhadores, de modo geral, possuem unicamente a sua força de trabalho. Todavia, há uma particularidade que subjaz a esta condição: em tempos modernos, em que o trabalho artesanal foi substituído pela ampla produção industrial, a força natural dos trabalhadores só atinge o seu fim da forma desejada quando necessariamente se utiliza dos meios de produção que pertence aos capitalistas.

Marx utilizava a expressão de que a primeira classe alugava a força de trabalho dos operários e camponeses. Morrison (2006, p. 313) esclarece que “os meios primitivos perderam seu valor econômico, os que deles extraíam seu sustento dependem agora de alugar seu trabalho aos donos dos meios de produção modernos. Assim, a posse privada desses meios dá ao proprietário um poder absoluto sobre os que nada têm”. Para o pensador alemão, esta é a diferença marcante entre o capitalismo e a escravidão, sistema socioeconômico em que a força de trabalho não é uma pertença individual, mas uma mercadoria. Nesta toada, o capitalista figura como um explorador que espolia os desvalidos para a consecução de seus interesses.

Entretanto, a resposta para o problema acima mencionado – isto é, qual seria o ardil utilizado no capitalismo capaz de ocultar a exploração entre as classes – é encontrada na relação entre o capitalismo com o feudalismo. Rawls (2012, p. 354-356) aduz que, no *Grundrisse*¹⁶¹, o filósofo alemão classificou o capitalismo como um sistema de independência pessoal, enquanto o seu exato reverso marca o sistema feudal. O vassalo era dependente do feudo a que estava ligado, não possuindo liberdade pessoal para dele se desvincular. Além disso, era necessário trabalhar uma quantidade fixa de dias por ano como pagamento ao suserano por um bem móvel ou imóvel que adquiriu – uma quantia em terras, equipamentos, construção de algum edifício ou de uma ponte, etc. O aspecto que atrai a atenção de Marx nesta relação é que o vassalo sabia exatamente a extensão do imposto que ele deveria pagar. O que excedia a este valor lhe pertencia. Em outras palavras, poderia mensurar a quantidade de trabalho necessária despendida de

¹⁶¹ O *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* é uma reunião de manuscritos de Karl Marx que deram origem ao *Capital*, um de seus trabalhos mais conhecidos. A publicação destes textos é póstuma: mais de meio século após a morte de Marx.

modo a pagar o vassalo e o que eventualmente ultrapassaria o valor combinado.

No que concerne ao capitalismo, conforme apontado anteriormente, seu atributo é a independência pessoal pela concessão da dupla liberdade ao trabalhador: escolher o trabalho que mais lhe favoreça e poder pactuar livremente o contrato de trabalho em virtude deste acordo se realizar entre agentes econômicos livres. No entanto, Marx aduzia que, oculta sob o pálio destas pretensas liberdades, estava o famoso conceito de mais-valia ou sobretrabalho, isto é, a quantidade trabalhada não remunerada¹⁶². Este excedente – nomenclatura também utilizada por Adam Smith – é exatamente o que gera o lucro, os juros e a renda dos empregadores. O aluguel da força de trabalho, portanto, gera um valor que excede ao que se paga aos trabalhadores.

A relação entre a mais-valia e a taxa de exploração paga pelo vassalo é simples: ao contrário desta última, em que é possível saber o valor exato e o tempo de trabalho necessário para pagar o imposto ao suserano, o trabalhador assalariado do sistema capitalista não dispõe das informações para efetuar tal cálculo. Nas palavras de Rawls (2012, p. 355), “os trabalhadores no sistema capitalista não têm como dizer quantas horas trabalhadas são necessárias para seu sustento próprio, nem quantas horas constituem sobretrabalho em benefício do capitalista”. Assim, a análise de Karl Marx aponta que, ao contrário do feudalismo e da escravidão, o trabalhador no capitalismo não tem consciência da extração deste sobretrabalho, pois ele se oculta no seu acordo institucional celebrado entre as partes. A teoria da mais-valia do filósofo alemão, portanto, aponta para a possibilidade de existência da exploração mesmo em um sistema competitivo e de independência

¹⁶² Este processo é descrito por Marx do seguinte modo: o período de trabalho é dividido em duas partes. A primeira corresponde ao exato pagamento da força de trabalho do trabalhador. Ou seja, é o tempo em que ele trabalha para justificar o seu salário. O segundo período do processo de trabalho custa ao trabalhador dispêndio de trabalho, porém não cria valor a ele. Esta parcela excedente ficará com o capitalista. Segundo Marx: “a essa parte da jornada de trabalho denomino tempo de trabalho excedente (*Surplusarbeitszeit*), e ao trabalho nela despendido denomino mais-trabalho (*Mehrarbeit*)”. [...] O que diferencia as várias formações econômicas da sociedade, por exemplo, a sociedade da escravatura daquela do trabalho assalariado, é apenas a forma pela qual esse mais-trabalho é extraído do produtor imediato, do trabalhador (MARX, 2014, p. 293).

como é o caso do capitalista. Tal sistema “substitui a exploração feudal pela exploração capitalista” (RAWLS, 2012, p. 360). São modos distintos e em diferentes períodos históricos de se atingir uma mesma finalidade.

Outra característica do capitalismo tem relação com o seu papel social e com suas metas: enquanto no socialismo o escopo da sociedade estaria vinculado ao dispêndio com os trabalhadores, o capitalismo visa o acúmulo de capital real com o intuito de aumentar as forças produtivas. Todo o investimento efetuado no capitalismo visa necessariamente o lucro; a decisão sobre o *locus* deste investimento e todas as questões atinentes à produção e ao trabalho são tomadas pelos próprios capitalistas que competem entre si pelo incremento de suas prerrogativas. Verifica-se, deste modo, a transcendência social da figura do capitalista: para a análise marxista, a sociedade classista receberá influência determinante dos industriais e latifundiários, classe que estipulará, além dos caminhos das aplicações de recursos, em igual medida as decisões sociais preponderantes que não visarão o bem-estar de todos, a despeito de o Estado liberal propugnar a isonomia, mas o aumento do próprio lucro. A fraqueza do Estado sob o jugo do capital é exatamente o esbulho que sofre ante o império dos interesses individuais da classe dominante.

A este respeito, Wayne Morrison (2006, p. 315) admoesta:

Enquanto a sociedade for formada por classes, a política será uma relação de dominação, e a classe dominante usará de todos os meios para oprimir a classe explorada, tendo em vista a manutenção de seu domínio. O Estado vê a si próprio como representante de toda a sociedade, mas, quando submetido à análise de classe, representa com extrema clareza os interesses econômicos da classe dominante. Classe e dominação estruturam a realidade subjacente da orientação do corpo social pelo Estado. [...] Ora, em comparação com os sistemas sociais anteriores, baseados na escravidão, a sociedade moderna parece ser progressista e conceder liberdade; na verdade, a exploração encontra-se simplesmente mais escondida.

Assim, sob um viés econômico e social, Marx via na sociedade um traço incontestável de exploração da classe proletária. O direito, neste sentido, constituía-se meramente como uma das engrenagens que mantinham este sistema em funcionamento. Compreendê-lo, dentro do quadro esquemático marxista, é fundamental para que se possa delinear o itinerário do autor de superação do Estado liberal opressivo para o comunismo.

5.2.3 O papel do Direito no Estado liberal e a conquista da liberdade

A exata compreensão do direito no pensamento marxista é eivada de complexidade, em razão de Marx, em primeiro lugar, não ter concedido um enfoque especial à temática, e também pelo autor ter alterado suas considerações acerca do papel do direito na sociedade ao longo de sua trajetória pessoal. Morrison comenta que a leitura dominante é a primeira, ou seja, de que o direito não tenha desempenhado um papel de destaque nas análises marxistas, sendo compreendido como parte de um superestrutura ideológica, cujo escopo fundamental é a manutenção deste estado de coisas criado pelos fatores econômicos da sociedade. Assim, Marx acreditava que “o direito e a jurisprudência eram parte central da estrutura ideológica de qualquer sociedade; não apenas sustentavam, em parte, aspectos do corpo social vivo, como também ajudavam a apresentar uma ordem social não natural como natural ou necessária”. Deste modo, “o segredo da dominação através do direito consiste em ocultar a dominação” (MORRISON, 2006, p. 297 e 310).

No que toca a desenvolvimento do pensamento de Marx com relação ao direito, há uma divisão comum entre os autores que analisam e classificam as principais teses marxistas: a do Marx da juventude e da maturidade. No caso da análise proposta, há um enorme distanciamento entre estas duas facetas do filósofo alemão: em sua juventude, Marx nutria estima pelo direito, situação que foi alterada com o passar dos tempos. Seus primeiros escritos, baseados ainda no idealismo hegeliano, demonstram que ele nutria expectativas com mudanças sociais por meio dos aparatos do próprio Estado moderno. Ou seja, Marx não defendia a superação do Estado. Em *Debates sobre a liberdade de imprensa*, ele discute a relação equípolete entre a liberdade de imprensa e o direito de censura, de modo que “o direito de imprensa pune os abusos de

liberdade” e “o direito de censura pune a liberdade como um abuso”. Assim, a existência da lei de imprensa com os ambivalentes princípios de liberdade de imprensa e direito de censura existe para “evitar a repetição da transgressão através de uma pena”.

A justificativa para trazer a baila este texto é que Marx aponta o Estado e o direito como fatores imprescindíveis para a existência da liberdade. O autor chega a declarar que “um texto legal é a Bíblia da liberdade de um povo”, conforme claramente se observa pelo fragmento a seguir:

Deveríamos ver a falta de uma legislação sobre a imprensa como a exclusão da liberdade de imprensa da esfera da liberdade legal, pois a liberdade legalmente reconhecida existe no Estado como lei. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, mais do que a lei da gravidade é uma medida repressiva contra o movimento; a lei da gravidade impulsiona os movimentos eternos dos corpos celestes, mas, como lei de queda, mata-nos se tentamos dançar no ar. As leis são normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade ganhou uma existência impessoal e teórica, independente do capricho de qualquer indivíduo. Um texto Legal é a Bíblia da liberdade de um povo (MARX, 2006, p. 56).

Em outra obra, desta vez em *Debates da Assembléia da Renânia Sobre o Direito no Caso dos Roubos de Madeira*, Marx proclama que “o objetivo da modernidade consiste em alcançar a liberdade e a felicidade humanas, e que os obstáculos a tal objetivo podem ser superados através da força progressiva da razão social e da comunicação de idéias” (citação extraída de MORRISON, 2006, p. 304). Assim, o autor ainda conservava a esperança do idealismo de que o movimento da realidade social rumaria ao um progresso desenvolvimentista.

O Marx da maturidade, todavia, rompe com as idéias de Hegel em *Filosofia do Direito de Hegel*, momento em que o autor submete tais teorias a um exame crítico e percebe que somente com a transformação de suas condições materiais concretas os trabalhadores concretizariam as suas possibilidades históricas. A liberdade deixa o campo ideal e passa a

ser uma necessidade concreta, social¹⁶³. Verifica-se, assim, um paradoxo entre a universalidade formal do direito e suas instituições no Estado e a particularidade dos interesses de cada pessoa. Desde então, já tendo Engels como companheiro, Marx interpretará o direito como um instrumento conduzido pelas forças produtivas influenciadas pela burguesia, cujo empenho seria obscurecer o conflito de classes, principal traço da sociedade capitalista, para apresentar o estratagema da busca da justiça como o escopo elementar da ordem jurídica do Estado. Em outras palavras, a finalidade do direito para Marx é ocultar a dominação sob os argumentos de que o Estado se pauta na busca por liberdade e igualdade. Consoante Morrison (2006, p. 309), “sob o capitalismo, o direito reflete a estrutura econômica de relações econômicas desiguais e expropriativas e traz inscrito em si o rótulo dos interesses da classe dominante”.

Ainda segundo este autor, citando uma carta de Engels a Carl Schmitt logo após o falecimento de Marx:

Num Estado moderno, o direito não deve apenas corresponder às condições econômicas gerais e ser sua expressão; deve ser também uma expressão interiormente coesa que, devido a suas contradições internas, não se reduza a nada. E, para conseguir tal objetivo, o reflexo fiel das condições econômicas passa por distorções crescentes – tanto mais quanto mais raramente se tem um código de leis como expressão cabal, consumada e pura da dominação de uma classe.

Se o direito, como instrumento estatal, contribui para ocultar a situação espoliativa do trabalhador, a visão marxista acerca do Estado não deixaria de ser distinta. Para o seu funcionamento, depende tanto do

¹⁶³ Comenta Morrison (2006, p. 305) que “Marx agora percebe a relação entre liberdade e direito de maneira complexa e dialética. Ele reinterpreta o problema de Hegel não como o desdobramento progressivo de liberdade, mas como a necessidade de tornar a liberdade concreta, social”. Ao romper com Hegel, Marx percebe que seu idealismo absoluto – isto é, que a evolução social acontecerá *pari passu* ao desenvolvimento cognitivo humano – não produziria as mudanças que a sociedade almejava. Seria necessário deixar o idealismo e partir para alterações nas estruturas sociais, fundadas no modelo do capitalismo.

direito como da ideologia¹⁶⁴. A origem do Estado se confunde com a união de famílias primitivas no intercâmbio da liberdade individual em busca de proteção social. Ele nada mais é do que uma estrutura organizada e mantida pela classe dominante – capitalistas e latifundiários – para explorar proletários e lavradores. Em *A Ideologia Alemã*, Marx define o Estado como sendo a “forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (MARX, 2007, p. 75). Conforme afirmado anteriormente, da mesma forma que o capitalismo se opera para ocultar a sua exploração, o Estado, mediante o direito e a ideologia, é a vitrine dos produtos liberais – liberdade, igualdade, progresso se comparado aos regimes anteriores – mas esconde em seus encanamentos a corrupção do sistema sobre a qual se assenta.

Tendo-se por base estes conceitos – de direito e Estado – é possível compreender a crítica de Marx à liberdade do Estado liberal. A ordem jurídica criada neste sistema atribui direitos em sua vertente negativa aos cidadãos, considerando que o escopo do liberalismo está na criação de um espaço de pouca ou nenhuma intervenção do Estado, não dando azo a concretização destes direitos. Nisto se inclui a liberdade, que será vista apenas em sua ordem negativa. O filósofo alemão comenta que os camponeses expulsos de suas propriedades e levados às

¹⁶⁴ A ideologia na visão de Marx e Engels se constitui como um engodo que visa a manutenção da superestrutura. Na introdução de *A Ideologia Alemã*, em edição do livro publicado pela Editora Martins Fontes, Jacob Gorenader explica que o termo ideologia remete ao estudo da origem e formação das idéias. Na visão marxista, significa uma visão falsa, equivocada, deturpada da realidade. Cf: GORENDER, Jacob. O Nascimento do materialismo histórico. In MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Rawls comenta que em Marx, “a ideologia não é simplesmente falsa: sua falsidade cumpre o papel sociológico e psicológico definido de manter a sociedade como sistema social”. Ainda nesta toada, o autor identifica duas formas de consciência ideológica: a primeira é a ilusão, que parte de algo real mas possui algum elemento que visa mascarar a aparência da percepção tida por real. O exemplo dado por RAWLS, fundado em Marx, é o salário, que esconde em si tanto o que foi efetivamente trabalhado como o sobretrabalho que o empregado não auferiu. A segunda espécie de consciência ideológica é o devaneio, que implica em uma série de valores falsos, mas também mascarados. Em condições de visibilidade, isto é, se houvesse a consciência do motivo de sua existência, tais valores não seriam adotados como dignos de crédito. O exemplo dado é a religião (RAWLS, 2012, p. 391-392)

idades se tornavam livres da relação de clientela; contudo eram lançados em uma armadilha ainda maior ao serem atraídos às indústrias sob a alcunha da liberdade de trabalho, em que supostamente seriam livres para escolher seus empregos e disporem de seus contratos laborais. Logo, as suposições de liberdade, subprodutos do Estado e do direito burguês, mascarariam a dominação e fomento da sociedade classista.

São muito evidentes, portanto, as indicações de que o direito e o Estado não proporcionariam a liberdade por serem partes da superestrutura constituída pela burguesia – ao lado da religião, dos nacionalismos, das culturas e de todas as instituições políticas que dêem arrimo ao suporte destas –, comandada pelos interesses econômicos. A solução para a mudança deste estado social jamais adviria de nenhuma das partes constituintes do instrumento de dominação. Também não seria possível uma reforma nesta estrutura. O rompimento com a superestrutura burguesa e a construção de uma “sociedade de produtores livremente associados” partiria dos próprios proletários. Para isso, seria necessário, além de romper com a ideologia, também eliminar a alienação e exploração.

Segundo Rawls (2012, p. 393), em uma seção de Manuscritos de Paris intitulada *O Trabalho Alienado*, Marx discute pelo menos três aspectos da teoria da alienação. Em primeiro lugar, os trabalhadores são alienados do produto de seu trabalho, que é transferido ao capitalista. Tanto o sobretrabalho (trabalho não remunerado) como os lucros obtidos com a venda do que foi produzido não são repassados aos seus produtores. Também são alienados do desenvolvimento de suas potencialidades e capacidades dada a quantidade e a forma como o trabalho se realiza; se trabalham é porque têm a necessidade de fruição do pouco auferido para a satisfação de necessidades primeiras. Os trabalhadores também são despojados do convívio com outras pessoas, mantendo-os em uma relação que os conjuga apenas com os próprios capitalistas.

Além de não existir ideologia e alienação, na sociedade não-maculada pela ordem burguesa não poderia haver a exploração. Em outras palavras, sendo produtores livremente associados, não seria observado o sobretrabalho. Conforme tratado anteriormente, as prerrogativas conferidas aos capitalistas se dão em virtude de sua apropriação da mais-valia por possuírem os meios de produção e os recursos naturais, por disporem do controle sobre o processo de trabalho

em suas indústrias e ainda por exercerem influência decisiva capaz de determinar o fluxo dos novos investimentos de modo a multiplicar os próprios lucros. No socialismo, no entanto, o eventual excedente resultado do trabalho não representaria lucro para uma classe social, mas deveria ser usado visando o bem-estar de todos os trabalhadores. Assim, não se observaria a exploração no sistema socialista em razão de a atividade econômica seguir um plano de desenvolvimento público com participação isonômica de todos.

Todas estas análises constituem o cerne do ideário marxista da ditadura proletária e posterior bombardeio do Estado. Haveria antes da consolidação do comunismo uma transição formada pela conquista do poder pelos trabalhadores. Tal movimento não se faria apenas pela ocupação proletária das estruturas burguesas, mas pela sua readequação. Nos termos de Norberto Bobbio (1998, p. 742-743), Marx acreditava que o Estado burguês dependia em tal medida da sociedade de classes que prefigurava a sua destruição e a substituição de suas instituições de modo a satisfazer as exigências da causa laboral. O Estado seria uma máquina construída para atender aos interesses das classes que o manipulam. Isto ocorreu quando servia aos interesses da monarquia, foi remodelado com a ascensão burguesa e precisaria ser reconstruído para atender às exigências dos trabalhadores. Para facilitar a compreensão desta afirmativa, o pensador alemão apresenta algumas atitudes que seriam tomadas a partir da nova arquitetura do governo da classe operária: supressão do exército permanente e da política assalariada, funções que seriam ocupadas pelo povo; cargos públicos e magistraturas estariam sob o controle popular; sufrágio universal para a escolha dos delegados com mandato imperativo; abolição da separação dos poderes; ampla descentralização de modo a existir poucas funções de um Governo Central que seria exercido por funcionários comunais.

Este estágio de desnaturação das estruturas liberal-burguesas que erigiam a sociedade de classes era apenas a primeira etapa do intento marxista: a extinção do Estado. Ainda com Bobbio, todos os Estados que existiram se constituíram em ditaduras de uma classe e Marx não olvidava de que a assunção deste papel pelos proletários era essencial. Isto seria necessário para a progressiva eliminação dos antagonismos de classes visando a sua gradual extinção. Sem a luta de classes, o Estado perderia seu fôlego e progressivamente seria eliminado. Desta forma, a natureza do Estado proletário é transitória em razão de ser o último dos Estados, o anúncio de um porvir estruturado sobre valores diferenciados.

Acerca destes dois momentos – instalação da ditadura proletária e rompimento com a noção geral de Estado – Bobbio lembra que Marx se distanciou de duas correntes. A primeira era a teoria social-democrática, que julgava necessário aglutinar o Estado burguês. A segunda corrente era a anárquica, que pensava ser desnecessário o estágio ditatorial transitório. Marx, todavia, não considerava a hipótese de apenas substituir os atores dentro das estruturas do Estado burguês: suas fundações eram exploratórias, e portanto deviam ser destruídas; contra a segunda corrente, justificava-se na medida em que seu intento não era tão somente esvaziar a ordem pública de seu tempo, mas superá-la. Não apenas bombardear a situação de fato, mas erigir algo distinto no solo sobre o qual outrora havia sido fecundada a espoliação como *modus operandi* da sociedade.

Dentre todas as críticas que foram articuladas em torno da teoria marxista, uma das mais contundentes se relaciona exatamente com a superação do Estado pela via ditatorial. Consoante demonstrado em diversos pontos desta pesquisa, a luta contra o absolutismo foi levada a cabo em diferentes períodos históricos, vindo a se consagrar com as mudanças conjunturais que permitiram a formação da esfera pública secularizada e ordenada a partir do século XVI. Não obstante às debilidades perpetradas pelo liberalismo, é imperioso se reconhecer também às conquistas do Estado de Direito. Neste sentido, parte das críticas marxistas são verídicas e correspondem ao conteúdo histórico enfrentado pela sociedade no século XIX. Mas este fato não deve legitimar ao retorno ao absolutismo, substituindo os monarcas do período pré-moderno pela classe proletária.

A partir deste enfoque, indaga-se se, para possibilitar esta ditadura, não seria necessário o protagonismo de um pequeno grupo em meio à grande massa de trabalhadores e quais as garantias de que este não estruturaria algumas formas espoliativas para a manutenção do poder em suas mãos. Em síntese, como seria factível sair de uma sociedade absoluta dos moldes feudalistas, objeto de intensa crítica de Marx, rumo a uma sociedade verdadeiramente igualitária. Não é razoável relacionar as teses marxistas ao condenável governo ditatorial de Stálin mantido pelo emprego do terror e da violência na extinta União Soviética, uma vez que entre a teoria e a prática dos acontecimentos há universos de distância. Certamente Marx não desejava que isto acontecesse. Mas, olhando para a história das instituições políticas, Norberto Bobbio também não está completamente equivocado ao enunciar que “política é luta pelo poder” (BOBBIO, 2002, p. 23). Deste

modo, ainda que apresente inúmeras questões a serem aperfeiçoadas, é extremamente temerário retroceder ao estágio pré-estatal, antidemocrático em que não havia a garantia de direitos.

O segundo momento apontado pelo autor alemão, aquele em que o Estado já não mais existe, também é eivado de dúvidas operacionais que frustram o seu caráter realístico. Marx parece crer que as pessoas manteriam as suas atividades por livre convicção, apenas pela felicidade de não mais se sentirem exploradas. Entre devaneios de seus arautos e teorias possíveis, a análise de parte de seus escritos foi fundamental para o aprimoramento do próprio Estado liberal entre os séculos XIX e XX.

5.3 Max Weber: outro olhar sobre a dominação

5.3.1 Por uma sociologia do direito: o processo de racionalização e estruturação da sociedade moderna

A formação jurídica de Max Weber permitiu que ele se posicionasse criticamente sobre diversos temas da área, abordando desde as escolas mais tradicionais – romana, germânica, anglo-saxônica – até o sistema jurídico dos judeus, islâmicos, hindus, chineses e outros. Weber comenta que o conceito de direito é distinto a partir do referencial eleito. Por exemplo, afirmar que uma lei é válida tem um sentido para o jurista, outro para o estadista, um terceiro para o sociólogo e outro bem distinto para aquele cujo intento é tão somente lhe violar.

Neste sentido, abre-se uma clara distinção entre a dogmática jurídica, cujo intento se volta a coerência lógica da legislação e as práticas jurídicas gerais cognitivas ou empíricas, e a sociologia do direito, que por sua vez, volta-se para a aplicação das regras do direito. Indaga-se se são aplicadas e como se organiza o comportamento social a partir delas. Freund (2003, p. 178-179) esclarece que a validade da norma jurídica a partir da dogmática se volta para o preenchimento de critérios para a sua criação; no que tange à sociologia do direito, seu enfoque está no curso das atividades sociais que podem se orientar por leis próprias – costumes – ou ainda desrespeitar a norma jurídica posta. Weber, valendo-se de uma crítica já feita por Karl Marx, comenta que a

racionalidade do direito o faz se desprender dos problemas reais da sociedade, em clara acepção ao positivismo jurídico.

Neste quadro geral, Weber estabelece quatro distinções na teoria do direito: direito público e privado, direito positivo e natural, direito objetivo e subjetivo e direitos formais e materiais. O direito público é aquele que se compõe de normas que regulam as atividades relacionadas ao Estado, via de regra compostas de normas administrativas para o bom funcionamento de suas instituições e na qual há uma clara hierarquia entre mando e obediência ou domínio e subordinação. Já o direito privado tem normas que não se veiculam ao ente estatal mas às relações entre particulares que se situam em igual patamar hierárquico no que tange às normas jurídicas. A segunda ordem de distinção weberiana é a entre direito positivo e natural. Em tese, a sociologia deveria se ocupar apenas com o primeiro, já que é a norma positivada que cria e mantém instituições, isto é, que dá existência aos institutos jurídicos. No entanto, Weber admoesta que o estudo sociológico pode se voltar para o direito natural pela sua capacidade de condicionar comportamentos efetivos, isto é, na forma como se dá crédito a crenças deste talante, mas não deve questionar a validade destas normas (WEBER, 2004, p. 01-04).

Em se tratando das outras duas distinções, oportuno salientar que elas são mais fulcrais para a sociologia do direito. Contudo, o autor não as desenvolveu propriamente, apenas ventilando alguns de seus atributos. A princípio o direito objetivo trata das normas universais, isto é, que são aplicadas e deverão ser observadas por todos os indivíduos que compõem uma comunidade. O direito subjetivo seria a possibilidade de as pessoas recorrerem ao judiciário para garantir os seus interesses em detrimento de outros que deverão observar o mandamental estatal. Freund, ao indagar a razão do sociólogo ter reservado destaque a esta concepção jurídica aparentemente regular, esclarece que não se deve deixar de ter em mente a linha da sociologia weberiana: “de um lado procura ele mostrar os diversos processos que levaram à racionalização do direito moderno, e de outro, ilustrar uma vez mais a singularidade da civilização ocidental” (FREUND, 2003, p. 183). O aspecto que subjaz esta categoria é exatamente o dos direitos que fomentaram as transações entre os indivíduos, elemento central para a configuração do capitalismo. Pode-se cingir ainda esta categoria entre direitos de liberdade, que salvaguardam o indivíduo contra o Estado, e os direitos contratuais, dispostos ao alvedrio dos indivíduos.

Por fim, a categoria dos direitos formais e materiais. Por lei formal, Weber entende como sendo uma disposição jurídica estruturante, não axiológica, que não recebe influência de categorias externas mas que se opera apenas dentro da lógica racional jurídica. Já o direito material é o seu exato contraponto, ou seja, leva em consideração elementos sociais como os políticos, éticos, religiosos e econômicos. O critério de justiça é variável, portanto, dentro destes dois critérios distintos, um que leva em conta os aspectos formais da própria doutrina e dogmática jurídica e o outro que volta o seu olhar para a sociedade. Contudo, não há justiça que leve em conta apenas uma das formas: cada sociedade em cada momento histórico favorecerá um pouco mais a existência de um fator em detrimento de todos os demais.

Estas premissas servem apenas de fundamento para o interesse maior do autor que é o processo de racionalização da sociedade que inclui o próprio direito. Wayne Morrison (2006, p. 326-330) comenta que Weber, ao contrário de Marx que nutria fecunda esperança quanto a futura emancipação dos homens, não acreditava que na capacidade da sociedade em resolver os seus próprios conflitos internos de modo a transpor as suas profundas contradições. Construindo suas análises no fim do século XIX, o autor já era capaz de analisar de modo crítico a sociedade moderna, cuja construção havia se iniciado ao menos nos dois séculos anteriores. Em sua visão, a modernidade seria eivada de imensa complexidade, o que limitaria a ascensão das pessoas em seu desenvolvimento pleno. A racionalidade foi o fator encontrado pelos pensadores do iluminismo para subtrair a legitimidade da tradição, dos costumes e das falsas ideologias: a nova sociedade, arquitetada sobre estes escombros, erigir-se-ia tendo por fundação o progresso e a liberdade. Sua propulsão se deveu tanto ao declínio religioso como ao processo científico. Assim, o homem racional, não acreditando mais no cosmos, seria apenas uma partícula condenada ao determinismo. Neste sentido, Morrison admoesta que “por conhecer a força da estrutura social, o homem não mais lutaria contra o insuperável; em vez disso, render-se-ia ao destino que a razão lhe traçou”.

O processo de racionalização do mundo, ou seja a criação de regras procedimentais para a orientação da vida cotidiana, pautar-se-ia em três procedimentos: a apreensão e controle das coisas do mundo se daria por meio de cálculos e registro de informações; o significado das coisas e o seu valor seriam sistematizados em um esquema geral coerente; tais fatores influenciariam a criação de regras ou princípios morais abstratos teleológicos, isto é, estabeleceriam uma racionalidade

que emane um padrão de coerência a ser tomado como guia nas ações sociais. A criação deste processo emana a anulação da experiência individual no cotejo com a regra racional. Deste modo, Weber se depara “com uma inevitável sistematização da crença, a eliminação das incoerências lógicas, a desmobilização do mágico e do místico e um movimento que se afasta dos padrões de pensamentos particulares ou locais, em busca de formas mais abstratas ou universais” (MORRISON, 2006, p. 327-328).

Não se trata, portanto, de uma racionalidade específica para uma determinada área que teria dominado as demais, mas um processo contínuo que influenciou todas as ciências. Neste sentido, Weber se distancia de Marx ao crer que não houve uma emancipação da racionalidade econômica e sua posterior colonização das demais. O sociólogo alemão distingue duas espécies de racionalidade contempladas na realidade do Estado moderno e no âmbito do capitalismo. A primeira é a formal lastreada no tecnicismo em oposição aos sistemas axiológicos e morais do período pré-moderno. A segunda é a racionalidade substantiva teleológica, que admite valores morais e visões de mundo particulares desde que se alinhem à metodologia da racionalidade da sociedade; as crenças que não passem por este crivo serão rejeitadas. A respeito desta distinção, Hermano Roberto Thiry-Cherques (2009, p. 899) comenta:

Segundo a denominação de Weber, a racionalidade formal é constituída pela calculabilidade e predicabilidade dos sistemas jurídico e econômico. No campo das organizações, a racionalidade formal está presente em aparelhos como o contábil e o burocrático. Implica regras, hierarquias, especialização, treinamento. A racionalidade substantiva é relativa ao conteúdo dos fins operacionais dos sistemas legal, econômico e administrativo. Difere da formal por ter uma lógica estabelecida em função dos objetivos e não dos processos.

O principal efeito desta nova dinâmica social é uma maior distinção entre o público e o privado, de modo a despersonalizar o primeiro visando a constituição de uma rede burocrática da estrutura administrativa. O capitalismo se apropriou em demasia deste sistema “desencantado”, que não se guia por inconsistências lógicas

características da influência teológica. Thiry-Cherques (2009, p. 912-913) lembra também que um dos esteios do desenvolvimento capitalista é a dinâmica do trabalho na modernidade. Sua compreensão deve ocorrer a partir do encontro de três racionalidades próprias e distintas: a racionalidade econômica, que impõe uma eficácia na produção de bens e não conhece sentimentos ou integração social; a racionalidade social que impele os trabalhadores para uma discussão sobre a sua coexistência; e ainda a racionalidade privada que luta pela sua auto-realização. O capitalismo moderno no pensamento weberiano se distingue pela organização do trabalho com base na tecnologia racional. Para que seja funcional é necessário que sua globalidade – processos, normas e estruturas – tenham uma racionalidade própria que passa pela previsão, pelo cálculo e ainda pela neutralidade em relação aos sujeitos individualmente considerados. Assim, é necessária uma especialização dos funcionários: quão menor for a sua qualificação, maiores chances de aquele trabalhador ser rejeitado pelo mercado e substituído.

Deste modo, o efeito da racionalidade na vida da sociedade é o cálculo, que não admite visões particulares. É a partir desta regra fundamental que Weber construirá grande parte de seu pensamento, incluindo a estruturação da política e do Estado.

5.3.2 Política, Estado e dominação

O conteúdo político é de especial interesse para o sociólogo, uma vez que seu desenvolvimento é indissociável com o da sociedade: estabeleceu princípios, tomou formas ao longo do tempo e deu origem a diversas instituições. Julien Freund (2003, p. 159) lembra, no entanto, que o Estado é apenas uma das formas adotadas pela política. Ainda que na modernidade a política se liquefaça na estrutura do Estado, ela é muito anterior a ele, existindo desde o início dos agrupamentos humanos: por esta razão, a análise de seus meandros é mais urgente do que o estudo das instituições do Estado, que são meras manifestações, numa lógica que envolve causas e efeitos.

O surgimento do Estado “racional” na modernidade e a ascensão do capitalismo são eventos complementares segundo o olhar de Weber e não sem razão o segundo somente conseguiu se desenvolver com o fortalecimento do primeiro. A justificativa oferecida pelo sociólogo é que a evolução do direito formalístico de tradição românica

trouxe a estabilidade necessária para que as relações comerciais pudessem ter o lastro da confiança contratual. Oportuno esclarecer que o aspecto decisivo na influência do Direito Romano foi o seu formalismo e não a sua necessária adoção direta: a Inglaterra, por exemplo, que foi o berço da Revolução Industrial, não adota a tradição do *civil law* mas desenvolve o *common law* ao longo de sua história; o mesmo se pode dizer do mercantilismo, período em que houve grande aprimoramento das técnicas comerciais e que se desenvolveu mais de um milênio após a queda do Império Romano do Ocidente. Dado este formalismo jurídico, Weber apresenta um curioso exemplo de relações que não se fundam na visão formalística do direito e que impossibilitariam o desenvolvimento do sistema capitalista. Na China, se alguém vendesse uma casa e depois caísse em miséria, o comprador seria obrigado a lhe acolher como inquilino compulsório sem o pagamento de aluguel em razão do mandamento chinês de ajuda fraternal. Havendo recusa, os espíritos se agitariam e desfavoreceriam ao que negou auxílio (WEBER, 2004, p. 519-520).

O Estado moderno, segundo Weber, é uma estrutura de natureza política que obtém êxito na reivindicação do monopólio legítimo da coação física. No entanto, a despeito de legalmente esta coerção ser de uso exclusivo do Estado, ao longo da história diversos domínios mantiveram a sua aplicação como parte do seu rol de competências – família, Igreja, corporações, feudos. Segundo Freund (2003, p. 160-161), há dois aspectos distintos mas complementares nesta definição weberiana de Estado: por um lado, seu conceito comporta uma racionalização do direito, cujas conseqüências serão a especialização do poder legislativo e judiciário, além da criação de uma polícia que seja encarregada de assegurar a ordem pública bem como na proteção dos indivíduos; por outro lado, significa também a estruturação de uma administração igualmente racional, fundada em regulamentos por meio das quais os tentáculos interventores estatais podem se fazer presentes nos mais diversos segmentos – economia, saúde, educação, cultura e desporto, meio ambiente, etc.

Neste sentido, a atividade política pode ser definida tendo em vista três aspectos: o primeiro deles é que o seu desenvolvimento se dará no interior de uma unidade política, isto é, pressupõe-se a existência de um território delimitado para que se oportunize a divisão entre política interna e externa. Tal divisão é inerente ao conceito de território em um puro sentido *quid pro quo*. O segundo atributo é voltado àqueles que habitam dentro das fronteiras de soberania do Estado, na qual haverá

necessariamente uma autoridade encarregada de estabelecer a ordem política, jurídica e social. A ordem será obtida a partir da manutenção de um código de normas e regras que deverão ser observados por todos, cuja principal característica é a sua coercibilidade, isto é, a coação estatal que subjaz o não cumprimento do mandamento emanado da norma estatal. O terceiro e último aspecto da política é que o seu meio é a força, a obrigatoriedade e a violência. Os empreendimentos políticos se realizarão sob todos os modos possíveis; a falência destes métodos legítima o Estado ao uso da força que é a sua *ultima ratio*.

A partir desta definição de Max Weber, Norberto Bobbio destaca que o poder, em seu sentido mais puro, possui três lastros de sustentação mantenedores da dominação e da divisão social: poder econômico, poder ideológico e poder político. O poder econômico “é aquele que se vale da posse de certos bens necessários, ou assim considerados em uma situação de escassez, para induzir aqueles que não os possuem a ter uma certa conduta”. Já o poder ideológico “funda-se sobre a influência que as idéias formuladas de um determinado modo, emitidas em determinadas circunstâncias, por uma pessoa investida de uma determinada autoridade, difundidas através de determinados procedimentos, têm sobre a conduta dos consociados”. O poder político, por sua vez, “funda-se sobre a posse dos instrumentos através dos quais se exerce a força física (armas de todo tipo e grau): é o poder coativo no sentido mais estrito da palavra”. Todas estas formas de domínio instituem e contribuem para a manutenção de uma sociedade desigual entre os seus membros. Em cada um dos casos há um fator de desigualdade: no primeiro a sociedade se divide entre pobres e ricos, no segundo entre ignorantes e sábios, e no terceiro entre impotentes e fortes. O que as une é a sua forma mais genérica de divisão que conjuga superiores e inferiores (BOBBIO, 2000, p. 162-170).

Da noção apresentada por Freund se depreende um conceito central na sociologia de Max Weber: o de que o domínio está no âmago da política. Não é sem razão que a definição de poder para o pensador alemão é “a probabilidade de uma pessoa ou várias impor, numa ação social, a vontade própria, mesmo contra a oposição de outros participantes desta” (WEBER, 2004, p. 175). Já a política é a atividade que reivindica o direito de domínio a uma autoridade presente em um determinado território, valendo-se da coação, caso necessário, para a manutenção da ordem interna ou a defesa em face de ataques estrangeiros.

Neste sentido, o olhar weberiano sobre a política sempre se manifesta como uma relação de domínio, na qual haverá uma relação hierárquica mantida por aparatos de violência. O domínio é a manifestação do poder, que é definido por Weber como o triunfo da vontade de um indivíduo contra toda e qualquer resistência em uma relação social: é a “possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria” (WEBER, 2004, p. 188). Em outras palavras, a extensão da dominação se insere em uma fórmula pela qual a vontade do dominador é capaz de exercer influência sobre as pessoas de tal modo que as ações dos dominados se orientam por este parâmetro:

Por dominação compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (mandado) do dominador ou dos dominadores quer influenciar as ações de outras pessoas (do dominado ou dos dominados), e de fato influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandão a máxima de suas ações (obediência) (WEBER, 2004, p. 191).

Conforme afirmado, a análise acerca da dominação dentro do corpo social instituído pelo Estado moderno é tema caro ao pensamento de Max Weber e estrutura boa parte de suas considerações políticas. Nesta seara hierárquica, evidencia-se a relação entre mando e obediência que necessariamente permite que uma minoria comande a grande maioria da população. No cerne da estrutura liberal de representação política, esta consideração é da própria fisiologia do Estado democrático, uma vez que alguns poucos deterão poder sobre a maioria do eleitorado. Weber se interessa especialmente pelo aspecto da legitimidade, isto é, as maneiras distintas de conceber esta relação hierárquica de modo a se obter a chancela da maioria dominada. Em outras palavras, por que os homens obedecem? Morrison (2006, p. 330) esclarece que a ordem pública na concepção weberiana é estreitamente conexas a capacidade de utilização da violência para fazer valer os preceitos estatais. Contudo, a história é rica em episódios de que nem mesmo o mais draconiano dos governos é capaz de manter seu domínio se valendo tão somente da coação sobre os dominados. Por este motivo, é fundamental manter a dominação sob algum tipo de legitimidade. A

submissão a um comando pode ocorrer em virtude do hábito, da conveniência ou da efetiva crença em sua legitimidade.

O pensador alemão elenca três tipos “legítimos” ou “legitimados” de domínio: o legal, o tradicional e o carismático. Para Freund (2003, p. 167), os princípios que dão movimento às três espécies citadas são, respectivamente: impessoalidade, piedade e excepcionalidade. O domínio legal ou jurídico-racional tem por base a crença no conceito de legalidade em preceitos normativos que atribuem a autoridade na emissão de comandos àqueles que foram investidos do poder em virtude da lei. O direito é um importante instrumento neste sistema por configurar as regras que serão obedecidas pelos cidadãos. Por esta razão a impessoalidade é o traço do domínio legal, pois os membros desta comunidade política se submeterão tão somente às regras legais, jamais a comandos de detentores de autoridade, como o chefe do poder Executivo. A justiça consiste na adequação entre as regras gerais aos casos particulares e a administração visa a proteção de interesses segundo as normas jurídicas. Para a consecução dos objetivos da legalidade ínsita ao Estado de Direito é necessário todo um aparato de instituições ocupadas por funcionários públicos, nas quais as decisões repousam sempre em documentos escritos e públicos, salvo raras exceções. Em tal arquetipo, a forma mais trivial de manifestação do domínio legal é a burocracia¹⁶⁵.

A dominação tradicional tem por base a crença na santidade das tradições e costumes lastreada em tempos imemoriáveis, legitimando os ordenamentos de seus líderes. Morrison admoesta que esta é a forma de

¹⁶⁵ Weber (2004, p. 198-207) caracteriza a burocracia em alguns princípios: a existência de serviços previamente estabelecidos e competências determinadas por regulamentos e uma hierarquia que distribui poderes de decisão necessários para operacionalizar a execução das funções e prevê recursos para instâncias superiores nos processos administrativos; respectivamente o direito que os superiores têm de controlar o trabalho de seus subordinados; a existência de um estatuto guarnecedor dos funcionários, sendo o serviço público a principal ocupação do funcionário; recrutamento por meio de concursos públicos que exigem a especialização para a função perquirida; a remuneração lastreada em um valor fixo; promoções fixadas em critérios estabelecidos e não fundadas em convicções particulares; e a separação entre o cargo e a pessoa que a executa. Este tema foi tratado, em sua vertente histórica, quando tratado da constituição do Estado moderno, no subitem *Declínio e ascensão do mundo público*.

autoridade mais difundida na história do mundo¹⁶⁶ (MORRISON, 2006, p. 330). A autoridade não é acostada a um membro escolhido mas em virtude de costumes. Distintamente do domínio legal, não há cidadania, mas sujeição. Além disso, a norma a ser observada está atrelada à tradição ou a vontade soberana. Freund (2003, p. 168-169) esclarece que o chefe tradicional, em geral, orienta-se segundo as regras da habitualidade ou da oportunidade pessoal, não havendo princípios fixos e formais a serem observados. No entanto, o seu espaço de ação é delimitado pela própria tradição: se o soberano a violar, poderá provocar a resistência dos súditos à sua pessoa, de sorte que suas prerrogativas decorrem da tradição e não o contrário. Em outras palavras, é a tradição que lhe confere a autoridade: sua profanação ceifa a legitimidade de seus atos. A diferença entre o domínio tradicional e o carismático – a ser tratado adiante – é o fator temporal: enquanto o primeiro se volta para o passado, o outro ocorre no presente ou em um pretérito não longínquo.

Há ainda o terceiro tipo de domínio que é o carismático, voltado para devoção aos valores pessoais de uma pessoa distinta por sua santidade, heroísmo ou seu caráter exemplar e ainda pelos ordenamentos deixados por ele. O caráter da excepcionalidade desta espécie de domínio se deve em virtude da forma como deturpa a vida política corriqueira. Segundo Freund (2003, p. 169-170), o carisma deve ser entendido no pensamento weberiano como a qualidade insólita de alguém que parece dar provas de ser possuidor de um poder sobrenatural, e sua figura é envolta de uma providência que atrai para si seguidores ou discípulos. Ao contrário das outras formas de domínio, lastreadas na limitação da legalidade e da tradição, o carismático se volta para a confiança, por vezes fanática e cega, distinguindo-se pelo seu movimento em detrimento da estabilidade das demais formas. Obviamente, o domínio carismático não é circunscrito apenas à seara política, estendendo-se a diversas outras áreas, notadamente a religião. No que tange à política especificamente, um atributo importante apontado por Weber é que esta espécie tem como condão a ruptura da ordem estabelecida para a construção de uma nova sociedade, tendo por

¹⁶⁶ Freund (2003, p. 168-169) comenta também que as formas mais primitivas que se tem notícia de dominação tradicional são a gerontocracia (poder consuetudinário do mais velho) e o patriarcalismo (poder transferido como legado dentro do seio familiar). Sua característica comum é a ausência de uma estrutura administrativa. Outras duas espécies ainda são o patrimonialismo e o sultanismo.

base elementar a figura do chefe a partir da qual proverão as normas e os preceitos de organização social. Toda política carismática é uma aventura, diz Freund, “não somente por arriscar ao fracasso, mas porque ela é incessantemente obrigada a reencontrar um novo elo, a fornecer outros motivos de entusiasmo para confirmar seu poderio”.

Ainda que haja diferenças marcantes entre si, é incomum encontrar estas espécies de domínio em suas formas puras; cada governo adota uma em particular dada as suas peculiaridades, não se olvidando da manutenção de elementos das demais. De modo geral, as tradições iluminista e liberal fundaram o Estado moderno no modelo de domínio legal ou jurídico-racional. Tal diagnóstico encontra respaldo a partir do desenvolvimento de cinco fatores: normas jurídico-legais fundadas no consenso e que demandam obediência às suas prescrições; uma ordem guiada por cânones gerais preestabelecidos, sendo um sistema lógico e coerente de regras abstratas que serão aplicadas aos casos concretos; o indivíduo que exerce a autoridade legal é um cidadão semelhante a qualquer outro e exercerá sua função dentro de limites e responsabilidades previamente definidas; a relação hierárquica de mando e obediência no domínio legal é circunscrito à legislação e não o detentor do cargo público: só se prevê a obediência em virtude do lastro de cidadania a determinado Estado; a autoridade emana do cargo e não de critérios pessoais, da mesma forma que as prerrogativas dos funcionários se limitam ao período em que exercem o cargo público (MORRISON, 2006, p. 331).

CAPÍTULO 6

POR UMA JUSTIÇA QUE PRIORIZE A LIBERDADE SUBSTANCIAL

6.1 Pelo resgate da ética na economia

O opúsculo *Sobre Ética e Economia*, escrito por Sen em 1986, é tido como um texto introdutório a outros que viriam na década seguinte. Seu escopo é trazer algumas idéias iniciais e contextualizar parte das discussões do pensador indiano acerca da questão econômica do bem-estar. Para tanto, o autor inicia a temática trazendo à tona o assunto da ética, esmaecido há várias décadas do meio econômico ante a influência exercida pelo positivismo nesta vertente. A despeito da aparente incompatibilidade destas áreas, uma vez que a economia atual envereda um caminho de auto-afirmação cujo enfoque se encontra mais nas ciências matemáticas do que nas humanas, Sen lembra que durante um bom tempo os assuntos trabalhados pela economia foram tidos como uma ramificação lógica da ética: prova disto é que o próprio Adam Smith, pai da moderna economia, lecionou filosofia moral na Universidade de Glasgow. Consoante o autor indiano, a origem da economia moderna, ou seja, aquela que floresceu com a Revolução Industrial e chega até a contemporaneidade, ocorreu pela conjugação de duas vertentes opostas e complementares: uma voltada para a ética e outra voltada para a engenharia.

O traço do sistema econômico atual não se perfaz pela combinação e sim pelo deslocamento e afastamento destes elementos. Assim como no direito, as discussões éticas esquecidas principalmente nos dois últimos séculos têm retornado à seara econômica com muita força dada a extensão das novas análises que permeiam as ciências humanas. Neste sentido, o intento do pensador indiano está exatamente em defender a possibilidade de sua conjugação no intuito de fortalecer o argumento da utilização da economia como um dos atributos hábeis à conquista da liberdade. Para tanto, é necessário desvencilhar a economia do seu caráter eficiente, puramente produtivo e individualista para lhe lançar em uma fórmula pública e política. Esta ação permite vicejarem questionamentos de cunho moral no seio das discussões econômicas e financeiras, relacionadas ao modo como a sociedade deve viver, se é possível e válido buscar o bem comum pela via do Estado, se há justiça

na atual formatação dos mercados financeiros e outras indagações congêneres que extrapolam o cunho meramente matemático da discussão em tese e avançam para temas ligados à ética e à moral.

Para traçar o surgimento da economia no domínio da ética, Sen retorna a Aristóteles. Na filosofia aristotélica, ainda que imediatamente ligado à administração da esfera privada – a etimologia do termo economia vem do grego, *oikonomía*, que significa administração da casa –, o estudo da economia deve transcender o *locus* meramente privado ao abranger objetivos coletivos. Sobre o primeiro aspecto, a aquisição das coisas necessárias à manutenção da vida ocorre tanto nas famílias como no ambiente público. Apesar de o Estagirita reconhecer que “quer nas casas particulares, quer nas lojas públicas, as riquezas naturais são apenas um acervo de instrumentos para sustentar a vida humana”, por outro lado cita Sólon para lembrar o caráter de avidez que subjaz a busca por riquezas pessoais: “o homem quer acumular sem fim e sem medida” (ARISTÓTELES, 2000, p. 23).

A discussão acerca da riqueza é travada também em *Ética a Nicômaco*. Para Aristóteles a finalidade da economia é a busca por riqueza, algo que, por sua vez, não constitui o fim da vida virtuosa, mas talvez um meio. Em seus termos: “quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo útil, nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa” (ARISTÓTELES, 1984, p. 49 e 52). A partir desta abordagem geral da filosofia de Aristóteles, Amartya Sen retira um ponto importante em sua análise da prática econômica empreendida em fins do século XX: relaciona-se ao modo como o homem deve viver, na qual a questão ética é imanente ao discurso da economia. Ele denominou este aspecto de “concepção da motivação relacionada à ética”.

Por outro lado, Aristóteles não olvidou do caráter social da economia. A constituição do Estado para o polímata cumpre a finalidade de se viver bem. Conforme já tratado no primeiro capítulo desta tese – *A liberdade política para a Antiguidade clássica* – a finalidade da polis, isto é, da formação da comunidade a partir de diversas famílias não se relacionava com objetivos presentes ou futuros, mas sim para promover a ascensão da *eudaimonia*, da boa vida em um sentido público. Segundo Aristóteles, “os homens tampouco se reuniram para formar uma sociedade militar e se precaver contra as agressões, nem para estabelecer contratos e fazer trocas de coisas ou outros serviços”. Assim, “não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se fez o

Estado” (ARISTÓTELES, 2000, p 53-54). Neste sentido, o lastro entre a economia e a sociedade encontra sentido nesta busca pela qual a vida deve acontecer de modo a propiciar a felicidade aos cidadãos: o que Sen quer destacar é que, por essência, a economia não pode se furtar da ética, que lhe indica algumas tarefas irredutíveis e, ao menos em tese, irrefutáveis.

Embora a economia tenha a ética em sua gênese, o modelo predominante que formatou a economia, sobretudo, a partir da Revolução Industrial é aquele que a conecta à engenharia. Neste caso, a preocupação está voltada para aspectos logísticos e de eficiência ao invés de estatuir valores e objetivos a serem alcançados pelo bem comum. Consoante Sen (1999, p. 20-24), para esta perspectiva não são os fins mas os meios os objetos de interesse da economia, ou seja, a resolução dos problemas técnicos que permeiam as relações econômicas. Em suma, a preocupação estaria voltada para as condições de realização dos negócios, os mercados financeiros e tudo aquilo que se relaciona com aspectos econômicos estruturantes. Este foi o modelo que se consagrou vitorioso a partir da modernidade, conforme afirmado, relegando ao desuso as questões éticas.

Oportuno afirmar ainda que embora reconheça a importância do desenvolvimento da perspectiva econômica pautada na engenharia – apresentando o exemplo da “teoria do equilíbrio geral”, por exemplo, que equaciona todas as variáveis relevantes nas relações de mercado –, Sen admite que o descaso pela abordagem ética empobreceu a economia como um todo por seu desenvolvimento não ter ocorrido de um modo mais coeso entre o contexto individual e social. O autor cita o exemplo da fome individual e coletiva: a despeito da crescente disponibilidade de alimentos, ela ainda constitui uma lamentável realidade em muitos lugares no planeta. Como isso pode ser possível, já que a questão não envolve a escassez de alimentos? O desencadeamento de um discurso ético na economia tem como jaez exatamente apresentar distorções desta natureza de modo a traçar perspectivas e munir ações políticas.

A despeito das distorções entre a economia e o âmbito social, Sen deixa clara a sua intenção em desenvolver ambas, não anular uma perspectiva em favor de outra:

Não estou afirmando que a abordagem não ética da economia tem de ser improdutiva. Mas gostaria de mostrar que a economia, como ela emergiu, pode tornar-se mais produtiva se der

uma atenção maior e mais explícita às considerações éticas que moldam o comportamento e o juízo humanos. Não é meu intuito descartar o que foi ou está sendo alcançado, e sim, inquestionavelmente, exigir mais (SEN, 1999, p. 25).

A reabilitação da ética no discurso econômico é um ponto de extrema valia na obra de Amartya Sen uma vez que o autor se mantém fiel a ela na consecução de seu objetivo em *Desenvolvimento como Liberdade*, obra na qual sustentará a tese de que a conquista da liberdade é alcançada quando observada a condição de agente dos cidadãos. Ao apontar para o seu passado fundado na ética, o autor não pretende construir um discurso que censure a economia atual; antes disto, conforme citação anterior, Sen acredita que o seu desenvolvimento pode ocorrer de modo que propicie maior igualdade material ao trazer à baila questões éticas; por via de consequência, propiciar a liberdade ao se “exigir mais” dos atores econômicos.

6.1.1 Economia de bem-estar e condição de agente

A discussão inicial acerca do resgate da ética na economia permite ao pensador indiano introduzir um segundo ponto importante em sua obra: a análise do estado de bem-estar. Sen (1999, p. 45) inicia seus comentários sugerindo a condição precária das discussões que atinem para a economia do bem-estar. Esta modalidade econômica surgiu em resposta à “ameaça” que o socialismo proporcionou para as economias de mercado durante várias décadas do século XX. Arrefecidos os governos influenciados pela União Soviética e findo o mundo bipolar, observa-se a inexistência de um ponto de convergência entre a economia preditiva¹⁶⁷ e a de bem-estar: o economista reconhece haver um relacionamento de “mão única” nesta relação em razão de a economia preditiva crer unicamente no autointeresse como propulsor para as ações humanas, não considerando legítimas as determinações ético-utilitárias que subjazem e estruturam uma economia de bem-estar.

¹⁶⁷ A economia preditiva na obra de Sen designa a economia moderna, padrão adotado pelos países ocidentais. É a economia modelo do mundo atual. A exceção levantada pelo autor é a economia de bem-estar.

Seguindo o modelo conceitual proposto por Amartya Sen, a economia de bem-estar se caracterizou por combinar comportamentos autointeressados e julgar a realização social segundo um critério utilitarista simples: avaliar o êxito de cada um segundo a magnitude da soma total de utilidade criada. Todavia, a ótica da comparação interpessoal utilitária e o desenvolvimento da tendência antiética foram postas em suspeição por Lionel Robbins na década de 1930, restando como único critério de julgamento e validade das economias de bem-estar a otimalidade de Pareto – critério também denominado de eficiência econômica. O ótimo de Pareto será atingido se for impossível melhorar a situação de um agente econômico sem diminuir a de outro. Contudo, este parâmetro tem como escopo a eficiência econômica baseada unicamente na utilidade, não mensurando, por exemplo, a distribuição de tudo aquilo que foi gerado.

Sen chama a atenção para este aspecto atinente a economia de bem-estar: de que a otimalidade de Pareto é um instrumento de mensuração que não se ocupa da equidade ou da diminuição das desigualdades sociais¹⁶⁸; em suma, é o reflexo perfeito da divisão entre as perspectivas da ética e da economia no bojo das análises econômicas. Nas palavras do indiano: “um Estado pode estar no ótimo de Pareto havendo algumas pessoas na miséria extrema e outras nadando em luxo, desde que os miseráveis não possam melhorar suas condições sem reduzir o luxo dos ricos” (SEN, 1999, p. 48). A crítica de Sen se situa nesta ordem: este critério não é razoável para dimensionar a realização social, limitando a possibilidade de se extrair algo de interessante da economia de bem-estar na atualidade. Ele não permite que se possa “exigir mais” das conjunturas econômicas atuais.

A partir do reconhecimento de que a economia de bem-estar é uma grande incógnita para os pensadores da economia preditiva, Sen lança a questão da condição de agente. Ele comenta que o êxito de alguém não pode ser julgado tendo como enfoque tão somente o seu

¹⁶⁸ Em outro texto, intitulado *Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms*, Sen comenta que “The ‘direct theorem’ – that all competitive market equilibrium are Pareto efficient – may not appear to be a terrific trophy for the market mechanism since it is hard to see Pareto efficiency as sufficient for social optimality. Pareto efficiency is completely unconcerned with distribution of utilities (or of incomes or anything else), and is quite uninterested in equity” (SEN, 1993, p. 521).

próprio bem-estar, uma vez que os indivíduos podem simplesmente valorar a promoção de determinadas causas ou eventos ainda que tais situações não venham a lhe beneficiar diretamente. Segundo seu ponto de vista, no cálculo ético uma pessoa pode ser contemplada tanto sob a dicotomia do agente, ao estabelecer objetivos que transcendem a sua esfera puramente privada, como do bem-estar, na qual o que se está em questão se relaciona às suas preferências pessoais. Em uma visão que enaltece apenas o autointeresse, o caso da economia preditiva, esta divisão não tem importância uma vez que o objetivo é a satisfação do próprio bem-estar. Todavia, em sentido oposto, verifica-se que em sua condição de agente uma pessoa pode se orientar para valores sociais que não correspondem necessariamente a sua satisfação pessoal.

É este o *locus* que atrai a atenção do economista indiano: num olhar econômico em que emerge o fator da ética, as pessoas são lançadas como agentes para questões que não correspondem exclusivamente ao seu bem-estar, transcendendo à sua esfera individual; diferentemente do que pensavam os pensadores do liberalismo clássico, tais como Benjamin Constant cujo intento estava em diminuir o encargo das atividades público-cívicas para concentrar forças nos interesses particulares, Amartya reconhece que podem existir momentos em que as pessoas se prestam a agir de maneira desinteressada, isto é, não pensando diretamente na fruição de um interesse pessoal¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Neste ponto de sua pesquisa, Amartya Sen chama a atenção para um ponto interessante: a relação entre objetividade e subjetividade. Seu questionamento é o seguinte: dar importância à condição de agente de cada pessoa não poderia dar azo a um olhar subjetivista da ética? Como obter objetividade desta valorização subjetiva? Segundo ele, focar a subjetividade de um agente seria possível e viável por dois motivos. O primeiro é que atribuir importância à condição de agente não significa que seria aceita, de modo incondicional, tudo o que uma pessoa pudesse considerar como válido. O segundo motivo se relaciona à intensidade daquilo que é valorizado. Nas palavras de Sen “respeitar o aspecto da condição de agente indica a adequação de ir além do bem-estar da pessoa, chegando a suas valorações, comprometimentos, etc., mas a necessidade de avaliar essas valorações, comprometimentos etc., não é eliminado pela mera aceitação dessa adequação. Pode-se dar importância à condição de agente (não só instrumentalmente para a busca do bem-estar, mas também intrinsecamente), mas isso ainda deixa em aberto a questão de como essa condição de agente deve ser avaliada e aquilatada”. [...] A questão da objetividade relaciona-se à “interpretação desta ‘cuidadosa avaliação’ – do *tipo* de procedimento que se julga ter sido empregado” (SEN, 1999, p. 58)

Isso ocorre de modo mais evidente quando se dá importância ao “aspecto da condição de agente” de uma pessoa. De fato, a própria pessoa pode ter motivos para empenhar-se por objetivos *outros* que não o próprio bem-estar ou interesse individual. O respeito pelo aspecto da condição de agente de *outras pessoas* também pode conduzir a afastamentos semelhantes. O comportamento autointeressado dificilmente pode ser suficiente quando a condição de agente é importante por si mesma (e não simplesmente redutível à busca do autointeresse) (SEN, 1999, p. 71).

Sobre a relação entre a condição de agente e a busca pelo bem-estar, é imperioso tecer mais alguns comentários. Amartya Sen categoricamente afirma que “não existe realmente nenhuma base sólida para requerer que o aspecto de condição de agente e o aspecto do bem-estar de uma pessoa sejam independentes um do outro e, suponho, é possível até mesmo que cada mudança em um dos dois venha a afetar o outro também” (SEN, 1999, p. 59). Tal afirmação indica que o economista considera ser possível a existência de uma ligação casual entre estas duas esferas aparentemente antagônicas, isto é, as pessoas podem se motivar a assumir uma condição de agente para lutar por causas que ultrapassam à sua individualidade em prol de agrupamentos – família, comunidade, partido político, Estado, entre outros – sem necessariamente obter um aumento direto em seu bem-estar. Com efeito, o autor utiliza o exemplo de um grupo que objetiva a independência de seu país: caso haja esta conquista, obviamente os envolvidos e muitos outros ficarão felizes. No entanto, este aumento de bem-estar é um resultado reflexo da luta pela independência proporcionada pela condição de agente. “Perde-se algo realmente importante”, admite Sen, quando se negligencia esta relação ou se foca somente no bem-estar dos indivíduos. Por outro lado, a leitura utilitarista do termo bem-estar sob a efígie da “felicidade” gera um problema muito específico: a falta de clareza deste conceito conduz a interpretações e considerações infinitas. Cada pessoa determinará ao seu alvedrio o que caracteriza o seu bem-estar pelo grau de sua própria visão de felicidade e satisfação de desejos. Fundar uma leitura de um modelo econômico a partir deste critério conduz a uma perene indeterminação.

Em suma: Sen levanta uma série de considerações em que desmistifica a visão utilitarista da economia de bem-estar e ainda assevera não ser contraditória a busca de vantagens pessoais dos indivíduos (bem-estar) somada às vantagens sociais (perpetradas por sua condição de agente). Além disso, afirma que a retirada dos argumentos éticos empobreceu a economia e lançaram para a irrelevância a importante noção de economia de bem-estar que prima pelo desenvolvimento social em face de uma busca meramente individual de realização de autointeresse. Todos estes aspectos ainda se relacionam ao contexto de reabilitação da ética nos debates econômicos. Qualquer debate sobre a possibilidade de desenvolvimento social tendo-se em vista a garantia da liberdade necessita encontrar na ética um parâmetro que, no mínimo, proveja a sociedade de ideais a serem buscados e liste desafios coletivos a serem transpostos.

6.1.2 Condição de agente, bem-estar e liberdade

A relação entre a condição de agente e o bem-estar, portanto, pode ou não ser necessária. A realização desta condição se refere à busca por valores ou objetivos de um indivíduo sem necessariamente haver uma conexão direta com o seu próprio bem-estar, como é caso do exemplo citado anteriormente da luta pela independência de um país: uma pessoa agindo para este fim não angaria realizações exclusivas ao bem-estar: é evidente que pode compartilhar das benesses no caso de seu objetivo ser conquistado, mas age imbuído de um fim coletivo. A despeito de serem possíveis de distinção, estes conceitos são interdependentes.

No texto *Desigualdade Reexaminada*, Sen trabalha um pouco mais a questão da condição de agente e seus objetivos, distinguindo a efetiva participação ou não do agente na realização dos fatos perquiridos. Nos termos do autor, a distinção ocorre entre “a ocorrência daquelas coisas às quais alguém dá valor e que visa realizar” e “a ocorrência de tais coisas produzida por seus próprios esforços (ou, na produção das quais essa pessoa teve ela mesma parte ativa)” (2001, p. 104-105). Assim, valendo-se novamente do exemplo anterior – a luta pela independência de um país –, o primeiro aspecto ressaltado – denominado de “êxito acabado da condição de agente” –, refere-se ao caso de o objetivo do agente ser alcançado sem a sua participação nas lutas pela independência. Neste primeiro momento, se dentre os

objetivos da condição de agente de uma pessoa se situa a luta pela independência de seu país, a sua satisfação como agente ocorrerá quando aquele evento se suceder, independentemente de ter sido parte daquela busca. A segunda concepção – “êxito instrumental da condição de agente” – é definida por Sen como mais participativa, isto é, demanda a observância do papel do pessoal na produção da realização daqueles objetivos, em uma condição *sine qua non*: sem a ação efetiva, não haverá realização da condição de agente.

A teoria de Amartya Sen busca alçar as pessoas à uma condição em que possam agir efetivamente no aprimoramento da condição social pessoal e coletiva. Deste modo, a valia da distinção apresentada no parágrafo anterior encontra respaldo quanto ao segundo aspecto – o da instrumentalidade. Ele é importante quando em contraste com o conceito de controle e sua influência direta sobre o resultado da ação. A partir deste prisma, uma primeira explicação, bastante necessária, é aquela que tem em conta os conceitos de liberdade e controle. Os controles são exercidos de modo individual a partir daquilo que cada um valoriza e quer, conferindo mais vigor para se buscar a vida com a qual se deseja levar. Parte da noção de liberdade se ampara no potencial que a pessoa possui para buscar aquilo que se valoriza e se quer. Reduzir a liberdade apenas a uma noção de controle, sob uma olhar individual e teleológico, é uma questão que precisa ser afastada de plano. Para tornar mais compreensível a questão, Sen oferece um singelo exemplo particular para depois transcender para uma análise mais ampliada que congrega temas sociais. O revisor de um livro não pode retirar a liberdade do autor em ter sua obra publicada de acordo com a sua vontade, pois esta não é uma decisão que pertence ao seu alvedrio e sim do editor. Todavia, quando exerce seu encargo na revisão do texto, com ou sem as instruções do autor, deterá um relativo controle sobre o texto. As liberdades do autor não estarão comprometidas; seu controle, entretanto, pode ser limitado ou até ausente na situação exposta.

Nesta relação binária, Amartya Sen destaca que as sociedades atuais não reservam quase nenhum espaço para que cada cidadão detenha a completude dos instrumentos de controle sobre sua própria vida. O exemplo trazido à discussão pelo autor é o que trata de epidemias. Se tivesse a liberdade de escolha, certamente todo indivíduo preferiria viver em um ambiente livre de epidemias. Mas a sua prevenção depende de um controle que não está em poder de qualquer cidadão, e sim dos governos locais e nacionais que adquirem medicamentos e fórmulas químicas dos grandes laboratórios. Assim,

havendo uma política pública para o controle e combate daquela determinada epidemia, haverá necessariamente um aumento da liberdade na relação da vida dos indivíduos com o meio ambiente que o circunda sem que eles detenham um controle efetivo nas mãos e, portanto, sem o exercício de sua condição de agente. Entre liberdade e controle, a teoria de Sen prepondera a ampliação do primeiro aspecto, ressaltando a necessidade de ambos quando necessário.

A partir deste exemplo é importante frisar o que foi dito no parágrafo anterior: liberdade e controle são conceitos próximos mas distintos, no sentido de que o combate a epidemia gerou mais liberdade sem ter nenhuma espécie de controle nas mãos dos indivíduos singularmente especificados. Em uma hipótese contrária, ainda que sem sentido, se o governo provocasse uma epidemia, a liberdade do cidadão estaria seriamente comprometida e sua capacidade de controle seguiria igualmente nula. Nas palavras de Amartya “uma concentração exclusiva sobre os instrumentos de controle seria inadequada para analisar nossas liberdades”, isto é, analisar a liberdade sob o prisma da capacidade de realização pessoal reduziria a liberdade e limitaria a sua análise (SEN, 2001, p. 114-115).

Outro aspecto de seu estudo enfoca na relação entre liberdade e bem-estar. Sen parte da suposição geral de que mais liberdade é sempre melhor do que a afirmativa recíproca. Em sua visão, a conjectura de que mais liberdade é mais vantajoso ou ao menos não prejudicial não é completamente acertada. De modo geral, Amartya constrói diversos cenários em que procura dialogar mostrando que mais liberdade de escolha pode vir a aturdir a vida de uma pessoa. A partir daí, o autor questiona o seu leitor se a liberdade como condição de agente pode conflitar com a liberdade de bem-estar, em quais hipóteses e por quais motivos. O exemplo do autor é o de uma cena de crime. Estando neste cenário, a liberdade de agente de um indivíduo é alta uma vez que existe a possibilidade de agir no sentido de evitar aquele determinado crime. Contudo, em sentido contrário, haverá drástica redução do bem-estar deste sujeito pois são inúmeros os resultados pouco ou severamente danosos possíveis que podem acometer aquele indivíduo.

É preciso lembrar que Amartya sempre tem como foco a preocupação com o desenvolvimento das liberdades instrumentais que possibilitam às pessoas a conquista de sua condição de agente de modo a atuar positivamente em sua situação rumo ao avanço nas questões sociais, humanas, econômicas e políticas. O que subjaz a estes exemplos

é a indagação de que muitas liberdades em alguns *locus* da vida das pessoas indicam que houve melhoria em sua condição. Por exemplo: é certo que a troca comercial com outros países possibilita o intercâmbio de mercadorias, um incremento à liberdade da população. Contudo, não basta a infinitude de produtos disponíveis para aquisição se aquela sociedade é miserável e desigual, dispondo de poucos recursos para a própria sobrevivência. Assim, uma grande oferta de produtos não garante um aumento geral da liberdade.

Isto se justifica em razão de a expansão da liberdade não pode ser resumida como um aumento no número de escolhas possíveis. Ao contrário, Sen admoesta que pode ser mais trabalhoso ter inúmeros caminhos a trilhar, impondo um gasto de tempo e esforço à pessoas que, porventura, não desejariam ter de escolher. Em suas palavras, “a liberdade é um conceito complexo. Deparar-se com mais alternativas não necessita ser invariavelmente considerado como uma expansão da liberdade de uma pessoa para fazer coisas que gostaria de fazer” (SEN, 2001, p. 111). Constantemente haverá conflitos entre liberdades, como por exemplo, ter uma carreira mais próspera ou levar uma vida sem pressa. O autor está se referindo a todas as decisões que um indivíduo precisa tomar em sua vida. A maioria delas gera obrigações e ônus. Neste embate, estão relacionados, em constante harmonia e tensão, os conceitos de condição de agente e condição de bem-estar, cujos focos estão voltados, respectivamente, para o coletivo e para o individual.

Em determinados momentos, o foco destas duas disposições apontam para o mesmo objetivo, buscando soluções de bem-estar coletivas por meio da condição de agente das pessoas. Questões como seguridade social, combate à pobreza, eliminação das desigualdades econômicas e justiça social são aspectos importantes e que congregam estas duas condições.

Nos termos de Sen (2001, p. 121):

O aspecto de bem-estar de uma pessoa tem grande importância por si mesmo para a análise da desigualdade pessoal e apreciação da política pública. Problemas de injustiça e desigualdades sociais entre diferentes classes e grupos relacionam-se fortemente com extensas disparidades no bem-estar – incluindo a liberdade que nós respectivamente desfrutamos para realizar bem-estar [...]. A relevância do aspecto da condição de agente tem de ser mantida em vista,

pois o uso real que uma pessoa faz da sua liberdade de bem-estar dependerá *inter alia* de seus objetivos da condição de agente (uma vez que estes influenciarão suas escolhas reais).

Desta maneira, para a consecução dos objetivos desta pesquisa, que se materializarão com a construção da noção de liberdade no pensamento de Amartya Sen, é importante traçar um caminho lógico que passa pela sua noção de justiça – contraposta, sobretudo, à teoria da justiça como equidade de John Rawls – para que se possa desenvolver a tese do desenvolvimento como liberdade do economista.

6.2 Teorias da justiça: Amartya Sen e John Rawls

A retomada das questões de cunho ético e moral na economia e o foco voltado para o desenvolvimento do bem-estar fizeram com que Amartya Sen trilhasse a discussão sobre a justiça. As idéias de justo e de injusto emergem de modo natural como consectários dos pontos de análise propostos por Amartya, ao lado das noções de liberdade, divisão de recursos econômicos do Estado, políticas públicas, capacidade dos cidadãos para agir em prol de seus interesses e da coletividade, entre outras temáticas. A questão da justiça é trabalhada, sobretudo, no livro *A Idéia de Justiça*. No fulcro desta obra, subjaz o propósito de contrapor a teoria de Amartya Sen com o modelo construtivista procedimental de justiça desenvolvido por John Rawls na teoria da justiça como equidade, um dos principais pensadores morais do seu tempo e considerado um dos grandes responsáveis por retomar temas da moralidade na segunda metade do século XX.

6.2.1 A teoria da Justiça como equidade de John Rawls

O objetivo deste item é trazer elementos fundamentais da teoria da justiça de John Rawls de modo a estruturar a posterior análise levada a cabo por Amartya Sen. Não se pretende, portanto, esmiuçar sua teoria de modo a analisar todos os seus eixos investigativos, fruto de muitos anos de dedicação à docência na Universidade de Harvard. Trata-se de apresentar conceitos fundamentais apresentados na obra *Uma Teoria da*

Justiça, como posição original e véu da ignorância, e ainda trabalhar propriamente os dois princípios da justiça, elementos propulsores fundamentais para a busca da justiça em um governo democrático.

Rawls desde o limiar de seu texto lembra a centralidade da justiça para as instituições sociais. Segundo ele, “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento¹⁷⁰”. A fundamentação de uma teoria da justiça no bojo da tradição democrática é o seu principal intento de modo a fornecer uma “alternativa sistemática razoável ao utilitarismo¹⁷¹” (RAWLS, 2008, p. XXXVI). Nesta concepção, é importante estabelecer um recorte de modo a tornar possível a investigação, sobretudo, em virtude de a justiça poder ser analisada sobre inúmeros prismas e vieses distintos. A abordagem de Rawls se desenvolve com o intuito de fornecer parâmetros principiológicos na determinação dos direitos e deveres que constituem a base da própria cidadania democrática e condição *sine qua non* do Estado de Direito¹⁷².

Nas palavras de Rawls (2008, p. 08):

Nosso tema, porém, é o da justiça social. Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a

¹⁷⁰ Ainda segundo Rawls, “por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas” (RAWLS, 2008, p. 04).

¹⁷¹ Esta consideração foi feita no prefácio à segunda edição da obra escrita por Rawls no ano de 1990. Ele alega que a fragilidade “da doutrina utilitarista para servir de base às instituições da democracia constitucional” constitui o seu grande propósito para buscar uma alternativa às teses utilitárias. “Não acredito, acima de tudo”, assevera Rawls, “que o utilitarismo consiga oferecer uma teoria satisfatória dos direitos e das liberdades fundamentais dos cidadãos como pessoas livres e iguais, requisito da mais alta importância para a teoria das instituições democráticas”

¹⁷² A este respeito, Denilson Luis Werle comenta que “a teoria da justiça de Rawls pretende fornecer um conjunto de princípios capaz de evitar a arbitrariedade moral na determinação dos direitos e deveres dos cidadãos e fornecer um ponto de vista comum a partir do qual reivindicações conflitantes dos cidadãos possam ser julgadas (WERLE, 2015, p. 263)

divisão das vantagens decorrentes da cooperação social.

O ponto fundamental de análise, seja da teoria rawlsiana contraposta à de Amartya, seja o pensamento dos autores que serão tratados na seqüência – Nozick e Dworkin – é que a proposta de Sen se fundamenta em realizações. Sua concepção de justiça perpassa de modo mais direto o aspecto da resolução a problemas considerados fundamentais no seio da sociedade – como por exemplo a fome coletiva ou a educação básica. O justo para o economista, portanto, é visto de modo mais prático. Sua crítica e a *raison d'être* da presente análise de Rawls se funda no que Sen denomina de transcendentalismo ou a busca de justiça a partir da reforma de instituições, sem necessariamente colocar o bem-estar das populações envolvidas no centro das discussões levadas a cabo.

Feita esta consideração preambular, as questões que envolvem a justiça se encontram em um caminho contíguo entre a política e a moral. A teoria da justiça de John Rawls é identificada como uma tentativa de encontrar um parâmetro moral básico da sociedade para que se possa, a partir de então, quando necessário, avaliar políticas fundamentais sob o prisma das instituições sociais de determinado país. Consoante a análise de Werle (2015, p. 263), a teoria rawlsiana é um padrão voltado para as instituições, em primeiro plano, e somente de modo secundário para os indivíduos à medida que “estes vivem e levem adiante seus planos de vida sob as regras públicas estabelecidas por aquelas instituições”. O próprio Rawls esclarece em seu texto que não pretende estabelecer uma teoria fundadora de uma sociedade hipotética, mas encontrar os princípios básicos sobre os quais a sociedade seria erigida e a concepção de justiça seria localizada. Em outras palavras, Rawls busca identificar um padrão pelo qual a sociedade pudesse se reconfigurar.

Assim, em suas palavras:

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar a determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo

contrário, a idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação (RAWLS, 2008, p. 13-14).

A intenção que subjaz tanto aos autores contratuais como a própria idéia rawlsiana é estabelecer um modelo pelo qual as pessoas estabelecerão as suas vidas, o que em última análise revela a tentativa de estabelecer algum parâmetro de controle para a complexidade do comportamento social. De fato, este constitui uma das temáticas primeiras e mais presentes tanto na filosofia política como no Direito. Assim, o objetivo da justiça como equidade de John Rawls, nos termos de Wayne Morrison (2006, p. 469-470), é “oferecer uma teoria razoável que contenha um conjunto básico de princípios com os quais possamos obter o consenso no debate sobre a justiça”. A teoria de John Rawls, portanto, reinaugura o arquétipo do contrato social¹⁷³ exatamente por pensar em uma nova sociedade que seria fundada por determinados princípios de ação: o autor não pretende apontar qual a melhor forma de Estado ou governo, como fizeram Platão ou Aristóteles, por exemplo, mas identificar quais seriam os princípios basilares da justiça para uma sociedade e identificar as suas instituições a tal base comparativa. Neste sentido, Rawls não necessariamente coaduna as teses substanciais dos contratualistas, como Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant, mas se vale da essência teórica do conjunto de proposições para lançar o seu olhar sobre a sociedade.

¹⁷³ Rawls (2008, p. 19-20) aloca a sua teoria da justiça como equidade como “um exemplo do que chamo de teoria contratualista”. Ainda em suas palavras, “o mérito da terminologia contratualista é expressar a idéia de que os princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que, assim, é possível explicar e justificar as concepções de justiça”. Ainda acerca de sua opção pela idéia da teoria contratual, ele aduz que “a palavra ‘contrato’ indica essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada das vantagens esteja de acordo com princípios aceitáveis por todas as partes”.

A partir desta noção preliminar é importante destacar que Rawls pretende aplicar a sua teoria a duas circunstâncias da justiça. Consoante expõe Werle (2015, p. 264), a primeira circunstância são questões de justiça distributiva decorrentes da escassez moderada dos recursos – isto é, a característica mais notória de qualquer teoria moderna que reconhece que os recursos são exauríveis e as necessidades podem ser quase infindas–, e visam determinar as regras fundamentais da distribuição dos benefícios e encargos que são originados pela cooperação da sociedade. Uma vez que qualquer teoria de justiça precisa atacar o problema das profundas desigualdades sociais, Rawls não tem interesse em deixar esta importante questão no livre jogo dos mercados. Para tanto, estabelece os princípios básicos de justiça que se aplicarão à estrutura da sociedade. A segunda circunstância se relaciona às questões de tolerância, isto é, são necessários princípios de justiça para especificar direito e deveres dos cidadãos. Qualquer sociedade somente pode vicejar a partir da mínima coesão entre direitos e obrigações: a despeito de uma população comungar de uma mesma sociedade, entre si reina a total disparidade de planos de vida, crenças, culturas, religiões, modos de pensar a política e a moral, entre outros elementos sociais. Deste modo, é preciso oferecer algum tipo de organização a todos estes contrastes.

Para encarar este desafio, Rawls se identifica com uma das principais idéias da moralidade para os autores liberais, qual seja, a sobreposição da justiça em relação ao bem comum, concepção contrária, por exemplo, a dos autores comunitaristas. Esta é a principal característica da teoria da justiça como equidade: a imposição de alguns critérios de justiça na moldagem da estrutura básica da sociedade. Desta forma, “impõe-se certos limites iniciais ao que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e também aos tipos de pessoas que os seres humanos devem ser” (RAWLS, 2008, p. 38-39). O objetivo destas limitações, comuns a todas as teorias da justiça, visam à satisfação dos princípios fundamentais nas circunstâncias vigentes. Werle (2015, p. 263-265) aduz para duas maneiras consecutivas de compreensão à tese do justo preceder o bem como um reflexo do *modus operandi* argumentativo das teorias kantianas: a primeira maneira é a defesa normativa da inviolabilidade da pessoa, ou seja, a autonomia pessoal deve ser preservada em detrimento a todas as considerações coletivas de bem-estar, de bem comum ou qualquer outra finalidade enunciada sobre uma noção coletiva, que escapa à individualidade e a preferência dos indivíduos singularmente considerados já que cada um deles aquiesceu

para a constituição do Estado. O objetivo desta noção de justiça é garantir as condições – política, jurídicas e sociais – “ao exercício da autonomia dos cidadãos considerados pessoas morais livres e iguais”.

A este respeito, Rawls comenta:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais (RAWLS, 2008, p. 04).

O segundo modo concepção decorrente é o da neutralidade de justificação do Estado em face de concepções particulares do bem. Werle esclarece a necessidade de princípios fundamentais e comuns que sirvam como bastião em uma sociedade plural e heterogênea da qual emergem inúmeras concepções de vida. Assim, não há justificativa para a escolha de uma determinada concepção particular de bem que fundamente a sociedade, pois tal atitude frustraria a autonomia dos indivíduos, preceito elementar para qualquer Estado que garanta a liberdade individual. Ao contrário, a formulação da tese que prioriza o justo sobre o bem determina e exige que “os princípios de justiça sejam justificados por meio de razões que todos os cidadãos, imersos em eticidades diferentes, poderiam aceitar (ou pelo menos por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar), independentemente do recurso à coerção”. Tal assertiva é ponto comum entre os autores do liberalismo por estruturar a noção de autonomia em detrimento à imposição pelo ente público de concepções de vida que frustrem a escolha pessoal aceitável por cada indivíduo.

Ainda nos termos de John Rawls:

A idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação. Esses princípios devem reger todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir [...] Devemos imaginar que aqueles que entram em cooperação social escolhem juntos, em um único ato conjunto, os princípios que devem atribuir os direitos e os deveres fundamentais e determinar a divisão dos benefícios sociais (RAWLS, 2008, p. 13-15).

É necessário ter em vista que a justiça como equidade é uma tese de John Rawls que se propõe a pensar um sistema de igualdade de cooperação social, na qual se encontram pessoas livres e iguais entre si. A questão fundamental está em se estabelecer o que é justo e o que é injusto para aquela determinada sociedade. No bojo desta discussão, Rawls procura retirar toda espécie de particularismo ao expor uma estrutura pública e objetiva. A validação normativa de sua tese moral da justiça como equidade encontra vazão em dois pontos de sustentação. O primeiro deles é o da posição original sob o véu da ignorância e o segundo o do equilíbrio reflexivo. Ambos contribuirão para enunciar os princípios basilares do Estado.

A posição original é considerada um preceito teórico ainda mais abstrato do que a tese dos contratualistas em geral, e comunga do fato de ser uma situação puramente hipotética. Segundo Rawls, esta posição corresponde ao estado de natureza das teorias contratuais tradicionais e dispõe das seguintes características: o fato de ninguém conhecer seu lugar na sociedade, sua classe ou seu status social, e ainda de que ninguém deverá conhecer sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero (RAWLS, 2008, p. 13-15). Estas assertivas constituem para John Rawls o chamado véu da ignorância, ou seja, não há um conhecimento prévio de posição social na escolha dos princípios de justiça. Desta forma, a escolha ocorrida sobre o véu da ignorância garante que não haja

nenhuma sorte de favorecimentos na eleição dos princípios, escolhas baseadas em informações secretas ou ainda privilégios às classes que eventualmente possuam maior preponderância na arquitetura social. A consequência da escolha realizada sob este véu da ignorância é o que permite a Rawls intitular a sua teoria de justiça como equidade, ou seja, há um apelo pela isonomia na constituição dos princípios basilares que inspiram a reconstrução social.

Nas palavras de John Rawls:

Isso (o véu da ignorância) garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Já que todos estão em situação semelhante e ninguém pode propor princípios que favoreçam sua própria situação, os princípios de justiça são resultantes de um acordo ou pacto justo.

Por conseguinte:

Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações de todos para com todos os demais, essa situação inicial é equitativa entre os indivíduos tidos como pessoas morais, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capacitados, presumirei, para ter um senso de justiça. A posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos (RAWLS, 2008, p. 15).

O véu da ignorância é um ponto elementar na teoria como equidade, pois é o que garante a isonomia dos cidadãos, velando para que não prevaleçam peculiaridades que pudessem ensejar em benefício ou malefício de uma classe de cidadãos, como questões de gênero, posição geográfica, doutrinas morais, políticas ou religiosas, entre tantos outros elementos específicos pelos quais se constituem pequenos grupos com identidades semelhantes¹⁷⁴. A posição original, portanto, é este

¹⁷⁴ A este respeito, Werle (2015, p. 267) aduz que “a posição original assegura a imparcialidade e equidade na escolha dos princípios, de modo que sua

“artifício de representação” ou “procedimento de justificação” que conjuga os princípios de justiça – razão teórica – às formalidades da razão prática; mais do que isto, “ela formaliza o ponto de vista moral imparcial que possibilita a escolha de princípios para julgar as questões políticas fundamentais” (WERLE, 2015, p. 269).

O segundo ponto de sustentação de sua teoria de justiça como equidade é o equilíbrio reflexivo. Por meio dele se busca a harmonia entre os juízos morais particulares e os princípios de justiça. Nos termos de Silveira (2009, p. 147), o objetivo de Rawls é alçar a teoria da justiça equitativa como sendo o senso de justiça fundamental de modo que os princípios escolhidos na posição original sob o véu da ignorância correspondam aos juízos ponderados por toda a sociedade. Porém, esta concepção representa o ideal, e Rawls sabe que é preciso algum método que dialogue entre os princípios de justiça e os juízos ponderados particulares. A idéia elementar pode ser trabalhada pelas seguintes assertivas: primeiro, partir de juízos morais concordantes entre todas ou pelo menos a maioria das sociedades democráticas – como, por exemplo, a tolerância religiosa ou a liberdade de expressão e imprensa – , identificando sua coerência com os princípios de liberdade e de igualdade. Depois utilizar os princípios da justiça como niveladores de juízos morais em que haverá discordância, como os critérios para a distribuição de bens perante a sociedade. Por fim, tais juízos terem por base uma teoria moral e política, como, por exemplo, a que faz uma leitura da justiça a partir da equidade dos cidadãos entre si¹⁷⁵. Assim, o

justificação não dependa de razões éticas particulares, das características e circunstâncias particulares de uma eticidade particular. O véu da ignorância explicita as condições razoáveis que delimitam o espectro de razões e informações moralmente válidas, isto é, que podem fundamentar princípios de justiça numa sociedade marcada pelo pluralismo. Nesse sentido, para justificar a escolha dos princípios, as partes não podem contar com boas razões, seja a sua posição particular na sociedade, seja o fato de professarem uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, ou uma concepção particular do bem. Também têm de ser excluídas informações sobre a raça e o grupo étnico, diferenças de gênero e os diversos talentos naturais.

¹⁷⁵ Silveira (2009, p. 148) apresenta uma conclusão elucidativa de que o método de equilíbrio reflexivo “é um processo de justificação de crenças, garantindo a identificação da objetividade dos juízos e princípios morais com base na coerência entre eles, sendo um teste para a validação do senso de justiça compartilhado, estabelecendo-se princípios morais de acordo com uma teoria moral e com as convicções morais refletidas, conformando, além disso, os

método de equilíbrio reflexivo visa revisar crenças particulares em contraste a crenças invariáveis – ou seja, entre os princípios ponderados que, no caso de Rawls, são os princípios de justiça – de modo a obter a melhor forma de diálogo possível entre tais crenças, aproximando os princípios de justiça do cotidiano de julgamentos morais das pessoas.

Todo este procedimento de justificação da justiça não teria fundamento no caso de John Rawls não apresentar uma concepção substantiva do que ele compreende por justiça. No caso de sua teoria, isto concerne especificamente em apontar quais são especificamente os princípios de justiça. Deste modo, o itinerário intelectual de Rawls para a definição da teoria da justiça como equidade passa pela escolha dos princípios basilares da concepção da justiça que devem regular todas as críticas e reformas subseqüentes das instituições existentes, ou seja, tais princípios constituem um ponto arquimediano em sua obra. A despeito de se aproximar do contratualismo, o autor não pretende lançar sua teoria na fundação do Estado, mas adaptar uma sociedade já existente. Em razão disto, após a escolha destes princípios que norteiam a concepção de justiça, a sociedade promulgará uma constituição e uma legislatura em consonância aos princípios acordados inicialmente na posição original de modo a paulatinamente transformar toda a sociedade como um reflexo de tais princípios. O objetivo é de que a sociedade se torne mais justa e igual.

Neste sentido, John Rawls sustenta que as pessoas, nesta condição de posição original sob o véu da ignorância, dentre todas as hipóteses possíveis, provavelmente escolheriam dois princípios. Em seus precisos termos:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam

juízos morais convergentes com base na coerência com os princípios da justiça como equidade”.

vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2008, p. 73).

O autor aduz que os princípios são distintos entre si para se adequarem à sociedade que também o é: um sistema social define e garante as liberdades e o segundo especifica e estabelece as desigualdades econômicas e sociais¹⁷⁶. O primeiro princípio é o que Wayne Morrison (2006, p. 471) qualifica de “precedência operacional”, isto é, trata-se de uma forma de assegurar que a liberdade preceda todos os demais princípios em escala de importância. Não é por qualquer outra razão que John Rawls é um pensador liberal. Desta maneira, ele aponta algumas das espécies de liberdades e demais direitos que estariam incluídos no âmbito do primeiro princípio: liberdade política (direito ao voto e de exercer cargo público), liberdade de expressão e reunião, de consciência e de pensamento, liberdade individual ou integridade física das pessoas (proteção contra a opressão psicológica, agressão e mutilação), direito à propriedade pessoal e proteção contra prisão e detenção arbitrárias (RAWLS, 2008, p. 74).

O autor não deixa dúvidas que, de fato, a defesa da liberdade se encontra em posição privilegiada sobre todos os demais princípios e direitos, em especial aos princípios de justiça distributiva. Acerca da prioridade da liberdade, John Rawls aponta que “a primazia da liberdade significa que a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade” (RAWLS, 2008, p. 302-303). Em outras palavras, Rawls está afirmando que não é legítima a limitação da liberdade de um grupo para melhorar as condições sociais de outro grupo, ainda que o conjunto dos desfavorecidos seja substancialmente maior¹⁷⁷. Este é o sentido de

¹⁷⁶ Rawls publicou a primeira edição de seu livro *Teoria da Justiça* em 1971, no auge da divisão política do mundo entre o capitalismo e o socialismo. Deste modo, não poderia deixar de reconhecer ambas as parcelas de direitos em sua teoria.

¹⁷⁷ Segundo Rawls (2008, P. 74-75), tratando sobre os dois princípios de justiça como equidade, “esses princípios devem ser dispostos em uma ordem serial, o primeiro sendo prioritário do segundo. Essa ordenação significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas. Essas liberdades têm um âmbito principal de aplicação, dentro do qual só é possível limitá-las ou comprometê-las quando entram em conflito com outras liberdades fundamentais. Já que podem ser limitadas quando se chocam

precedência operacional apontada por Morrison. Rawls, no entanto, admite dois vieses: o de que a liberdade de algumas pessoas seja praticamente igual entre si, o que não justifica nenhuma atitude positiva, ou ainda que estas liberdades sejam desiguais, o que pode admitir o incremento da liberdade substancial dos que tem menos, sem restringir a liberdade daqueles que a detêm mais. No entanto, Rawls reconhece que há também exceções para a limitação da liberdade, segundo contingências históricas ou sociais ou ainda acidentes naturais da vida humana, mesmo em uma sociedade bem ordenada. Segundo exemplos citados pelo autor, as contingências históricas ou sociais que admitiriam a limitação da liberdade dos cidadãos seriam restrições a liberdade de participação e associação, que em dados momentos poderiam ser limitadas; em se tratando dos acidentes naturais, o autor cita o caso das crianças, que, por sua própria condição, dispõe de liberdade inferior se comparadas aos adultos. A solução mais justa, obviamente, não está na restrição da liberdade dos adultos, mas em se encontrar meios de atender às limitações ínsitas à infância.

Embora Rawls admita a especial importância que dispõe o primeiro princípio em sua teoria, o autor aduz com o segundo princípio que a existência de desigualdades econômicas e de autoridade somente poderá ser considerada justa se for recompensadora para todos os membros da sociedade, em especial aos mais desfavorecidos por aquela desigualdade. Em outras palavras, é bastante normal a existência de diferenças na distribuição de renda e riquezas e na estruturação de organizações que dispõem, cada uma a seu modo, de diferenças de autoridade e responsabilidade. Enquanto os cargos de autoridade devem ser acessíveis a todos os membros da comunidade, Rawls comenta que não existe a necessidade da distribuição de riqueza ser perfeitamente igual entre os cidadãos, desde que seja vantajoso a todos. Este princípio deve estar em sintonia tanto com o primeiro – liberdades fundamentais – como com a igualdade de oportunidades (RAWLS, 2008, p. 75). O critério de justiça para Rawls, a partir desta relação entre os princípios, seria a sua distribuição uniforme na sociedade, a não ser que qualquer desigualdade seja mais vantajosa. Neste sentido, a “injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos”.

umas com as outras, nenhuma dessas liberdades é absoluta; porém, qualquer que seja a forma pela qual se ajustam em um sistema único, esse sistema deve ser igual para todos.

Consoante presunção de John Rawls, portanto, todos os que estivessem por trás do véu da ignorância escolheriam estes dois princípios. Primeiro a liberdade pois, não tendo qualquer conhecimento sobre a sua situação real ou o local que estariam no seio da sociedade, dariam preferência a ela como um instrumento mais adequado na persecução de seus objetivos e idéias. Em outra análise, uma vez que o véu da ignorância impede qualquer conhecimento prévio e barra todas as formas de articulações predeterminadas, seria escolhido o segundo princípio como uma forma de minimizar os efeitos no caso de se estar em um nível social inferior. Em ambos os casos, restaria, portanto, a solução menos pior no quadro de possibilidades possível dada a cada pessoa. O autor aposta no olhar individual e autoprotetor que cada pessoa cultiva dentro de si: sua presunção seria que, sem ser possível o diálogo com outras pessoas, o individualismo prevaleceria para a escolha do fundamento de justiça social, enunciando uma melhor e uma pior hipótese.

Para explicitar de modo mais ilustrativo esta assertiva da justiça procedimental, Rawls trabalha com uma analogia sobre a divisão de um bolo. Supondo que um indivíduo tem o encargo de repartir um bolo entre um determinado número de pessoas, como se daria esta divisão? Se aquela pessoa que tem o encargo de cortar o bolo for alguém egoísta e souber que ficará com a última fatia, é possível que entregue fatias iguais a todos os outros para que reste um pedaço maior para si ao final; ao contrário, se souber que a última não será sua, é possível que corte pedaços maiores e a última fique menor. Em um quadro contrário, se o cortador do bolo for alguém altruísta, é possível que corte o bolo em parcelas iguais ou até mesmo em fatias maiores de modo a oferecer sua parcela a todos. Imperioso notar o grau de importância que Rawls confere ao conhecimento prévio: todas as hipóteses são completamente distintas entre si graças a este aspecto.

A despeito destas considerações, Rawls não quer que o egoísta seja denunciado ou o altruísta seja alçado como um exemplo a ser seguido por ter pensado mais nos outros do que em si: a questão básica é o modo de assegurar que as fatias sejam idênticas, não apenas parecidas entre si. Nas palavras de Rawls (2008, p. 103-104), “o essencial é que existe um critério independente para se decidir qual resultado é justo e um método que com certeza leve a ele”. Sua aposta está no véu da ignorância: tanto o egoísta como o altruísta ou qualquer que seja o traço psicológico daquele que corta o bolo serão convencidos a lhe repartir em pedaços semelhantes se não possuem nenhum tipo de conhecimento

prévio acerca de qual fatia caberá a cada um. Obviamente, Rawls não está preocupado com a divisão de um bolo em si, mas se trata de uma analogia que aponta para a divisão de recursos estatais e a escolha de políticas governamentais. Se forem eleitos princípios na condição indicada, supostamente há uma chance razoável de que os governos se aparelhem de um modo mais isonômico e a sociedade siga este padrão, garantindo melhores resultados a todos. Em termos mais precisos, garantiria uma sociedade mais justa.

Deste modo, na visão de John Rawls, o véu da ignorância é um meio hábil para a escolha dos princípios de justiça. Neste caso, o autor supõe que na posição original, os indivíduos escolheriam os dois princípios apontados, que sempre teriam de favorecer a população como um todo, mesmo os mais desafortunados. Este seria o critério isonômico para a justiça. Assim, a justiça como equidade se fundaria em um procedimento racional para a tomada de decisões coletivas, de modo que a sociedade seria erigida com o paulatino combate das intrínsecas desigualdades que a permeiam. Consoante mencionado, o intento de Rawls com a sua teoria da justiça não está na fundação de uma sociedade, em harmonia ao programa contratualista clássico, mas reformular as sociedades democráticas já existentes. E isto se daria pela decantação das instituições aos princípios de justiça escolhidos pelos membros da comunidade: o critério de justiça seria encontrado na maior ou na mais perfeita proximidade com tais princípios, devendo-se repensar as organizações fundadas em opções distintas às eleitas pela sociedade¹⁷⁸.

6.2.2 Amartya Sen e a idéia da justiça

¹⁷⁸ Conforme afirmado outrora, Amartya Sen critica a teoria de justiça como equidade de Rawls por considerá-la um exemplo do institucionalismo transcendental. Esta crítica será trabalhada no corpo do próximo capítulo, no ponto intitulado *A crítica de Amartya Sen ao institucionalismo transcendental: John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick*. Conforme citado no início do próximo ponto – *Amartya Sen e a idéia de justiça* –, logo no prefácio da sua obra *A idéia de justiça* ele admoesta que sua teoria não se funda na limitada teoria do contrato social que, a seu ver, busca enunciar princípios de justiça perfeitos ao invés de tratar de implementar realizações nesta seara.

Consoante salientado no início deste título, a análise da justiça em Amartya Sen se concentrará em sua obra *A Idéia de Justiça*. Logo no prefácio deste texto, o autor salienta que não pretende trabalhar com categorias teóricas que planifiquem o conceito de justiça em um arquétipo social idílico. Em outras palavras, ele não busca princípios estruturantes de uma sociedade em uma perspectiva teórica. Em contrapartida, a partir das categorias de justo e injusto, seu intento está em encontrar razões que justifiquem a distância existente entre estes conceitos sob uma visão prática e realista do mundo. Neste sentido, ainda antecipando questões no prefácio, Sen esclarece que sua perspectiva vai um pouco além da “limitada” idéia do contrato social ao pretender comparações em prol da promoção da justiça, citando como exemplos o combate a opressão – à escravidão ou a sujeição feminina – ou a negligência médica sistemática – que ocorre tanto pela inexistência de condições mínimas para este fim como pela falta de um sistema de cobertura médica aos mais necessitados (SEN, 2011, p. 13-14). A análise realizada nesta obra, publicada em 2009, aloca-se ao objetivo maior de Amartya Sen que é a busca por fundamentos sobre a idéia de bem-estar, noção que lhe rendeu o Prêmio Nobel de Economia no ano de 1998.

De início, Amartya indaga da necessidade de se teorizar sobre a justiça. Considerando que seu propósito se volta para a diminuição das desigualdades sociais, qual a valia de uma teoria da justiça? Consoante suas palavras, “qual é a necessidade de irmos além de nosso senso de justiça e injustiça?” (SEN, 2011, p. 10). Em primeiro lugar há uma necessidade de organizar os impulsos. A compreensão é um processo de registro de percepções. Um tema tão complexo como o da justiça envolve uma análise ampla e pormenorizada e tais objetivos necessitam do dispêndio de muito tempo de observação e estudo de modo a limitar tanto quanto possível a parcialidade dos juízos críticos. A construção de uma teoria passa, portanto, pela disciplina racional, argumentativa e dialógica, sobre um determinado objeto de investigação. É a tentativa de que a razão seja o instrumento julgador entre o que é justo e o que é injusto, analisando todas as possibilidades possíveis. Uma catástrofe natural, por exemplo, pode não se enquadrar nestes critérios de justiça, pois é possível que sua ocorrência fuja ao controle humano; no entanto, ao contrário, pode ser considerada injusta caso fosse possível anular sua ocorrência ou minorado o seu rastro destrutivo. Tais conclusões são possíveis quando as ocorrências são postas em paralelo às teorias da justiça.

A partir de então, uma segunda indagação aponta para o tipo de teoria a ser arquitetada. A teoria de Sen não se prende a minúcias, mas busca se estruturar em uma visão ampla da sociedade. Além disto, consoante apontado, não se pauta em esquematizar teorias no afã de pensar em um modelo ideal e justo de sociedade, mas, antes disso, busca de modo prático contribuir com as questões gerais enfrentadas pelos países. Em suas palavras, ele busca “uma teoria da justiça que possa servir como base de argumentação racional no domínio prático”. Assim, de modo geral, “o objetivo é esclarecer como podemos proceder para enfrentar as questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011, p. 11).

Segundo Sen, há pelo menos três diferenças entre a abordagem que ele elegeu para as teorias da justiça que emergiram na filosofia moral e política durante o século XX. Para a consecução de sua análise, é necessário primeiro encontrar meios de julgar a diminuição da injustiça e promoção da justiça. De fato, a teoria se apresenta como um guia para ações coordenadas de modo a encontrar meios para os objetivos apontados. Em segundo lugar, pensando já no *modus operandi* do binômio diminuição/promoção suscitado há pouco, é importante considerar que há uma diversidade considerável de teorias – como por exemplo, a título de ilustração, o libertarismo¹⁷⁹, o igualitarismo e o utilitarismo – e que sua comparação necessariamente conduz a pontos de intersecção e pontos de conflito. Este é um traço da pluralidade, na qual possibilita, dentro de uma mesma sociedade, a emersão de incontáveis diferenças entre pessoas, culturas, tradições, história, valores e outros aspectos que não podem ser negligenciados. No entanto, a existência destas distinções não pode conduzir ao que Sen denomina de “tolerância descomprometida”, na qual as sociedades reconhecem suas diferenças e não se unem em prol de resultados mais amplos e estruturantes (SEN, 2011, p. 12).

Este é um problema para o qual o autor dedicou uma atenção um pouco mais detida. Sua preocupação se volta para a falta de clareza

¹⁷⁹ Libertarismo advém do termo inglês *libertarianism*, a escola de pensamento a qual Robert Nozick se aproxima, consoante a Enciclopédia da Universidade de Stanford (disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/#JusHol>>. Acesso em: 30/04/2015). A tradução do termo para a língua portuguesa é controversa e, por vezes, é utilizado libertarianismo ao invés de libertarismo. Ressalte-se que nesta pesquisa será utilizado o termo libertarismo.

que pode emanar da pretensão em se estabelecer uma sociedade perfeitamente justa a partir da aplicação de uma teoria imparcial única. Na busca pela “sustentabilidade de razões de justiça plurais e concorrentes, todas com pretensão de imparcialidade”, estas correntes de pensamento podem conduzir a resultados diversos (SEN, 2011, p. 43). Sen está se referindo ao libertarismo pragmático, ao igualitarismo econômico e ao utilitarismo, no sentido de explicitar sua posição de não existência de uma única forma de pensamento que tende a suprir as demandas de uma sociedade. Para exemplificar a divergência que necessariamente pode ocorrer entre tais correntes de pensamentos distintas, Amartya, como de costume, apresenta um exemplo. Ele parte da suposição de que há três crianças – A, B e C – que disputam uma mesma flauta. Cada uma destas crianças possui razões distintas para justificar a preferência pelo instrumento. A primeira criança reivindica a flauta por ser a única das três crianças capaz de lhe tocar. A princípio, a suposição de que ela deve ficar com a flauta, além de justa, é bastante lógica. Se este fosse o único argumento conhecido, Sen comenta que muito possivelmente todos concordariam que a flauta deveria pertencer à criança A.

Todavia, há cenários alternativos. A criança B compartilha o mesmo desejo pelo instrumento musical. Entretanto, por uma razão distinta: é a mais pobre das três, dispondo de tão poucos recursos que não possui nenhum brinquedo. Tendo este fato confirmado pelas outras crianças – de que possuem mais recursos e brinquedos suficientes – é possível que os interlocutores se sintam inclinados a oferecer a flauta à criança B, caso desconheçam os demais argumentos. No entanto, há ainda a criança C, que justifica o seu interesse em virtude de ela própria ter construído a flauta. Por longos meses trabalhou intensamente para ter o instrumento que agora é objeto de disputa indevida por parte das outras crianças. Há, portanto, outro argumento muito forte que facilmente conduziria a entrega da flauta a esta criança. Cada uma das três correntes engendraria um caminho distinto, solução que lhe pareceria muito evidente. Com isto, é “certo” que cada pessoa, segundo a sua inclinação pessoal, encontraria justificativas para basear a sua solução e teria como certa exclusivamente a sua resolução para o caso. No caso acima, a criança A possivelmente teria respaldo de um utilitarista, da mesma forma que um igualitário possivelmente apoiaria a criança B e o libertário possivelmente elegeria a criança C como a merecedora pela flauta (SEN, 2011, p. 40-43).

É claro que há digressões em cada uma destas teorias, e que os exemplos são singelos para acomodar suas noções fundamentais, questão que não vem ao caso. O essencial na ilustração é que há argumentos bastante elaborados e completamente distintos que indicarão caminhos viáveis para a solução da controvérsia acerca de qual criança é legítima para receber a flauta. Com efeito, Sen quer apenas ilustrar o quão complexa é a tentativa de teorias transcendentais em eleger um sistema que seja inflexível e busca uma solução justa e perfeita para a resolução de problemas. A ilustração da flauta é singela, mas também uma metáfora para assuntos sumamente mais complexos, como é o caso da divisão e alocação dos recursos arrecadados pelo Estado em diferentes áreas.

A respeito da divergência destas doutrinas distintas, ele comenta:

Suas divergências são sobre como os arranjos sociais devem ser estabelecidos e quais instituições sociais devem ser escolhidas e, através disso, sobre quais realizações sociais devem vir a acontecer. Não se trata apenas das diferenças entre os interesses pelo próprio benefício das três crianças (embora, é claro, eles sejam diferentes), mas do fato de que cada um dos três argumentos aponta para um tipo diferente de razão imparcial e não arbitrária (SEN, 2011, p. 45).

A terceira diferença ressaltada por Amartya entre a sua teoria da justiça e as formuladas ao longo do século XX guarda relação com as instituições sociais. Para ele, muitas injustiças remediáveis estão conectadas a transgressões comportamentais – o modo como as pessoas vivem – e não necessariamente a problemas na natureza das instituições sociais. É bastante claro que Sen está fazendo uma crítica à teoria da justiça de Rawls, que se concentra predominantemente em “como estabelecer instituições justas” e, por outro lado, atribuem um “papel acessório e secundário aos traços comportamentais” (SEN, 2011, p. 13). Isto não significa que as instituições não tenham um papel instrumental elementar na busca por justiça. Trata-se de um papel mais abrangente que o autor confere, inclusive, para o potencial democrático da sociedade. Como será tratado adiante, Sen é um grande defensor da democracia, tida por ele como o governo que propicia o debate. Um dos atributos das instituições levantados pelo autor está no exame de seus

objetivos e a possibilidade de sua discussão com a sociedade, o que somente será possível em um ambiente democrático que permite a disponibilidade informacional e privilegia o debate social.

6.2.2.1 A crítica de Amartya Sen ao institucionalismo transcendental: John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick

Antes de tratar de modo específico da teoria de justiça defendida por Amartya Sen, uma justiça cujo enfoque não está nos arranjos institucionais mas nas realizações, é necessário apresentar o que Sen não considera representar um ideal de justiça para depois apresentar sua teoria. O principal autor de contraponto à sua idéia de justiça é John Rawls a despeito de Amartya ter citado outros autores, como Roberto Nozick e Ronald Dworkin, que comungam da característica do que Sen denomina *institucionalismo transcendental*, tema que será abordado adiante. O propósito deste ponto, portanto, não é tratar de modo específico do conceito de justiça para Amartya Sen, mas desvelar suas críticas à teoria de Rawls no intuito de apresentar o que para ele não é um modelo de justiça.

O ponto fundamental desta crítica pode ser resumido da seguinte forma: “a caracterização de instituições perfeitamente justas transformou-se no exercício central das teorias da justiça” (SEN, 2011, p. 38). Ainda na tentativa de situar o leitor das características fundamentais de sua teoria da justiça, Amartya Sen alude a duas correntes de pensamento do iluminismo cujas teorias se tornaram preponderantes no exame da justiça atualmente, a primeira focada em arranjos e a outra em realizações. A abordagem contratualista foi iniciada por Thomas Hobbes e levada adiante por John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Já no século XX, esta tradição foi retomada por John Rawls, dadas as particularidades que o autor assumiu do contratualismo¹⁸⁰.

De modo geral, Sen identifica estes autores a partir de seus esforços para construir arranjos institucionais justos para uma sociedade.

¹⁸⁰ Rawls não assume toda a noção geral da teoria contratual, sobretudo, porque os autores desta corrente divergem entre si em muitos aspectos. Este tema foi discutido no ponto intitulado *A teoria da Justiça como equidade de John Rawls*.

Consoante tratado em capítulo anterior desta pesquisa – intitulado *A liberdade e o Estado moderno: contratualismo, jusnaturalismo e teoria do Estado* – os autores contratuais traçavam suas teorias sociais a partir da aceção do pacto social. Neste sentido, o acordo manifestado no contrato marcaria a transição entre o homem ligado às características da natureza e o homem social emancipado, substituição ocorrida pelo intercâmbio de direitos: a outorga de direitos naturais visando receber algum outro tipo de benefício a partir da vida em comunidade.

Amartya Sen denomina esta abordagem de institucionalismo transcendental. Assim como ocorre com os autores contratuais, Sen denomina de transcendentais todas as abordagens que se focam na construção de instituições que permitirão a justiça, sem procurar sanar as desigualdades e injustiça da população – inclui-se, neste grupo, inclusive, as três correntes citadas anteriormente, ou seja, libertarismo pragmático, igualitarismo econômico e utilitarismo. O autor identifica dois atributos comuns entre os autores desta corrente de pensamento. O primeiro deles é o de não vincularem o foco de sua análise dentro da categoria de justo e injusto mas, ao invés disto, concentrarem-se na busca pela justiça perfeita. Em seu ponto de vista, Sen alega que a limitação deste olhar está na busca pela natureza do justo, sem encontrar critérios para buscar alternativas menos injustas que outras. Assim, nenhuma sociedade poderá ser viável.

O segundo atributo, que já foi comentado antes, é o de que o institucionalismo transcendental concentra a sua busca na construção de instituições que promoverão a justiça, como o Estado e sua estrutura institucional. O economista lembra, todavia, que tais instituições não possuem vida própria, mas seu funcionamento depende de pessoas que estão em intensa e constante interação. Analisar as instituições sem voltar o seu olhar para as pessoas é no mínimo descartar parte considerável do campo investigativo dos quais emanam os fenômenos sociais. O resultado disto, nos termos de Amartya, “foi o desenvolvimento de teorias da justiça que enfocavam a identificação transcendental das instituições ideais” (SEN, 2011, p. 36).

O fato de criticar esta concepção doutrinária não significa que Amartya Sen não seja capaz de reconhecer sua importância e a profundidade de suas análises. Assim, sobre o institucionalismo

transcendental na teoria da justiça como equidade, de John Rawls, o autor comenta¹⁸¹:

É importante observar que, na busca de instituições perfeitamente justas, os institucionalistas transcendentais às vezes também apresentaram análises profundamente esclarecedoras dos imperativos morais e políticos para o comportamento socialmente apropriado. Isso se aplica em especial a Immanuel Kant e John Rawls: ambos participaram de investigações institucionais transcendentais, mas também forneceram análises abrangentes dos requisitos das normas comportamentais. Ainda que eles tenham focado as escolhas institucionais, suas análises podem ser vistas, de forma mais ampla, como abordagens da justiça focadas em arranjos, em que arranjo se refere tanto ao comportamento certo como às instituições certas.

Entretanto, na seqüência do argumento já apresenta uma diferença elementar:

É claro que existe um contraste radical entre uma concepção de justiça focada em arranjos e uma concepção focada em realizações: esta necessita, por exemplo, concentrar-se no comportamento real das pessoas, em vez de supor que todas sigam o comportamento ideal (SEN, 2011, p. 36-37).

¹⁸¹ Amartya destaca sete pontos importantes da teoria de John Rawls: a idéia de que a equidade é fundamental para a justiça; a concepção de objetividade na razão prática baseada na concepção de razão pública; a concepção de pessoas morais dotadas de senso de justiça e uma concepção do bem; a importância das liberdades básicas, que adquirem destaque na obra de Rawls; a defesa enfática da igualdade de oportunidades a todos; o enfoque voltado às dificuldades das pessoas em situação desfavorecida (políticas públicas de redução da pobreza a partir da privação dos bens primários); e a concepção dos bens primários, na qual “Rawls reconhece indiretamente a importância da liberdade humana em dar às pessoas oportunidades reais [...] para fazerem o que bem entendam com suas próprias vidas” (SEN, 2011, p. 93-95).

No entanto, o economista não exige John Rawls de uma análise pormenorizada de sua teoria da justiça como equidade. Conforme tratado anteriormente, Rawls estabelece uma situação hipotética na qual as pessoas ou seus representantes, na posição original – situação de igualdade primordial – sob o véu da ignorância, elegeriam dois princípios que serviriam como sustentáculo das análises de justiça na sociedade. O primeiro e mais importante é o que proclama que todos têm igual direito às liberdades fundamentais. O segundo princípio, relacionado ao tratamento desigual dos cidadãos no que tange aos aspectos sociais e econômicos, aduz para as regras de que tais desigualdades devem beneficiar a todos, com exceção de cargos e posições, em que não se admite tratamento desigual em favor de apenas alguns. Sob a ótica de Amartya, fica claro notar que o arcabouço pensado por Rawls é perfeitamente ajustado ao institucionalismo transcendental, pois tem como objetivo identificar regras e instituições perfeitamente justas sem necessariamente identificar as atuais mazelas sociais no intuito de lhes combater. Tal atitude guarda a mesma relação que Platão proporcionou com a criação de sua *Callipolis*: no afã de se constituir um sistema de regulação social, o autor evade da esfera política e de seus inúmeros problemas.

Especificamente sobre a teoria rawlsiana, Amartya Sen hesita sobre o acordo que enunciaria os princípios de justiça. E se não houvesse acordo arrazoado, ainda que sob condições de imparcialidade? Na hipótese de escolha de princípios distintos aos apontados por Rawls, estar-se-ia fugindo à “incerteza planejada” do véu que aponta para princípios enunciados de antemão. Na verdade, toda a sistemática de Rawls parte da presunção dos mesmos princípios de justiça: Sen comenta que “se houvesse princípios concorrentes com diferentes exigências institucionais que emergissem todas pluralmente da posição original, então a história rawlsiana não poderia ser contada da forma que ele a conta” (SEN, 2011, p. 233 e 235). Em termos reais, a exigência da escolha pelos dois princípios é bastante reduzida para não se dizer irrealizável.

Oportuno lembrar também que Rawls não admite nada menos que unanimidade na escolha dos princípios e, nos termos de Amartya, “a escolha unânime desses princípios de justiça faz boa parte do trabalho no sistema rawlsiano” (SEN, 2011, p. 86). Ainda, o autor arquiteta sua teoria em inúmeras presunções, e o acordo sobre os princípios é uma delas. Sen denomina esta dúvida de *problema da factibilidade de encontrar uma solução transcendental acordada*.

Nas palavras de Amartya Sen:

Os dois princípios de justiça na investigação clássica da ‘justiça como equidade’ de John Rawls [...] versam em detalhe sobre instituições perfeitamente justas em um mundo no qual todas as alternativas estão disponíveis. Contudo, o que não sabemos é se a pluralidade de razões a favor da justiça permitiria que um conjunto único de princípios de justiça emergisse na posição original. A elaborada exploração da justiça social rawlsiana, que procede passo a passo a partir da identificação e do estabelecimento das instituições justas, estaria emperrada na própria base (SEN, 2011, p. 41).

A segunda ordem de problemas na teoria de Rawls apontada por Amartya Sen se vincula sobre a expectativa da solução perfeitamente justa: o exercício da razão prática que envolve escolhas reais demandam estruturas para comparar a justiça na escolha entre alternativas que sejam de fato viáveis do ponto de vista prático. Sen critica a noção de identificação imparcial de uma situação única perfeita: para ele, esta é a *redundância* de todas as teorias transcendentais (SEN, 2011, p. 38-40). Factibilidade e redundância são as principais críticas que Amartya desfere contra as teorias transcendentais, dentre elas, a justiça como equidade de John Rawls.

Ademais, outra ordem de críticas enunciadas por Amartya em face da teoria de Rawls se concentra no princípio da diferença – isto é, o segundo princípio – e sua concentração inteiramente em bens primários¹⁸² para julgar as questões de distribuição. Segundo Sen, (2011, p. 296-297) “compreender a natureza e as fontes de privação de capacidades e da iniquidade é de fato central para eliminar as injustiças manifestas que podem ser identificadas pela argumentação pública”. No caso, o economista critica o filósofo pela opacidade de sua teoria em lidar com casos que fogem à normalidade: ao procurar satisfazer as necessidades iminentes da comunidade tendo por base um raciocínio

¹⁸² Segundo entendimento de Rawls, os bens primários são bens que as pessoas desejariam ter mais a ter menos. Em *Teoria da Justiça*, o autor aponta direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza e as bases sociais do auto-respeito como bens primários (RAWLS, 2008, p. 536).

que congrega apenas a satisfação dos bens primários, Rawls negligencia o fato de que a realidade, determinada por fatores variantes, é bem mais complexa que a teoria. Ainda nas palavras de Amartya, “a teoria da justiça, assim como formulada no âmbito do institucionalismo transcendental hoje dominante, transforma muitas das questões mais relevantes da justiça em retórica vazia” (SEN, 2011, p. 56). Deslocar o centro da análise da renda para os bens primários é um artifício, assim como analisar pobreza sobre a égide da renda também constitui um artifício: Sen comenta que “o que de minha parte defendo é preciso olhar para a liberdade efetiva das pessoas de realizarem seus próprios projetos¹⁸³” (2013, p. 20).

A este respeito, Wayne Morrison (2006, p. 472-473) igualmente desfere críticas a este ponto da justiça como equidade. Segundo ele, a analogia da divisão do bolo é paupérrima para retratar a sociedade, pois parte de uma situação completamente estática: há apenas um bolo, com tamanho fixo e número determinado de pessoas. Logo, a distribuição de justiça em uma sociedade com desigualdades profundas é tarefa muito mais ampla e pormenorizada, sendo necessário vencer resistências de todas as ordens possíveis – tradicionais, culturais, econômicas, entre outras. Assim como Amartya Sen, Morrison lembra que a teoria rawlsiana se apega a um aspecto muito frágil da igualdade, abordando apenas os chamados bens primários. Entretanto, na prática, por exemplo, decisões que envolvam orçamentos públicos com poucos recursos e pressões financeiras internacionais precisam ir muito além de noções simples como renda e riqueza. No fundo, acerca da idéia de que todos em colaboração alcançariam um crescimento razoável, sempre observados os princípios de justiça, Wayne Morrison comenta que

¹⁸³ Nas palavras de Amartya: “uma pessoa pode ter bons meios, mas tais meios serão ineficazes se tal pessoa é afetada por doenças hereditárias ou doenças adquiridas em epidemias ou se ela tem problemas particulares de algum tipo, como alguma incapacidade; cabe notar que, de acordo com as estatísticas do Banco Mundial, por volta de uma a cada seis pessoas no mundo apresenta incapacidades sérias de um tipo ou de outro. Pode-se dizer, assim, que há grandes obstáculos à transformação de bens primários em uma vida boa e livre. Por conseguinte, a questão deve ser abordada de uma perspectiva mais ampla e, para tanto, é preciso examinar as liberdades efetivas das pessoas, e não apenas os meios que elas têm, como os bens primários ou a renda, mas é preciso focar-se em suas liberdades formais e no modo como tais liberdades podem acentuar a liberdade de fato” (SEN, 2013, p. 21).

“nenhuma pessoa sensata vai arriscar sua liberdade em nome de uma prosperidade da qual só os outros possam desfrutar”.

Em contraste ao institucionalismo transcendental, Sen observa que outros autores – como Adam Smith, John Stuart Mill, Karl Marx e Max Weber – produziram diversas abordagens tendo como enfoque as realizações, técnica que o economista indiano considera que se adéqua melhor para um estudo mais abrangente da justiça. A abordagem destes autores, a qual se inclui, foi denominada por Sen como comparativa. O ponto levantado por Amartya é que, a despeito destes autores entre si estabelecerem abordagens bastante distintas, o fato é de que partiram de sociedades reais, com seus erros e acertos, e buscaram teorizar não olvidando deste referencial. Em outras palavras, buscaram algumas soluções para o mundo à sua volta a despeito de lançarem na busca de uma sociedade perfeitamente justa (SEN, 2011, p. 37-38). A diferença destas duas abordagens se dá no modo de construção das indagações que orientam a pesquisa. Por exemplo, os institucionalistas indagariam o que seriam instituições justas, enquanto os outros questionariam os meios pelos quais se poderia promover a justiça. A partir desta ilustração, a distância conceitual das abordagens e, sobretudo, dos resultados é bastante perceptível.

O autor comenta que as mais notáveis teorias da justiça na atualidade são derivadas do institucionalismo transcendental. Além de John Rawls, ele cita também as obras de Robert Nozick e Ronald Dworkin¹⁸⁴. No que tange a Robert Nozick, sua obra é classificada na filosofia política contemporânea como pertencente ao libertarismo. Esta categoria de pensamento, segundo Wayne Morrison, considera que a liberdade é violada pela existência do chamado *big government*, isto é, dos Estados cujos governos se relacionam com a vida das pessoas a partir de dispêndios gerais, buscando estabelecer desde programas sociais até gastos com infra-estrutura. Nas palavras de Morrison (2006, p. 474-475) “os libertários compartilham uma profunda aversão a todas as teorias que promovem qualquer idéia de bem social que legitime a administração social centralizada [...] e seu objetivo é abolir toda a

¹⁸⁴ Justifica-se a opção pelo estudo mais detalhado apenas de John Rawls em razão de ter sido este autor eleito por Amartya Sen para servir de contraponto à sua própria teoria da justiça. As obras de Dworkin e Nozick, a despeito de constituírem pontos importantes da filosofia moral e política na atualidade, foram usados por Sen apenas como exemplos, motivo pelo qual não serão aprofundadas.

interferência governamental nas vidas e nos ‘direitos’ dos cidadãos¹⁸⁵”. A inspiração fundamental para as teses libertárias é oriunda de John Locke, que admite a existência de direitos individuais ainda no estado de natureza e a apropriação de bens desde que não se ofenda a posse de outros¹⁸⁶. A sociedade é concebida como “o espaço em que os indivíduos perseguem seus projetos, livres de interferência e respeitando os direitos dos outros” e o papel governamental se relaciona à proteção desses direitos e manutenção deste sistema (MORRISON, 2006, p. 475).

Neste sentido, Nozick estabelece uma teoria da justiça em que há um substancial reforço da idéia de livre-mercado em um parâmetro mais radicalizado possível, além do reforço à concepção de Estado mínimo. A respeito desta última afirmação, Nozick classifica o Estado mínimo como o “Estado guarda noturno”, ou seja, que é “limitado às funções de proteger todos os seus cidadãos contra a violência, o roubo e a fraude e empenhado em fazer que os contratos sejam cumpridos”. Ainda segundo Nozick, “o Estado mínimo é o Estado mais amplo que se pode justificar. Qualquer outro, mais amplo, constitui uma violação dos direitos das pessoas” (NOZICK, 2011, p. 32 e 191). Richard Posner

¹⁸⁵ Importante e bastante comum é a diferença entre o libertarismo e o anarquismo. Os dois termos possuem uma origem de algum modo semelhante, pois indicam a ilegitimidade da atuação estatal ante a liberdade dos indivíduos. Nicola Abbagnano, inclusive, em Dicionário de Filosofia, admite que os termos são sinônimos. Segundo ele, são doutrinas segundo as quais “o indivíduo é a única realidade, que deve ser absolutamente livre e que qualquer restrição que lhe seja imposta é ilegítima; de onde, a ilegitimidade do Estado” (ABBAGNANO, 2007, p. 59). Todavia, admite-se uma diferença substancial, não com relação à origem das doutrinas, mas às suas finalidades. Para evitar incompreensões, o anarquismo, de modo geral, não é contra a existência de formas governamentais, mas propugna a inexistência do Estado como um aparato hierárquico e burocrático. Os libertários, conforme se depreende do que foi exposto, não pretendem romper com o Estado, desde que ele não exerce coerção às liberdades individuais dos cidadãos.

¹⁸⁶ Consoante tratado no capítulo sobre os contratualistas – item intitulado *John Locke e a luta contra o absolutismo* –, Locke concebia o estado de natureza, ao contrário de Thomas Hobbes, como aquele em que os cidadãos são livres. Contudo, tal liberdade poderia conduzir a licenciosidade pela não existência de uma instituição que julgasse as querelas entre os particulares e garantisse a proteção aos direitos naturais. Assim, Locke busca sobrelevar o Estado legal, na qual cada um poderia fruir de seu direito até o limite em que não causasse dano a outrem.

trilha o mesmo caminho de Nozick ao enunciar que o Estado limitado é aquele que concebe um aparato mínimo de ordem pública, permitindo a iniciativa privada ocupar o maior espaço possível. Assim, verdadeiramente limitado seria o Estado ocupado tão somente com a segurança pessoal de seus cidadãos, tanto no âmbito interno¹⁸⁷ como no externo, a despeito da proteção contra invasões por forças estrangeiras também poder ser realizada por grupos privados (POSNER, 2007, p. 143).

Não é necessário delongar sobre muitos outros pontos de Nozick para ver que sua posição cristalizada pela mínima atuação estatal é diametralmente oposta ao ponto de vista de Amartya Sen. A crítica de Amartya à teoria de Nozick se enquadra na crítica geral desferida contra os transcendentais: o foco essencial em se pensar a justiça social a partir da estruturação do Estado, mesmo o Estado minimalista de Nozick. Em outras palavras, pensar que o justo se encontra na perfeita institucionalização, sem uma devida compreensão da realidade social¹⁸⁸. No presente caso, é impreterível considerar que a noção nozickiana não encontra qualquer respaldo na noção de justiça como realizações sociais

¹⁸⁷ Segundo Posner (2007, p. 143) o aspecto interno “diz respeito à proteção das pessoas e das propriedades de um indivíduo contra violações coercivas, como o assassinato e o roubo. Na ausência de uma ordem social interna mínima, o bem-estar da comunidade se reduziria. Isso não quer dizer que na ausência de um Estado, os indivíduos se transformariam em selvagens, matando e roubando uns aos outros. Eles procurariam se proteger da coerção: andariam armados, preservariam a capacidade de retaliação, viveriam em grupos familiares maiores, esconderiam suas posses e passariam a se dedicar a atividades menos dependentes daqueles tipos de investimentos mais sujeitos à apropriação alheia (como a caça, se comparada à agricultura)”. No entanto, o autor reconhece que esta dinâmica privada despenderia um gasto muito maior do que o custeio público. Tal encargo, portanto é melhor gerido pelo ente público.

¹⁸⁸ Nas palavras de Sen (2011, p. 115), ao comentar a preponderância das instituições na teoria de Nozick: “quando Robert Nozick defende a necessidade, por razões de justiça, de garantir as liberdades individuais, incluindo os direitos de propriedade, livre-troca, livre-transferência e livre herança, ele faz das instituições necessárias para esses direitos (o enquadramento jurídico, bem como o econômico) requisitos essenciais de sua visão de uma sociedade justa. E ele está preparado para deixar o problema nas mãos dessas instituições em vez de demandar revisões com base em uma avaliação dos resultados (nenhum ‘padrão’ para avaliar resultados é permitido em sua teoria, pelo menos em sua forma pura)”.

que interessa a Amartya e se assemelha a sua teoria do desenvolvimento como liberdade.

A teoria de Dworkin, por sua vez, é denominada de igualitarismo liberal¹⁸⁹. A despeito de se considerar um arauto do liberalismo, o autor não coaduna da hipótese rawlsiana e nozickiana de que a liberdade precede todos os direitos e garantias na ordem jurídica do Estado de Direito. Ao contrário, liberdade e igualdade são conceitos complementares¹⁹⁰. A distância entre as três teorias – justiça como equidade, de Rawls, libertarismo de Nozick e igualitarismo liberal de Dworkin – é bastante palpável entre si. Enquanto Nozick pode sinteticamente ser resumido na elevação da liberdade como principal elemento jurídico e político em uma fração estatal próxima da inexistência institucional, Rawls, conforme tratado anteriormente, estabelece uma teoria sofisticada na qual os princípios de justiça seriam escolhidos e serviriam como conceitos estruturantes de uma nova sociedade.

Assim como Amartya Sen, Dworkin critica algumas questões da teoria rawlsiana. Assim, ele não questiona os princípios eleitos em si, mas no fato de Rawls supor que todos escolheriam princípios moderados de sorte a se constituírem como o critério de aferição da justiça das instituições de seu Estado. Tal escolha ocorreria naturalmente uma vez que seria o caminho mais racional possível. Segundo Dworkin, qual a razão de a escolha se pautar na moderação? Dworkin conclui que “pode-se mostrar impossível encontrar um conjunto coerente de princípios que tenha um apelo independente e sustente todo o conjunto de nossas convicções intuitivas; de fato, seria surpreendente se isso não fosse freqüente” (DWORKIN, 2002, p. 241). Havendo intensa disparidade de interesses conflitando entre si, o autor lembra que a solução seria encontrada apenas na conciliação e o véu da ignorância, ao invés de

¹⁸⁹ Por vezes, a tese dworkiana também é denominada liberalismo igualitário. Para efeitos de padronização, será utilizada nesta pesquisa a terminologia igualitarismo liberal, que é o termo utilizado por Amartya Sen.

¹⁹⁰ Segundo Darlei Dall’Agnol, “o que torna atrativa a filosofia política de Dworkin, e junto com ela a sua filosofia do Direito, é a tentativa de mostrar que a liberdade e a igualdade não se contradizem, mas se complementam. Mais do que isso, apesar de claramente trabalhar na tradição liberal de autores como Rawls, sua compreensão do liberalismo é *sui generis* na medida em que acredita que a igualdade é o seu fundamento” (DALL’AGNOL, 2005, p. 56).

instrumento, tornar-se-ia um fator que impossibilitaria a deliberação entre os cidadãos.

Assim, para demonstrar o modo como a concepção de justiça de Amartya Sen se distancia da de Dworkin é necessário apontar a concepção dworkiana do Direito. Segundo Dall’Agnol, o filósofo traça uma concepção de Direito em um aspecto metodológico e outro substantivo (normativo). No que concerne a metodologia jurídica, existem as questões conceituais – expressas em conceitos-chave como lei, propriedade ou obrigações – e as normativas – que tratam do caráter de justiça de determinada legislação. A partir de então, Dworkin verifica a necessidade de se ter um olhar crítico sobre o Direito, colocando à prova suas bases filosóficas. Já o aspecto substantivo ou normativo é composto por três teorias: a da legislação – que trata da legitimidade para se editar determinada norma –, da adjudicação – referem-se ao ato de julgar as querelas entre as partes e estabelece padrões de julgamento¹⁹¹ – e da concordância – aponta a natureza e os limites dos deveres dos cidadãos em observar a legislação sob pena de receber punições para o seu descumprimento.

A visão de Dworkin é considerada liberal porque o autor reconhece que os direitos pertencem aos indivíduos, mas não caracteriza quais são especificamente tais prerrogativas dos indivíduos. Nos termos de Dall’Agnol (2005, p. 62-63), isto significa que “indivíduos têm direitos quando um fim coletivo não é suficiente para negar o que eles querem, têm ou fazem. Aceita essa premissa, institucionalizam-se deveres, pois, se algum indivíduo tem um direito, então outros terão deveres em relação a ele”. Em conclusão, “o Direito poderia ser, então, visto como uma tentativa de sistematização dos direitos e dos deveres e sua efetiva implementação na sociedade”. Em uma visão instrumental do Direito, como solucionador de controvérsias, Dworkin defende a tese da constante existência de respostas possíveis em virtude das leis, por vezes, serem vagas e permitirem alguma discricão. Nem todas as questões jurídicas se pautam no princípio da bivalência, isto é, que prevê que qualquer proposição pode ser verdadeira ou falsa: as questões constitucionais, por exemplo, não se pautam na verdade mas se são decisões corretas ou não¹⁹². O autor está fazendo referência aos *hard*

¹⁹¹ Oportuno lembrar que, neste caso, Dworkin tem em vista a tradição anglo-saxônica do *Common Law*, ou direito consuetudinário.

¹⁹² Richard Posner defende a tese contrária a Dworkin, isto é, que há hipóteses em que o direito não consegue apresentar uma solução correta. Diferentemente

*cases*¹⁹³ ou casos em que notadamente a colisão de princípios limita a existência de argumentos absolutos que resolvam a questão em

de Dworkin, que se pauta em análises filosóficas, Posner é mais pragmático e volta o seu olhar para o direito processual, o contraditório, a colheita das provas, e todos os fatores que possam ser determinantes para o feito, além de considerar também o resultado do julgamento. Ele sugere que o direito não pode resolver todos os casos, pois podem existir inconsistências no processo que conduzirá a uma decisão igualmente inconsistente. Em suas palavras, “nada, em nenhum tribunal existente, foi mais completamente provado do que as acusações de bruxaria e feitiçaria”, a despeito de uma conclusão como esta ser risível nos dias atuais (POSNER, 2007, p. 280). Assim, a compreensão da motivação do agente é um fator evitado de subjetividade e as provas que fundamentam os pedidos podem não representar uma verdade mas ser determinante para a sentença.

¹⁹³ Certamente as análises de Dworkin sobre os *hard cases* relacionados à bioética se tornaram referência obrigatória na análise da questão. Na obra *O Domínio da Vida*, por exemplo, ele toca em assuntos inquietantes que circundam o sagrado, o direito à vida e questões relacionadas à morte. A problemática destas questões surge exatamente pelo caráter de sacralidade que os seres humanos envolvem a sua própria vida e suas manifestações. Nas palavras de Dworkin: “Sem dúvida nossa preocupação com a preservação das espécies animais atinge sua forma mais dramática e intensa no caso de uma espécie em particular: a nossa. O fato de que a espécie humana deve sobreviver e prosperar é uma premissa inarticulada, inquestionável e quase despercebida, mas ainda assim reina absoluta em nosso planejamento político e econômico. Esse pressuposto tácito une os dois exemplos diferentes de santidade que até aqui identificamos. Nossa preocupação especial com a arte e a cultura reflete o respeito em que temos a criação artística, e nossa preocupação especial com a sobrevivência das espécies de animais reflete um respeito semelhante por aquilo que a natureza, entendida como instância divina ou secular, produziu. Essas bases idênticas do sagrado se unem no caso da sobrevivência de nossa própria espécie, pois para nós é de crucial importância que sobrevivamos não apenas biologicamente, mas culturalmente também, e que nossa espécie não apenas viva, mas prospere. Essa é a premissa que inspira boa parte de nossa preocupação com a conservação da natureza e com a sobrevivência e a saúde das tradições culturais e artísticas. Preocupamo-nos não somente conosco e com os demais seres vivos, mas também com as incontáveis gerações ainda por vir (DWORKIN, 2009, p. 106)”. A partir deste referencial, tem-se a complexa questão de relacionar a liberdade humana com problemas da bioética, como o aborto. Este é apenas uma expressão dos *hard cases* a que as Cortes Constitucionais estão lidando na atualidade, quando a colisão entre princípios impossibilita a construção de uma decisão fundada em critérios absolutos, que resolvem em definitivo a querela. Ainda segundo a problematização feita pelo autor: “um aborto em um estágio avançado da gravidez será um insulto pior ao

definitivo¹⁹⁴. Tratar da legitimidade do aborto é, sem qualquer dúvida, um ponto mais distante de uma resposta última se comparado a um tema contratual. No entanto, apesar das dificuldades iminentes, o caso poderá ser resolvido pelo Judiciário, ainda que esta decisão não seja considerada correta por muitos.

A partir dos *hard cases*, Dworkin reforça o seu argumento de que o Direito não é uma ciência exata, tal como a matemática ou a física, mas se aproxima de uma arte interpretativa como a literatura. São questões hermenêuticas que determinarão a resolução de casos como o aborto e a eutanásia: mais do que interpretar a lei, é necessário verificar os fundamentos morais que estão na base dos litígios. Em suas palavras: “o problema central da doutrina jurídica analítica diz respeito ao sentido que se deve dar às proposições de Direito” (DWORKIN, 2001, p. 217). O vocábulo “sentido” utilizado por Dworkin nesta passagem está intrinsecamente relacionado a uma atividade de interpretação, o que denota que, para o autor, o Direito é capaz de resolver todos os casos

valor intrínseco da vida do que um aborto praticado em uma etapa inicial? Se assim for, por quê? Que critério de avaliação ou comparação usamos e deveríamos usar ao fazer esse tipo de julgamento? O que mais, além do aborto, deixa de demonstrar o devido respeito pela vida humana? Um médico demonstra respeito pela vida quando permite que a mãe morra para salvar o feto? Que tipo de decisão tomada pelo médico nessas circunstâncias demonstraria mais respeito pelo valor intrínseco da vida humana, e que tipo de demonstraria menos? Por quê? Suponhamos que uma gravidez seja resultado de um estupro: que decisão, nesse caso, demonstra mais respeito pelo valor intrínseco da vida humana – uma decisão favorável ou contrária ao aborto? Suponhamos que um feto tenha deformações horríveis: permitir seu nascimento demonstra respeito ou desprezo pela vida? Que critério para valiar o respeito ou o desprezo pela vida humana deveríamos usar ao tomar decisões desse tipo?”(DWORKIN, 2009, p.98).

¹⁹⁴ Na obra *A Justiça de Toga*, Dworkin, tratando das proposições de Rawls, lança a inquietante questão: “como os juízes devem raciocinar nos casos difíceis?”. Ademais, “um tribunal constitucional deve eximir-se de decidir certas questões – que dizem respeito ao aborto ou ao suicídio assistido, por exemplo – porque o seu país não está preparado para dar-lhe uma solução judicial? A Corte deve cruzar os braços para permitir que os políticos comuns atenuem a natureza dissintânea da questão e, talvez, cheguem a uma solução conciliatória mais aceitável a toda comunidade?” (DWORKIN, 2010, p. 355 e 344 respectivamente).

levados ao seu conhecimento mas não pode existir uma resposta perfeita a todos os casos, aproximando o Direito a um fenômeno político.

Em se tratando de sua filosofia política, em outro aspecto que o distancia da concepção liberal tradicional, um ponto importante do pensamento dworkiano é a análise da igualdade, tema que interessa à sua divergência com Amartya Sen. A questão não está na indagação de “quanta igualdade deve-se deixar de lado para respeitar um direito?”, mas sim “é este direito necessário para proteger a igualdade?” (DALL’AGNOL, 2005, p. 58-59). Em outras palavras, Dworkin inverte a concepção tradicional do liberalismo, que pressupõe uma ordem política e jurídica centrada na liberdade, ao alçar a igualdade como elemento complementar e condição *sine qua non* para o ideal de livre. O esclarecimento da proposição-tese dworkiana – a que direitos individuais de liberdade como o bem-estar social se fundam na igualdade – fica mais clara quando cotejada à sua concepção de direitos individuais.

Na obra *Uma Questão de Princípio*, Dworkin apresenta uma distinção entre dois liberalismos que se relacionam à questão da moralidade: o liberalismo que se baseia na neutralidade parte do fundamento de que o governo não deve encampar nenhuma defesa em favor de questões atinentes à moralidade, e que as políticas em prol da igualdade devem respeitar ao máximo tal regra. Por sua vez, o liberalismo baseado na igualdade parte da premissa que o governo deve tratar seus cidadãos como iguais, defendendo a neutralidade moral somente quando a discussão acerca da igualdade o exigir¹⁹⁵. Dworkin comenta que esta divisão é importante uma vez que conduz a dois caminhos distintos, dada a sustentação das hipóteses serem diferentes: o liberalismo como neutralidade se funda no ceticismo moral e não possui argumentos convincentes no intuito de esclarecer a desigualdade econômica; já o liberalismo com um viés igualitário, em sua visão, não apresenta nenhuma destas debilidades, pois se “assenta sobre um

¹⁹⁵ O critério da intervenção igualitária defendida por Dworkin neste ensaio se orienta pela regra de que “não se deve impor sacrifícios nem restrições a nenhum cidadão com base em algum argumento que o cidadão não poderia aceitar sem abandonar seu senso de igual valor” (DWORKIN, 2001, p. 306). O pensador está criticando o moralismo identificado nas posições políticas mais conservadoras. Assim, em sua visão, o liberalismo igualitário segue a tradição liberal clássica no sentido de se preservar o âmbito privado da vida de intervenções morais coletivas e governamentais.

compromisso positivo, com uma moralidade igualitária e constitui, nessa moralidade, um firme contraste com a economia do privilégio” (DWORKIN, 2001 p. 306).

Em sua relação com o liberalismo, Dworkin submete à sua metodologia crítica as principais questões da doutrina liberal tradicional, inclusive sobre o seu principal aspecto: a liberdade. Em *Levando os Direitos a Sério*, ele admoesta de que não há um direito à liberdade, o que soa como algo profundamente contraditório a um pensador que se identifica como liberal. Na verdade, o foco crítico de Dworkin está voltado para a sistematização deste direito: “parece-me absurdo supor que homens e mulheres tenham qualquer direito geral à liberdade, pelo menos do modo como a liberdade tem sido tradicionalmente concebida por seus defensores” (DWORKIN, 2002, p. 411). A concepção tradicional do direito à liberdade foi construída como a categoria dos direitos de primeira dimensão nas quais se delimitou a atuação restritiva por parte do Estado. Se a liberdade for entendida como um direito lato, assim como o direito à propriedade, para Dworkin, haverá o problema de que direitos não podem ser violados, abrindo-se espaço para a construção de uma noção absoluta de liberdade. Por este prisma, não seria possível haver um direito a liberdade.

Dworkin lembra ainda que as leis restritivas de liberdade, via de regra, fundamentam-se em razões utilitaristas, isto é, potencializam a busca pelo bem-estar de uma coletividade em detrimento do individual. O autor mostra que, tacitamente, admitem-se restrições a liberdades consideradas menos importantes: um órgão de trânsito pode autorizar o tráfego com veículos automotores em apenas um determinado sentido em uma via, ainda que esta atitude limite a liberdade de locomoção de todos. No entanto, possivelmente a limitação à liberdade de expressão, por exemplo, tida como um dos apanágios do Estado democrático, causaria grande comoção pública. Neste simples exemplo se percebe claramente a distinção entre as duas liberdades. Com efeito, Dworkin indaga se haveria então, supostamente, um direito geral à liberdade desde que se limite às liberdades fortes ou importantes e o mesmo não ocorreria com liberdades fracas, como a impossibilidade de trafegar em mais de um sentido em uma via.

Nesta aporia em construção, Dworkin aponta para um grave problema que surgiria a partir de uma conclusão como esta: como mensurar as hipóteses em que se é permitido a violação a uma liberdade? Em seus termos:

O cidadão é privado, em ambos os casos, da mesma mercadoria, isto é, a liberdade, mas a diferença é que no primeiro caso (impedir a liberdade de expressão) a quantidade da mercadoria que foi privado é, por alguma razão, maior em termos de quantidade ou de impacto do que no segundo caso (a hipótese de ser impossibilitado de trafegar em um sentido em uma via por determinação do órgão de trânsito). Mas isso parece bizarro. É muito difícil conceber a liberdade como uma mercadoria. Se tentamos dar à liberdade um sentido operacional, de tal forma que possamos medir a redução relativa de liberdade ocasionada por diferentes tipos de leis ou restrições, é improvável que o resultado se ajuste ao nosso sentido intuitivo sobre quais liberdades são básicas e quais não são (DWORKIN, 2002, p. 415-416).

As conclusões de Dworkin apontam para uma problemática que vai muito além apenas de ser uma questão de terminologia, o que o leva a colocar em suspeição o conceito de direito à liberdade. Em suas palavras, ao menos em duas hipóteses a noção de direito a liberdade presta um “desserviço” ao pensamento político. A primeira é a de criar a falsa noção de um conflito necessário entre liberdade e outros direitos quando da adoção de políticas públicas sociais. A outra se relaciona aos exemplos citados: a idéia de um direito a liberdade oferece respostas singelas à possibilidade de restrição a direitos distintos, mas que se relacionam à mesma categoria principiológica do ponto de vista jurídico: por qual razão ou por meio de qual critério se conclui que conter a liberdade de pensamento e de expressão é algo injusto e não o é limitar a liberdade de circulação das pessoas em uma via por um órgão administrativo de trânsito? O que subjaz estas questões é a necessidade de se encontrar um fundamento além da liberdade para justificar a própria liberdade. Isto é: o modo como este princípio foi arquitetado o coloca em contradições, sendo necessário localizar alguma fonte de legitimidade que vá além da liberdade em si. Esta legitimidade externa, segundo o autor, será encontrada na igualdade (DWORKIN, 2002, p. 416-419).

O ponto distintivo entre a teoria convencional do liberalismo e a sua proposição concerne, em especial, ao aspecto econômico. Dworkin

considera a necessidade de um sistema econômico “no qual nenhum cidadão tenha menos que uma parcela igual dos recursos da comunidade apenas para que os outros possam ter mais aquilo que lhe falta” (DWORKIN, 2001, p. 308-309). O filósofo reconhece que não pretende, com isto, sustentar o caminho do socialismo centralizador ou a doutrina liberal de *igualdade do resultado*, nas quais os recursos gerados pela sociedade devem ser repartidos de modo isonômico. Acerca da segunda hipótese, Dworkin lembra que tal atitude dedica recursos desiguais a vidas que não se correspondem, não havendo nenhuma boa razão para operar tal redistribuição pela inexistência de um critério razoável. Duas pessoas podem ter aplicações financeiras distintas em virtude do esforço pessoal díspar de cada uma para a consecução desta finalidade: equalizá-las não seria uma atitude oportuna do ponto de vista da justiça.

Dworkin, no ensejo da questão, comenta que o mercado não corresponde a um bom mecanismo de distribuição de recursos, como julgavam os economistas. Num mundo hipotético, todos que tivessem capacidade de investimento e trabalhassem o suficiente teriam oportunidades para colher os frutos de seu trabalho. Todavia, no mundo real, a desigualdade é a regra: muitos fatores contribuem para que alguns obtenham mais oportunidades e riqueza que a grande maioria das pessoas com igual disposição para trabalhar. Assim, não há justificativas para a manutenção do sistema financeiro atual, que retém todo um contingente considerável “nos porões da economia”: se os governos só podem oferecer um futuro atraente através da injustiça do presente, então tal futuro precisa ser rejeitado (DWORKIN, 2001, p. 314-317).

Deste modo, a igualdade em Dworkin é definida, de modo abstrato, como o modo pelo qual o governo deve tratar os cidadãos: com consideração e respeito. Desta forma, nas palavras de Dworkin (2002, p. 419):

O governo deve tratar aqueles a quem governa com consideração, isto é, como seres humanos capazes de sofrimento e frustração, e com respeito, isto é, como seres humanos capazes de formar concepções inteligentes sobre o modo como suas vidas devem ser vividas, e de agir de acordo com elas. O governo deve não somente tratar as pessoas com consideração e respeito, mas com igual consideração e igual respeito. Não deve distribuir bens ou oportunidades de maneira desigual, com base no pressuposto de que alguns

cidadãos têm direito a mais, por serem merecedores de maior consideração. O governo não deve restringir a liberdade, partindo do pressuposto de que a concepção de um cidadão sobre a forma de vida mais adequada para um grupo é mais nobre ou superior do que a de outro cidadão.

Esta noção de igualdade é convertida em uma relação binária: a primeira noção é o direito a igual tratamento no que tange a distribuição de bens e oportunidades. O autor utiliza como exemplo o voto, que é uma prerrogativa conferida aos cidadãos de modo uniforme, dadas as restrições admitidas por cada Estado: há um critério numérico que prevê um voto para cada pessoa, tendo pesos absolutamente semelhantes entre todos. O segundo direito é o de ser tratado como igual na decisão política quando da distribuição destes bens e oportunidades. Dworkin supõe que políticas econômicas devam considerar todas as pessoas quando houver alguma alteração dos rumos da economia de um país, ainda que o interesse de alguns tenha peso menor do que a de outros especificamente nesta seara. Em sua concepção do liberalismo como igualdade, as políticas econômicas devem visar o bem-estar médio, ou seja, considerar propostas que ampliem as condições de todos em detrimento a grupos selecionados¹⁹⁶ (DWORKIN, 2002, p. 419-421). Como Rawls, Dworkin também considera que alguns indivíduos podem e devem ser tratados de modo desigual – como é o caso de pessoas com deficiência –, pois sua inabilidade pode limitar a competição com outros indivíduos, conduzindo-os a um padrão de vida bastante inferior aos demais, isto é, abaixo do mínimo aceitável.

A partir desta visão geral sobre a teoria de Dworkin, Amartya Sen (2011, p. 299-302) incita algumas diferenças com o seu pensamento e ainda as razões que o fazem alocar a teoria dworkiana no institucionalismo transcendental. Diferente da igualdade de bem-estar de

¹⁹⁶ Segundo Dall’Agnol (2005, p. 67), “assim, aquilo que Dworkin chama de ‘igualdade liberal’ consiste numa visão que considera que uma distribuição justa de recursos é atingida quando todos podem usufruir igualmente daquelas condições que são necessárias para a sua forma de vida. Conseqüentemente, as desigualdades de recursos (terras, casas etc.) devem ser retificadas pela simples transferência e as desigualdades pessoais (diferenças de talentos e saúde) devem ser compensadas por um sistema de impostos redistributivos”.

Dworkin, a tese defendida por Amartya é a igualdade baseada nas realizações, que não pretende repensar as estruturas do Estado, mas prover o desenvolvimento das liberdades instrumentais da população. Ao se focar em um fim, Dworkin é criticado por Sen exatamente por não prover o caminho até o seu atingimento, fulcro da discussão levantada pelo economista. Além disso, a conquista da igualdade na teoria de Dworkin demanda em grande medida a atuação de um mercado hipotético, que, aos olhos de Sen, é a característica dos pensadores transcendentais: pensar em instituições que possibilitariam a justiça.

A par destas considerações, Rawls, Nozick e também Dworkin, dadas as distinções entre si, enquadram-se no cerne da questão transcendental que Amartya considera insuficiente para estruturar uma teoria da justiça. Em suas palavras:

O problema com a abordagem transcendental não surge apenas da possível pluralidade de princípios concorrentes que reivindicam relevância para a avaliação da justiça. Dada a importância do problema da não existência de um arranjo social identificável como perfeitamente justo, um argumento extremamente importante a favor da abordagem comparativa da razão prática na justiça não é apenas a inviabilidade da teoria transcendental, mas sua redundância. Se uma teoria da justiça deve orientar a escolha arrazoada de políticas, estratégias ou instituições, então a identificação dos arranjos sociais inteiramente justos não é necessária nem suficiente (SEN, 2011, p. 45-46).

Assim, é bastante clara a crítica de Amartya com relação a dinâmica da teoria que ele denominou transcendental. Como uma forma de síntese do que foi trabalhado, Amartya Sen busca enfocar as realizações em sua teoria da justiça. Ele reconhece a necessidade de estatuir uma teoria para que se estabeleça uma abordagem racional sobre determinado assunto, além de reforçar que não pretende trabalhar com princípios e enunciados no afã de construir regras e instituições justas vislumbrando uma sociedade idílica – objetivo da abordagem da justiça contratual, focada em arranjos. Antes disto, pretende olhar para o mundo a sua volta de modo enfrentar as questões relacionadas a “melhoria da

justiça e a remoção da injustiça” – abordagem comparativa –, cujo enfoque se assenta nas realizações.

6.2.2.2 Por uma justiça focada em realizações

A partir de então, Sen trabalha outras categorias que contribuem para a enunciação de sua teoria da justiça. Fica claro que ela tem como enfoque as realizações ao invés das instituições e regras, além de utilizar a abordagem comparativa em detrimento à transcendental. No Estado de Direito, as instituições são importantes e estruturais para qualquer contexto – seja local, regional, nacional ou internacional. No entanto, o foco das realizações defendido por Amartya Sen vai além do quadro organizacional, pretendendo olhar para as vidas dos cidadãos. Em suas palavras: “a necessidade de uma compreensão da justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato” (SEN, 2011, p. 48). Este é o contexto em que Sen relembra o aspecto mais importante de toda a sua teoria: a análise da liberdade com relação ao desenvolvimento.

Segundo comentário de Amartya, além de tudo aquilo que pode ser conquistado com o esforço pessoal – Sen lembra que, via de regra, isto traz bem-estar à vida, temática tratada anteriormente –, a questão da liberdade se constitui como um traço elementar na vida pessoal e social ao permitir que, livremente, uma pessoa tenha a capacidade de decidir que tipo de vida pretende seguir. A capacidade de oferecer razões de escolha é um aspecto básico da vida humana: as pessoas não têm a obrigação de buscar tão somente o seu próprio bem-estar, mas ir além e observar o mundo que existe à sua volta. Com efeito, o autor está criticando o hedonismo velado ou fulgente que lança os sujeitos a um individualismo exacerbado e a necessidade de se preservar a capacidade dos indivíduos em eleger o modo de utilização da própria liberdade.

Se as realizações sociais forem mensuradas através das capacidades que as pessoas de fato detêm – e não sob a ótica da utilidade ou da sua busca por felicidade pessoal –, Sen admite duas conseqüências importantes para o bojo de sua teoria e que serão analisadas com minúcias. A primeira delas é que “as vidas humanas são então vistas sem exclusão”, ou seja, a fruição das liberdades substantivas das pessoas é critério determinante para a análise do desenvolvimento

social – argumento utilizado por Sen em defesa da tese do desenvolvimento como liberdade que lhe rendeu o Nobel de Economia¹⁹⁷ –, ao invés de se observar somente os prazeres ou utilidades das pessoas. A segunda consequência é a de tornar as pessoas responsáveis pelas suas próprias atitudes.

Tratando inicialmente da segunda consequência, uma vez que a primeira, como já afirmado, guiará a integralidade dos temas que serão abordados adiante, Amartya Sen é categórico ao afirmar que “responsabilidade requer liberdade” (SEN, 2000, p, 322). Esta afirmação, contida em um texto intitulado *Liberdade individual como um comprometimento social* constante do livro *Desenvolvimento como Liberdade*, foi feita no intuito de trabalhar a relação entre a expansão concomitante, e não opositiva ou anulatória entre si, da liberdade e da responsabilidade. Em sua habitual constatação das realidades substantivas à sua volta, Sen indaga como é possível a existência das piores formas de debilidades, como a fome coletiva e a extrema miséria, no mundo atual em que há expansão da economia dos países a cada ano. Contrariando as teses individualistas, ele conclama para a responsabilidade daqueles que estão à volta destes problemas¹⁹⁸. A noção de responsabilidade, neste caso, não possui lastro jurídico com danos eventualmente causados, mas adquire uma noção moral ao proclamar que todos devem contribuir de algum modo com as pessoas que estão naquelas condições ao invés de, talvez, lhes acusar como responsáveis por sua própria sorte.

Sen considera que a responsabilidade requer liberdade ao explorar o campo das desigualdades sociais e admitir que, sem um mínimo desenvolvimento das liberdades substantivas, é complexo tratar

¹⁹⁷ Este tema, que é central para a pesquisa em comento, será tratado logo adiante. As liberdades substantivas são as cinco liberdades que Amartya trabalhou como critérios para a mensuração do desenvolvimento de um Estado. São elas: liberdades políticas, facilidades econômicas, oportunidades sociais, garantias de transparência e segurança protetora.

¹⁹⁸ “Como pessoas que vivem – em um sentido amplo – juntas, não podemos escapar à noção de que os acontecimentos terríveis que vemos à nossa volta são essencialmente problemas nossos. Eles são responsabilidade nossa – independentemente de serem ou não de mais de alguém. Como seres humanos competentes, não podemos nos furtar à tarefa de julgar o modo como as coisas são e o que precisa ser feito. Como criaturas reflexivas, temos a capacidade de observar a vida de outras pessoas” (SEN, 2000, p. 320-321).

da questão da responsabilidade pela construção de uma sociedade, sejam quais forem os seus objetivos. Nesta toada, como é possível exigir responsabilidade de determinados atos a pessoas às quais a educação mais elementar foi negada quando criança? O autor apresenta diversas situações em que paira tal indagação: a do trabalhador em situação de semi-escravidão, da menina tolhida por uma sociedade repressora, do trabalhador sem-terra desamparado e do desprovido de meios para auferir qualquer ganho, todos casos em que a análise pelo crivo da responsabilidade se torna embargada. Em todas estas hipóteses, em que o substancial à manutenção de sua própria dignidade escapa pela escassez de recursos, Sen reconhece que o debate sobre a categoria de responsabilidade é, no mínimo, inviável.

Em suas palavras:

O argumento do apoio social para expandir a liberdade das pessoas pode ser considerado um argumento em favor da responsabilidade individual, e não contra ela. O caminho entre liberdade e responsabilidade é de mão dupla. Sem a liberdade substantiva e a capacidade para realizar alguma coisa, a pessoa não pode ser responsável por não fazê-la. Mas ter efetivamente a liberdade e a capacidade para fazer alguma coisa impõe à pessoa o dever de refletir sobre fazê-la ou não, e isso envolve responsabilidade individual. Nesse sentido, a liberdade é necessária e suficiente para a responsabilidade (SEN, 2000, p. 322)

Assim, a idéia de Amartya Sen não é constituir um Estado assistencial, que conceda bens e serviços gratuitamente aos indivíduos, mas criar oportunidades de escolha e decisões substantivas aos indivíduos ao proporcionar condições tidas por básicas. Serviços como educação básica e saúde, mas também proporcionar a liberdade de expressão e imprensa são elementos propiciadores de oportunidades, proporcionando o desenvolvimento das capacidades dos cidadãos e fortalecendo as suas respectivas liberdades substanciais que eclodem na condição de agente cada integrante da sociedade. É nesta perspectiva

que a análise das liberdades instrumentais, da teoria de Amartya Sen, se tornam fundamentais para o objeto de pesquisa da presente tese¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Trata-se da primeira consequência, mencionada há poucas páginas, da análise das realizações sociais sob a ótica das capacidades que as pessoas de fato detêm.

CAPÍTULO 7

O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO COMO LIBERDADE EM AMARTYA SEN

Em se tratando da discussão sobre desenvolvimento, não apenas numa perspectiva econômica mas também encarando dimensões sociais e políticas, o século XX obteve importantes conquistas. Estabeleceu o regime democrático na qual as pessoas têm mais acesso aos seus governos, conseguiu ampliar o debate sobre os direitos humanos e sobre a liberdade política além de interligar o mundo de um modo jamais visto, não apenas no quesito relacionado às trocas comerciais como também nas comunicações e intercâmbio de idéias e concepções distintas de vida. Entre fatos e teorias, os capítulos precedentes desta tese indicaram a construção da liberdade em uma vertente política desde a Antiguidade até o fomento e estruturação do Estado moderno e bipolarização do século XX, demonstrando as suas diversas noções e meios para sua garantia.

A despeito de ter avançado principalmente no aspecto político, o mundo de hoje também é um caldeirão fumegante que transborda de contradições. Nas palavras de Amartya Sen é um mundo de “privação, destituição e opressão extraordinárias” (SEN, 2000, p. 09). A persistência da pobreza e da miséria, a existência da fome crônica, a manutenção das desigualdades entre classes, a violação de liberdades políticas e formais, a manutenção de preconceitos entre grupos, a discriminação entre homens e mulheres, as ameaças ao meio ambiente e sustentabilidade das economias e muitas outras contradições além destas são apenas alguns dos pontos da agenda dos países pobres e ricos para este século. A questão que envolve o desenvolvimento e superação destes problemas sociais em nível local, nacional e global, tendo-se por parâmetro o reconhecimento do papel das liberdades, é a tese central da obra *Desenvolvimento como Liberdade* publicada por Amartya Sen em 1999²⁰⁰.

Sobre o papel da liberdade, o autor comenta:

É importante o reconhecimento simultâneo da centralidade da liberdade individual e da força das

²⁰⁰ Os textos que compõem a obra foram escritos em 1996, durante o período em que o autor foi membro da presidência do Banco Mundial.

influências sociais sobre o grau e o alcance da liberdade individual. Para combater os problemas que enfrentamos, temos de considerar a liberdade individual um comprometimento social. [...] A expansão da liberdade é vista, por essa abordagem, como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento (SEN, 2000, p. 10).

Desta forma, a principal tese do livro é que a ampliação das liberdades reais dos indivíduos deve ser o instrumento para a análise do desenvolvimento de um determinado país. Em outras palavras, o desenvolvimento é alcançado quando se rompe com as privações das liberdades que limitam as escolhas e dificultam que as pessoas exerçam sua condição de agentes na sociedade. Esta noção vai de encontro ao maior ideal de Amartya Sen que está em localizar novos métodos de mensuração como critério de desenvolvimento social, ao invés de simplesmente se valer dos dados do crescimento econômico. Fatores de expansão da produção de um país, por exemplo, dizem muito pouco ou nada dizem acerca do ganho social obtido com tal dispêndio. Sen colaborou diretamente na elaboração do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, um critério que analisa uma série de variáveis e têm como pontos de referências a ampliação da saúde, renda e educação da população em geral²⁰¹.

Utilizou-se o termo liberdade no plural uma vez que não se trata apenas da visão jurídica do termo, cujo vocábulo no singular designa todas as espécies de liberdade que possuem *status* constitucional, mas se incluem também as liberdades econômicas e políticas, cuja associação entre si garantem um reforço extra em sua garantia e aplicação. Acerca da liberdade, é oportuno verificar o caminho desta noção ao longo dos milênios: da *polis* grega foi alocada na interioridade humana a partir do estoicismo e manteve este *status* durante o medievo com a cristandade, retornando à seara pública na transição com a Idade Moderna; já no século XIX, assume duas vertentes distintas e opostas entre si pelo olhar

²⁰¹ É certo que muitos outros fatores não são analisados pelo IDH. Todavia, a despeito de suas limitações, trata-se de um critério social, que não mede somente o desenvolvimento econômico de um país. As conclusões trazidas pelo IDH mostram claramente que, na riqueza de muitos países como o Brasil, subjaz uma desigualdade social secular que precisa ser conhecida para ser enfrentada pela sociedade.

dos seus expoentes, a liberal e a social. Sobre os “erros e acertos” encontrados nos escombros deste legado, Amartya recolhe os conceitos que lhe parecem mais úteis para aprimorar a sociedade. No intuito de clarear este processo de desenvolvimento, Sen transcende da área econômica para análises que permeiam o campo da política e da sociedade.

7.1 Desenvolvimento como liberdade: as liberdades instrumentais para a consecução dos objetivos de Amartya Sen

A palavra desenvolvimento denota progresso, expansão. Em termos econômicos, pode-se presumir que o desenvolvimento guarda relação com algum fator de crescimento como o Produto Interno Bruto, a renda pessoal ou até mesmo avanços tecnológicos. Com efeito, tais indicadores de que a economia de um país está em expansão certamente constituem um meio importante para o desenvolvimento e aquisição de liberdade, já que a riqueza é causa de bem-estar. Mas será que a expansão econômica ou a riqueza são os únicos instrumentos de desenvolvimento? Compulsando os escritos de Amartya Sen, certamente se pode afirmar que são apenas meios que supostamente auxiliariam na expansão das liberdades.

Quando Sen trata do desenvolvimento, quer designar o processo de expansão das liberdades reais que os indivíduos desfrutam. Os indicadores econômicos, o progresso tecnológico e até mesmo a industrialização constituem apenas parcelas instrumentais contingenciais que contribuem para a obtenção deste ambicioso resultado cujo principal efeito é a progressiva diminuição das desigualdades em uma sociedade. Outros meios são a garantia dos direitos civis e disposições sociais e econômicas relacionadas a serviços públicos (educação, saúde). Deste modo, compreendendo-se o desenvolvimento como expansão das liberdades reais e considerando que há mais de um flanco que pode conduzir à sua ampliação, não há razão para os Estados concentrarem seus esforços em apenas um dos caminhos, qual seja, a expansão da produção econômica.

A este respeito:

Se a liberdade é o que o desenvolvimento promove, então existe um argumento fundamental em favor da concentração nesse objetivo

abrangente, e não em algum meio específico ou em alguma lista de instrumento especialmente escolhida. Ver o desenvolvimento como expansão das liberdades substantivas dirige a atenção para os fins que o tornam importantes, em vez de restringi-la a alguns dos meios, que *inter alia*, desempenham um papel relevante no processo (SEN, 2000, p. 17-18).

A partir desta afirmação, pode-se indagar a razão de a liberdade ser eleita como ponto central no processo do desenvolvimento, e não qualquer outro valor, princípio ou direito, como igualdade, justiça ou mesmo a riqueza. A concepção de desenvolvimento pensada por Amartya confere importância crucial a liberdade individual. Sen considera as liberdades individuais substantivas tão cruciais que reconhece a necessidade de se avaliar o êxito e o grau de desenvolvimento de uma sociedade a partir delas e de sua extensão. Na obra *A Idéia da Justiça*, o economista indica duas razões para a liberdade ser tão elementar no desenvolvimento de um Estado. Em primeiro lugar porque o seu aumento proporciona maiores oportunidades de se alcançar os objetivos pessoais e da sociedade em conjunto. No aspecto pessoal, por exemplo, um ambiente caracterizado pela liberdade ajudará aos indivíduos na escolha do ambiente em que desejarão viver e, para tanto, possibilitará caminhos diversos para a consecução daquele fim. A segunda razão se relaciona ao processo de escolha, isto é, de que os cidadãos não serão forçados a acatar determinado caminho preconcebido mas poderão deliberar acerca da melhor maneira de se atingir determinada finalidade. Estas duas noções são denominadas por ele a partir de dois aspectos distintos: o aspecto de oportunidade, isto é, relacionado com a conveniência para se fazer algo, e o aspecto de processo, a decisão sobre o que se fazer e quando se fazer.

Para facilitar a compreensão destes conceitos que são tão próximos entre si, Sen ilustra um exemplo aplicando-os na prática: em um domingo qualquer, Kim decide ficar em casa ao invés de sair. Há, portanto, a aplicação de um primeiro critério de escolha: o aspecto da conveniência se perfaz com a decisão de Kim e o conteúdo desta decisão – aspecto da oportunidade – é plenamente possível de ser realizado, uma vez que se trata de sua própria casa. A partir deste quadro, o economista oferece três cenários distintos: o cenário A é aquele em que Kim de fato

consegue fazer o que deseja, que é permanecer em sua casa. Já no cenário B ocorre algo inesperado: bandidos armados invadem a casa de Kim, tiram-no de lá e o lançam em uma valeta. No último dos cenários, o de letra C, os mesmos bandidos abordam Kim, mas o contêm dentro de sua casa, privando-o de se evadir dali.

A análise destes casos constitui diferentes perspectivas. É evidente que o primeiro cenário privilegia a liberdade de Kim, dado que ele toma uma decisão e é livre para fruir dela. Por outro lado, no cenário B a sua liberdade é completamente tolhida, tanto no aspecto da oportunidade como naquilo que lhe convém: levá-lo de sua casa, a força, por pessoas que poderiam colocar sua integridade física ou até sua vida em risco certamente é o último grau possível de privação de liberdade. O ponto mais interessante é aquele constituído pelo cenário C: Kim decide ficar em sua casa que é invadida por bandidos. Os mesmos o forçam a permanecer em casa. Assim, se o aspecto da oportunidade for julgado de modo estreito apenas pela fruição de uma escolha tomada, então não haveria nenhuma diferença entre o primeiro e o terceiro cenários, pois ele decidiu e permaneceu em casa. Mas obviamente, em uma visão ampla, os dois cenários são diametralmente distintos: se a liberdade de alguém for julgada tão somente pelo fato desta pessoa fazer o que ela pretendia, sem se olhar para o fato do constrangimento sofrido, então de fato não há diferenças nos dois cenários apontados. Kim permaneceu em casa em ambos os casos. No entanto, o cenário C o privou de tomar qualquer outra escolha, tolhendo a sua liberdade.

Sen chama a atenção que a liberdade em seu aspecto de oportunidade deve possibilitar a decisão por alternativas e, obviamente, não prever a existência da coação, como no cenário C. deste modo, há aqui duas visões completamente distintas: a abordagem de um resultado focado apenas em um aspecto decisório ou a hipótese de uma visão mais global, que leve em conta o processo de escolha envolvido e as alternativas dispostas a um determinado indivíduo na sociedade em que vive. Esta discussão, que na verdade trata da capacidade, é importante para fortalecer a visão de Sen sobre os processos mais amplos da liberdade de uma pessoa. O autor não visa a realização de um ou outro objetivo, mas de uma constelação de direitos e prerrogativas que estão em diálogo e em tensão a todo momento: o foco da abordagem acerca das capacidades se concentra nos indivíduos e não em objetos separados, como a produção de mercadorias ou a evolução da renda pessoal que, em muitos momentos da análise econômica, ganha um destaque excessivo, como se fosse o “critério de sucesso humano”. A

abordagem do economista indiano constantemente “propõe um sério deslocamento desde a concentração nos meios de vida até as oportunidades reais de vida” (SEN, 2011, p. 267-268).

Qual a razão para se pensar sobre a capacidade de um indivíduo? Isto se justifica pela sua estreita relação de proximidade com o tema da liberdade; a discussão não está apenas em tratar do que “uma pessoa realmente acaba fazendo, mas também o que ela é de fato capaz de fazer, quer escolha aproveitar essa oportunidade, quer não” (SEN, 2011, p. 268). Além dos ganhos pessoais, ter mais liberdade, na visão do autor, constitui-se em um aspecto social fundamental de sorte um maior grau de liberdade eleva o potencial das pessoas em cuidar de si e servir como boa influência a outras pessoas. Aqui se insere o conceito central de desenvolvimento na doutrina de Amartya Sen: o de condição de agente. O autor levanta duas razões que justificam a sua importância e legitimam a adoção da liberdade somada à condição de agente como critérios investigativos do desenvolvimento social: a primeira delas é de ordem avaliatória, ou seja, deve-se ter o aumento das liberdades pessoais como um fator de mensuração do desenvolvimento de uma sociedade²⁰². Dito de outro modo, para se obter tal desenvolvimento é necessário remover aos poucos as privações de liberdade que podem limitar os membros da sociedade. Este é um processo que congrega o desenvolvimento das liberdades instrumentais que serão trabalhadas logo a seguir. A segunda razão é de eficácia: na teoria do economista, a

²⁰² Conforme informado no limiar deste item, Amartya Sen (2000, p. 20-21) chama a atenção em diversos escritos para a inconsistência dos indicadores de crescimento econômico ou desenvolvimento social se comparados entre si. Um exemplo é a dissonância entre a renda per capita e a liberdade dos indivíduos para ter uma vida longa: “por exemplo, os cidadãos do Gabão, África do Sul, Namíbia ou Brasil podem ser muito mais ricos em termos de PNB per capita do que os de Sri Lanka, China ou do Estado de Kerala, na Índia, mas neste segundo grupo de países as pessoas têm expectativas de vida substancialmente mais elevadas do que no primeiro”. Da mesma forma, o economista indiano estabelece uma análise de contrastes inter-grupais a partir do olhar para a sociedade norte-americana: “Nos Estados Unidos, os afro-americanos são relativamente pobres em comparação com os americanos brancos, porém são muito mais ricos do que os habitantes do Terceiro Mundo. No entanto, é importante reconhecer que os afro-americanos têm uma chance *absolutamente* menor de chegar à idade madura do que as pessoas que vivem em muitas sociedades do Terceiro Mundo, como China, Sri Lanka ou partes da Índia (com diferentes sistemas de saúde, educação e relações comunitárias)”.

livre condição de agente das pessoas é causa da realização do desenvolvimento.

Este segundo fator é um elemento central para a pesquisa desta tese: a partir dele, Sen estabelece uma relação dialógica entre os âmbitos particular e social. Tudo o que alguém realiza recebe influência de oportunidades econômicas, liberdades políticas, poderes sociais e condições que o habilitam (boa saúde, educação, condições econômicas mínimas, entre outros); todas estas oportunidades, por sua vez, estão conectadas e amparadas nas liberdades políticas que auxiliam na organização do Estado. A condição de agente é o elo que conecta estes dois meios e aponta para o objetivo principal que é pensar no desenvolvimento como um conceito fundado em ideais que combinam temas sociais na realidade institucional e política do Estado liberal, aquele que forneceu os instrumentos para a realização da política e da economia. Sen, portanto, não pretende em nenhum momento romper com esta estrutura, mas “exigir mais”, isto é, alocar novos temas na agenda do Estado e chamar a atenção para a essencial necessidade de se garantir a liberdade das pessoas, fornecendo-lhes possibilidades reais de escolha ao diminuir as restrições do desenvolvimento e permitir aos indivíduos tomarem posse de sua condição de agente.

Acerca do conceito de condição de agente, termo tão apregoado pelo autor indiano, é oportuno mencionar que:

Estou usando o termo *agente* não nesse sentido²⁰³, mas em sua acepção mais antiga – e “mais grandiosa” – de alguém que age e ocasiona mudança e cujas realizações podem ser julgadas de acordo com seus próprios valores e objetivos, independentemente de as avaliarmos ou não também segundo um critério externo. Este estudo ocupa-se particularmente do papel da condição de agente do indivíduo como membro do público e como participante de ações econômicas, sociais e políticas (interagindo no mercado e até mesmo

²⁰³ O sentido a que o autor se refere é o emprego do termo agente feito na literatura de economia e teoria dos jogos em referência a uma pessoa que age em nome de outra e cujos objetivos devem ser avaliados à luz dos objetivos do seu mandante. Amartya quer indicar com este termo um aspecto republicano no sentido de as pessoas agirem por si próprias em busca do progressivo desenvolvimento social.

envolvendo-se, direta ou indiretamente, em atividades individuais ou conjuntas na esfera política ou em outras esferas) (SEN, 2000, p. 33).

Apontou-se há pouco que o autor não pretende romper com o Estado, mas torná-lo mais propenso a políticas públicas. O mesmo se diga a liberdade econômica. Na visão de Amartya Sen, a existência da liberdade econômica, em remissão ao sistema liberal, não é causa da desigualdade social, como afirmariam os marxistas ortodoxos, mas pode ser condição para a sua paulatina transposição, dado o papel que os mercados exercem no processo de desenvolvimento. Segundo o autor, “ser genericamente contra os mercados seria quase tão estapafúrdio quanto ser genericamente contra a conversa entre as pessoas” (SEN, 2000, p. 21-23). Ele justifica esta afirmação a partir do elemento da troca: assim como as pessoas trocam palavras sem necessidade de justificação ou prévia autorização, também o mesmo se aplica aos seus próprios bens. O próprio Marx haveria elogiado a importância do contrato de trabalho em oposição à exclusão forçada e a escravidão: da liberdade econômica deriva a noção de mercado tanto doméstico como internacional²⁰⁴. A oferta da própria força de trabalho neste mercado é fator fundamental para evitar a sujeição e o cativo de mão-de-obra além do próprio trabalho análogo à condição de escravo, combatidos internacionalmente desde 1926²⁰⁵. Sen conclui que a privação da economia conduz à privação de outras liberdades: a privação de

²⁰⁴ Nas palavras de Amartya Sen: “os comentários favoráveis de Karl Marx sobre o capitalismo como um modo de produção contrário à privação de liberdade existente na organização pré-capitalista do trabalho relacionam-se exatamente com essa questão, que também gerou a caracterização feita por Marx da Guerra Civil americana como ‘o grande evento da história contemporânea’. De fato, a questão da liberdade baseada no mercado é fundamental para a análise do uso de mão-de-obra adscritícia – prática como em muitos países em desenvolvimento – e da transição para um sistema de livre contratação de trabalhadores. com efeito, esse é um dos casos em que a análise de Marx demonstrou ter alguma afinidade com a concentração libertária na liberdade, e não na utilidade” (SEN, 2000, p. 45).

²⁰⁵ A Convenção de Genebra sobre a Escravatura foi assinada ainda pela Sociedade das Nações, em 1926. Este documento foi ampliado em 1953 e recebeu ainda uma convenção suplementar adotada em Genebra em 07 de setembro de 1956 (*Convenção Suplementar Sobre Abolição da Escravatura, do Tráfico de Escravos e das Instituições e Práticas Análogas à Escravatura*).

liberdade econômica, “na forma de pobreza extrema, pode tornar a pessoa uma presa indefesa na violação de outros tipos de liberdade” como também “pode gerar a privação da liberdade social, assim como a privação de liberdade social ou política pode, da mesma forma, gerar a privação de liberdade econômica”.

Desmistificada tais noções, é necessário também tratar da base sobre o qual se estatui esta teoria: as privações. Ao tratar da hipótese do desenvolvimento social cuja meta aponta para a ampliação das liberdades, é imprescindível e sumamente lógico dispor sobre as condições que aprisionam uma pessoa ou um grupo de pessoas no subdesenvolvimento. Tratar das causas que mantém o subdesenvolvimento é importante para se pensar inclusive na eficácia dos instrumentos hábeis a alterar este quadro preestabelecido. As principais limitações na perspectiva do desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen são: a pobreza e a tirania, a carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, a negligência dos serviços públicos e a intolerância ou a interferência excessiva de Estados repressivos (SEN, 2000, p. 18-19).

O autor divide todos estes fatores em três categorias gerais. Os fatores econômicos são diretamente ligados à pobreza e a privações desta ordem: eles retiram das pessoas as condições para o desenvolvimento de sua dignidade mais elementar. A pobreza gera como restrições a fome e a desnutrição, carência de medicamentos e vacinas, déficit habitacional, inexistência de acesso à água tratada e saneamento básico. Já os fatores relacionados à carência de serviços públicos básicos e assistência social expõem a população à desordem institucional, inviabilizando serviços epidemiológicos, assistência médica adequada, educação básica e policiamento necessário para a manutenção da ordem e da paz. O último grupo de privações tem relação com a negação de liberdades políticas e civis. Tais limitações estão diretamente ligadas a regimes autoritários, que através da imposição das próprias decisões por meio da força e da violência, impedem que os cidadãos possam intervir na vida social, política e econômica e se manifestar a respeito das decisões tomadas, ao arripio de ta noção mais elementar de Estado democrático de Direito.

Em meio a todos estes aspectos analíticos, teóricos e empíricos, a mais notável conclusão que deve se tirar de todos estes aspectos apresentados por Amartya Sen é que a liberdade não é apenas uma finalidade ou um bem supremo a ser atingido por uma ordem política,

jurídica, econômica e social: a busca da igualdade material demanda que a liberdade também seja tida como meio, instrumento de realização. A conquista da condição de agente se perfaz a partir do aprimoramento do que Amartya denominou liberdades instrumentais: liberdades políticas, facilidades econômicas, oportunidades sociais, garantias de transparência e segurança protetora. Estas cinco vertentes contribuem para ampliar a capacidade geral de uma pessoa; isto ocorre pela investigação acerca do papel das instituições – como Estado, mercado, sistema legal, partidos políticos, mídia, grupos de interesse público e outros – segundo “sua contribuição para a expansão e a garantia das liberdades substantivas dos indivíduos, vistos como agentes ativos de mudança e não como recebedores passivos de benefícios (SEN, 2000, p. 11). Em outras palavras, Sen reconhece que, com as oportunidades sociais adequadas, os indivíduos podem assumir o papel como protagonistas de seus próprios destinos, ao contrário de se manterem como beneficiários passivos de programas governamentais assistencialistas.

Assim, o desenvolvimento como liberdade se vale das liberdades instrumentais na contribuição para o aumento da liberdade humana em geral.

A avaliação do desenvolvimento não pode ser dissociada da vida que as pessoas podem levar e da verdadeira liberdade que desfrutam. O desenvolvimento dificilmente pode ser visto apenas com relação ao melhoramento de objetos inanimados de conveniência, como um aumento do PIB (ou da renda pessoal) ou a industrialização – apesar da importância que possam ter como meios para fins reais. Seu valor precisa depender do impacto que eles têm nas vidas e liberdades das pessoas envolvidas que necessita ser central para a idéia de desenvolvimento (SEN, 2011, p. 380-381).

Naturalmente, é necessário aprofundar um pouco a questão das liberdades instrumentais para esclarecer a extensão e o significado de cada conceito. Foi dito anteriormente que uma das considerações de Amartya Sen é a de que a liberdade não deve ser vista tão somente como um fim – por exemplo, as liberdades políticas ínsitas aos direitos de primeira dimensão que existem e devem ser garantidas por si –, mas

sobretudo como um meio para o alcance de outros objetivos. Esta afirmação adquire importância e materialidade com as chamadas liberdades instrumentais, meios pelos quais o desenvolvimento social e a afirmação da condição de agente fortalecem a conquista da liberdade. A progressiva observância destas cinco liberdades é o caminho apontado por Amartya Sen para se obter o desenvolvimento como liberdade.

Deste modo, as chamadas liberdades políticas, grupo em que se incluem os direitos civis garantidos, relacionam-se ao processo político. É a capacidade que os cidadãos possuem para escolher o seu governante, o modo como se realizam as eleições e a capacidade de os cidadãos poderem se eleger. Além disso, estão inclusas nesta noção todos os direitos que subjazem ao aspecto de cidadania em um Estado democrático: a possibilidade de fiscalizar os atos do governo, de se constituir uma oposição e de se criticar o governo e suas autoridades, a existência e manutenção de mais de um partido político que possa concorrer às eleições e assim se mostrar como uma força opositora, a garantia da liberdade de expressão política e de imprensa sem censura. Sen não deixa de salientar os aspectos positivos que um governo democrático possui. O principal deles é necessidade de manter a confiança do eleitorado para as causas mais emergenciais, como a erradicação da miséria extrema, sob pena de não angariar a força necessária suficiente para a continuidade dos mandatos eletivos. Assim, o primeiro aspecto para o desenvolvimento como liberdade é a existência de uma ordem política e institucional capaz de eleger representantes e permitir a manifestação da insatisfação pessoal e dos grupos de eleitores.

A segunda liberdade instrumental proposta por Amartya Sen como apanágio ao desenvolvimento são as facilidades econômicas. Estas correspondem as oportunidades conferidas as sujeitos para utilizar os seus recursos econômicos tendo como propósito o consumo próprio, a produção ou a troca, fatores que variam dependendo do grau de recursos que o indivíduo disponha. A relação entre a economia e a população de um país constitui uma teia na medida em que o aumento ou diminuição de riqueza e de renda do país reflete diretamente na vida de sua população. Amartya reconhece a importância do mecanismo de facilidade econômica como meio gerador de riquezas, citando o exemplo da disponibilidade de financiamento e o seu acesso a ele, o que proporciona um aprimoramento em todos os setores da cadeia produtiva, favorecendo desde uma pequena empresa que necessita de microcrédito até uma multinacional. Suas observações, todavia, não deixam de tecer

críticas exatamente ao *modus operandi* econômico e financeiro padrão que possibilitam concentração de renda àqueles que dispõem de mais recursos. Por esta razão, ele afirma que, “na relação entre renda e a riqueza nacional, de um lado, e, de outro, os intitamentos econômicos dos indivíduos, as considerações distributivas são importantes em adição às agregativas”. Desta forma, “o modo como as rendas adicionais geradas são distribuídas claramente fará diferença” (SEN, 2000, p. 55-56).

Oportunidades sociais constituem um importante elo na cadeia de pensamento do autor indiano. Elas são responsáveis por eliminar as maiores distorções em uma sociedade ao garantir serviços essenciais ao desenvolvimento social e humano, como saúde e educação. Interessante verificar que as duas liberdades anteriores congregam aspectos coletivos, pensando primeiramente no âmbito social. Quando se trata de oportunidades sociais, o foco é retirado da sociedade para a pessoa, ainda que a primeira seja diretamente beneficiada. Com efeito, relacionam-se à liberdade substantiva dos indivíduos, de sorte que colaboram para a vida privada – evitando-se mortes prematuras, garantindo-se um desenvolvimento físico e mental mais saudável, proporcionando a educação básica que é essencial para que o indivíduo se reconheça como cidadão e possa gozar e exigir seus direitos de modo pleno – e terão como reflexo uma maior participação na vida política e econômica. Sen dá o exemplo do analfabetismo que cria uma dupla impossibilidade: econômica, uma vez que limita o processo de especialização do trabalho tão intrínseco na atualidade, além de também criar óbice à participação política, uma vez que inviabiliza a busca por informação.

Este é um ponto importante e que merece mais uma consideração. A despeito de sua formação econômica, conforme afirmado anteriormente, Amartya Sen não pode ser taxado como um pensador liberal, pois sempre busca construir uma ponte que conjugue elementos liberais com vertentes sociais. Pode-se observar esta tentativa quando o autor identifica a necessidade da intervenção do Estado no que tange ao estabelecimento de políticas públicas para custear o combate à mortalidade infantil ou o analfabetismo. Sen (2000, p. 65-69) comenta que o argumento clássico dos administradores é o de que os países mais pobres não possuem recursos para despender no amplo financiamento destas causas, sendo necessário postergar os investimentos para um momento mais favorável. Ele lembra, contudo, que as comparações são sempre estabelecidas entre países muito mais ricos. O fato é que uma

economia pobre gastará menos recursos para custear tais serviços, como por exemplo o estado indiano de Kerala que, a despeito de ter um nível baixo de renda, apresenta altos índices de expectativa de vida e alto nível de alfabetização²⁰⁶.

Em contrapartida à pobreza de Kerala, Sen lembra o caso do Reino Unido que atualmente possui altos índices de educação básica e um sistema de saúde pública que se tornou modelo. Em ambos os casos, o aparente êxito foi construído pelo financiamento público a partir de programas sociais especialmente pensados para atacar tais problemas. Contudo, tais investimentos não ocorreram de modo uniforme ao longo do século XX: no limiar do século, os britânicos, a despeito de serem a principal economia do planeta, apresentavam uma expectativa de vida ao nascer consideravelmente inferior se comparado a países com baixa renda. O custeio dos programas sociais foi substancialmente maior durante os períodos das duas guerras mundiais, períodos em que a expansão do Produto Interno Bruto foi inexpressiva. Em mais um exemplo de que é possível custear políticas públicas mesmo sem dispor de amplos recursos, Sen comenta que se verificou, no caso britânico, uma alteração nas atitudes sociais no sentido de um compartilhamento maior em virtude das guerras, o que possibilitou a aceitação das políticas sociais.

A quarta categoria de liberdades se relaciona à confiança, elemento intrínseco e presumido da constituição da sociedade. Esta é uma noção extraída das doutrinas contratuais na qual se admite que a formação do Estado ocorreu mediante um pacto realizado entre os indivíduos, cujo elemento fundamental se resume na outorga de alguns direitos visando a obtenção de algum benefício graças ao

²⁰⁶ A despeito do sucesso de Kerala, Amartya Sen questiona a razão do estado não aproveitar tais êxitos no desenvolvimento humano para elevar seus níveis de renda. Kerala neste sentido não deve ser tomada como um exemplo de sucesso completo – alcançado na hipótese de que o desenvolvimento humano pudesse ser capaz de ampliar a renda de todos –, mas ilustra o fato de que o custeio público pode ser mantido mesmo em regiões de pouca renda: “o sucesso do processo conduzido pelo custeio público realmente indica que um país não precisa esperar até vir a ser muito rico [...] antes de lançar-se na rápida expansão da educação básica e dos serviços de saúde”. (SEN, 2000, p. 66).

estabelecimento de uma autoridade pública²⁰⁷. Sen denomina esta categoria de garantia de transparência, ou seja, de que a clareza e a publicidade são consectários de todos os atos e negócios realizados nas esferas públicas e privadas e também entre elas. A inexistência da confiança limita o agir livre dos cidadãos: a transparência tem um papel instrumental como inibidor da corrupção, da irresponsabilidade financeira e também de transações ilícitas. Este é mais um elemento caracterizador de governos democráticos admitido por Amartya Sen para a formulação de seu arquétipo teórico, devendo-se ressaltar ainda outros dois domínios que precisam funcionar de modo livre e independente como consequência lógica da transparência: a imprensa, grande *locus* investigatório, e o Judiciário.

O último elemento que constitui a categoria das liberdades instrumentais tem relação com possíveis vulnerabilidades de todas as ordens com reflexo direto na vida das pessoas. Tais mudanças materiais constituem grande privação, gerando profunda gravidade para os menos favorecidos. Assim, a segurança protetora visa proporcionar uma rede de proteção social que impeça que a população afetada seja levada à miséria ou que obtenha algum auxílio temporário durante um período desfavorável. Comporta aqui uma noção assistencial, que pode ter existência fixa – isto é, reconhecida por lei e, portanto, prevista, como nos casos de auxílio desemprego, assistência aos indigentes, auxílios em caso de acidente, etc – ou ainda pode ser acionada em casos não previstos – uma medida *ad hoc* em situações de calamidade pública, como distribuição de alimentos e remédios.

As cinco liberdades instrumentais citadas – liberdade política, facilidades econômicas, oportunidades sociais, garantias de transparência e segurança protetora – formam a noção mais primordial para um desenvolvimento social lastreado na conquista da liberdade. Para Sen, o aprimoramento de cada uma destas áreas tem como reflexo direto o potencial aperfeiçoamento da capacidade de agente das pessoas. Todas elas estão contigualmente conectadas, suplementando-se de forma mútua; sua evolução, evidentemente, não ocorrerá em igual medida, pois as sociedades variam entre si e cada qual possui o seu próprio desafio. O olhar de Amartya, portanto, não privilegia tão somente o

²⁰⁷ A respeito dos principais autores do contratualismo – Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant – vide capítulo *A liberdade e o Estado moderno: contratualismo, jusnaturalismo e teoria do Estado*.

desenvolvimento econômico. Ele é uma parte importante para o financiamento das outras liberdades, mas não deve ser tomado como único foco de um governo: “a contribuição do crescimento econômico tem de ser julgada não apenas pelo aumento de rendas privadas, mas também pela expansão de serviços sociais (incluindo, em muitos casos, redes de segurança social) que o crescimento econômico pode possibilitar” (SEN, 2000, p. 57).

Assim:

Os fins e os meios do desenvolvimento exigem que a perspectiva da liberdade seja colocada no centro do palco. Nessa perspectiva, as pessoas têm de ser vistas como ativamente envolvidas – dada a oportunidade – na conformação de seu próprio destino, e não apenas como beneficiárias passivas dos frutos de engenhosos programas de desenvolvimento. O Estado e a sociedade têm papéis amplos no fortalecimento e na proteção das capacidades humanas. São papéis de sustentação, e não de entrega sob encomenda (SEN, 2000, p. 71)

A interrelação entre cidadãos que agem e contribuem para a construção de uma sociedade livre e de um governo igualmente comprometidos para este fim proporcionam um Estado menos desigual, em que paulatinamente uma economia de bem-estar seja alicerçada. Somente a partir de um Estado, que proporcione condições sociais para se estabelecer uma base de igualdade material, é que se poderá atingir a liberdade. E neste caso, Amartya Sen transparece o seu apreço pelo regime democrático.

7.2 Democracia *versus* desempenho econômico

Em alguns momentos das abordagens anteriores se apontou a democracia como manancial de parte das idéias de Amartya Sen que constituem a teoria do desenvolvimento como liberdade. São variados os fatores apresentados pelo economista indiano que dignificam este regime político. Em *A Idéia da Justiça*, o autor traça alguns aspectos que considera hábeis na tentativa de melhor conceituar a democracia. Nesta

toada, é certo que a democracia ganhou expressão nas experiências dos Estados Unidos e da Europa como um projeto que previa o exercício do voto universal e a escolha por critérios da maioria. No entanto, ela adquire ares que ultrapassam a simplicidade destes conceitos ao ter se afirmado como uma via de fuga ao autoritarismo irrefletido. Transcorridos dois séculos em que a democracia se afirmou como regime políticos dos Estados ocidentais, as características que se agruparam e forjaram o conteúdo deste modelo fizeram do regime democrático um “governo por meio do debate”, nas palavras de Walter Bagehot, ou “exercício da razão pública”, nos termos de John Rawls.

Igualmente, Sen (2011, p. 355-358) lembra que esta noção de democracia não permaneceu adstrita ao Ocidente, mas “devemos reconhecer devidamente que o fascínio pela governança participativa apareceu e reapareceu, com certa consistência, em diferentes partes do mundo”. Segundo ele, a relação tradicionalmente feita entre a democracia e a Grécia como seu ponto de criação se deu em virtude de o voto secreto ter sido criado na política helênica. Como a noção de democracia e voto se convergiram por séculos, tem-se a nítida impressão de que este regime político foi um legado exclusivo grego. Certamente, contudo, retirado o seu caráter que caracteriza a democracia apenas como extensão universal do voto, não é correto afirmar que este regime é obra puramente Ocidental. Sen retorna à Grécia para admoestar que o êxito da democracia neste período se relacionou mais com o ambiente de discussão pública favorecido pelas conjunturas da estrutura política do que propriamente o sistema de votação. Nas palavras do autor, a Antiguidade testemunhou outros locais que permitiam igualmente um excelente nível de discussão pública, como na Índia, no Irã ou no Japão: “não há nada que indique que a experiência grega de governo eleitoral tenha tido muito impacto imediato sobre os países a oeste de Grécia e Roma, como, por exemplo, França, Alemanha ou Grã-Bretanha” (SEN, 2010, p. 55)

No ensejo da discussão, Sen toca em um ponto nevrálgico ao questionar se o Oriente Médio sempre foi hostil à instituição de um modelo democrático na região, dada a situação atual em que muitos países vivem sob uma ditadura. Seria esta região geográfica do globo avessa aos princípios democráticos? O economista indiano lembra que nem sempre a Europa foi um oásis de liberdade e muitos pensadores se refugiaram nos países mulçumanos menos ortodoxos e mais tolerantes: “a tolerância da discordância é obviamente central para a oportunidade de exercitar a argumentação pública, e em seu apogeu os regimes

tolerantes mulçumanos ofereciam uma liberdade que a Europa oprimida pela Inquisição por vezes esmagava” (SEN, 2011, p. 367). Na atualidade, certo é que, de modo geral, há uma clara diferença com o Ocidente na relação da política e da filiação religiosa, relação ainda fortemente enraizada no Oriente Médio. Todavia, a simplificação conceitual em tentar se configurar um “mundo mulçumano”, que congrega absolutamente uma enorme diversidade de povos e culturas, dificulta ainda mais a criação de um quadro analítico imparcial e perspicaz da situação desta região²⁰⁸.

Para tratar da relação entre democracia e pleno desempenho econômico dos países, na qual afirmam alguns que tais modelos são antitéticos, Amartya conta uma história de sua terra natal no intuito de traçar alguns panoramas e melhor esclarecer seus pontos de vista acerca do papel da democracia para o desenvolvimento como liberdade. Segundo Sen (2000, p. 173), a floresta de Sunderban, entre o Bangladesh e a Índia, guarda o habitat natural do famoso tigre real de Bengala, felino que esteve à beira da extinção mas cuja população tem aumentado graças a uma severa legislação que os protege somado a programas governamentais que o salvaguarda. Além do tigre de Bengala, a floresta também guarda uma grande quantidade de colméias, cujo mel alcança um preço elevado nos mercados internacionais dada a sua pureza e qualidade excepcional. No afã de conseguirem este precioso líquido, muitos coletores de mel acabam sendo mortos pelos tigres em meio a esta empreitada. Amartya aponta para o evidente paradoxo nesta história real: enquanto os tigres são protegidos pela lei do Estado, não há nenhum instrumento guarnecedor dos seres humanos que necessitam colocar a vida em risco para ganhar o seu sustento na dura realidade dos países com baixo desenvolvimento.

²⁰⁸ Estes conceitos responsáveis por agrupar diferentes povos em circunstâncias completamente distintas se mostraram nefastas em variados momentos da história antiga e recente, tendo-se em vista casos como o da ex-Iugoslávia. Sen comenta que “ao dividir a população do mundo em categorias que pertencem ao “mundo islâmico”, ao “mundo cristão”, ao “mundo hindu”, ao “mundo budista”, etc., o poder divisivo da prioridade classificatória é usado implicitamente para colocar firmemente as pessoas dentro de um único conjunto de caixas rígidas. Outras divisões (por exemplo, entre ricos e pobres, entre membros de diferentes classes sociais e ocupações, entre pessoas de afiliações políticas diversas, entre nacionalidade e localidades residenciais distintas, entre grupos lingüísticos, etc) são todas submersas por esta suposta maneira proeminente de ver as diferenças entre as pessoas” (SEN, 2010, p. 40).

Tendo-se este quadro geral, Amartya comenta que muitos autores procuram desviar o rumo da questão principal ao dizer que a solução estaria nos governos não medirem esforços na obtenção de melhores resultados econômicos, com grandes investimentos nos setores produtivos. Em outras palavras, presume-se ser a economia a mais urgente das questões e a que mais merece projetos por parte do Estado, devendo-se deixar de lado programas que diminuam as desigualdades de modo a oportunizar a busca pela liberdade para os seus cidadãos. Isto conduz oportunamente a dúvida se o regime democrático é capaz de proporcionar o desenvolvimento da economia. Em sentido contrário a esta corrente econômica, o pensador indiano assevera que fortalecer o sistema democrático é componente fundamental no processo de desenvolvimento por três razões distintas: a sua importância intrínseca, suas contribuições instrumentais e seu papel construtivo na elaboração de normas e valores.

Acerca do primeiro aspecto, que verifica a democracia como fundamental em si mesma, Sen lança um questionamento inquietante: afinal, o autoritarismo funciona tão bem como apregoado? Obviamente o economista não faz esta indagação tendo em vista uma análise jurídica da questão, pois certamente a resposta seria que o regime democrático é mais favorável a conquista e garantia das prerrogativas dos cidadãos que o modelo autoritário de governança. Seu enfoque está relacionado à economia e os exemplos de países com governos autoritários – como Coreia do Sul, Cingapura e China – que elevaram de modo rápido o nível de renda dos indivíduos. Há um primeiro fator acerca desta tendenciosa pergunta ventilada que tende a separar aqueles que olham exclusivamente para altas e contínuas taxas de crescimento econômico e outros que se preocupam com conjunturas mais abrangentes, como as liberdades e a garantia de direitos civis. Após toda a exposição pretérita, é certo que Sen se alinha ao segundo grupo. Segundo ele, “não podemos realmente considerar o elevado crescimento econômico da China ou da Coreia do Sul na Ásia uma prova definitiva de que o autoritarismo é mais vantajoso para promover o crescimento econômico” (SEN, 2000, p. 177).

Um segundo aspecto digno de consideração é o que subjaz a este recalcitrante olhar pautado unicamente nos indicadores econômicos. Segundo Amartya, desenvolveu-se entre os economistas uma perigosa consideração de que a garantia de direitos civis e políticos minam paulatinamente o crescimento da economia, tendo-se como exemplo exatamente os países do leste asiático. Contudo, há aqui um engodo

metodológico. É necessário examinar os processos causais que deram origem e estão intrinsecamente imiscuídos a tal expansão e desenvolvimento econômico. Assim como no direito, a economia não proporciona milagres: um rápido olhar acerca destes processos causais permitem compreender a base do milagre econômico asiático das últimas décadas: abertura à concorrência, uso dos mercados internacionais, altíssimo nível de alfabetização e especialização, reformas agrárias realizadas com sucesso e ampla provisão pública de incentivos aos investimentos, exportação e industrialização (SEN, 2000, p. 177-178).

Ao analisar estas iniciativas que foram adotadas com sucesso por diversos países asiáticos, Sen demonstra que tais fatores não se contrapõem às democracias: ao contrário, eles se fundam em políticas que privilegiam aspectos econômicos e desenvolvimento social. Assim, os argumentos que tendem a afirmar que a garantia de liberdades políticas inerentes ao modelo democrático enfraquecem o desenvolvimento econômico não se sustentam ou ao menos precisam ser reconsiderados. As possíveis críticas ao modelo democrático são pequenas em se tratando das benesses que permitem aos seus cidadãos. Oportuno, então, seguir com a análise do papel diferencial da democracia para com o desenvolvimento.

A valia da democracia para Amartya Sen ainda guarda outros dois fatores que lhe distinguem: sua importância instrumental e seu papel construtivo. A contribuição instrumental da democracia se deve às inerentes liberdades que vicejam de modo mais abrangente neste regime. A formação das pessoas é privilegiada em um ambiente que prima pela liberdade de pensamento, de escolhas e de expressão para que haja troca de opiniões e intercâmbio de idéias entre os indivíduos. Além disso, conforme já apontado, neste ambiente se poderá contestar as atitudes das autoridades e a política de governo, denunciando situações não toleráveis pela população, como a miséria extrema.

Por outro lado ainda, o economista chama a atenção para o papel construtivo entre as liberdades políticas e as necessidades econômicas. Isto se relaciona com a discussão sobre quais são tais necessidades e quais estratégias serão tomadas para se atingir as finalidades eleitas por sua primordialidade. No olhar de Amartya, a formação das compreensões para a colmatação das debilidades sociais e busca por um melhor processo de desenvolvimento precisa dar voz a diversos setores sociais e o meio mais adequado para isto ocorrer se dá

em um ambiente que possibilite discussões públicas. Assim, “os direitos políticos e civis, especialmente os relacionados à garantia de discussão, debate, crítica e dissensão abertos, são centrais para os processos de geração de escolhas bem fundamentadas e refletidas” (SEN, 2000, p. 181).

Este é um *locus* em que o autor indiano reconhece o protagonismo Ocidental. Se como dito no início deste item a democracia, tida como um sistema que proporciona a argumentação pública, não pode ser enquadrada como um modelo que surgiu e se desenvolveu apenas no Ocidente como um processo contínuo e ininterrupto, é possível afirmar que ela melhor se desenvolveu nos países que guarneceram a liberdade de imprensa. “As tradições estabelecidas na Europa e na América nos últimos trezentos anos realmente têm feito uma diferença gigantesca”, tendo como efeito de que “a necessidade de uma mídia livre e vigorosa está sendo rapidamente reconhecida em todo o globo” (SEN, 2011, p. 369).

O autor assevera também que a imprensa livre e independente trouxe consigo algumas contribuições importantes sobretudo no que tange a facilitar a argumentação pública. Destacam-se quatro delas. A primeira e a mais elementar é a contribuição direta da liberdade expressão em geral e da liberdade de imprensa para a qualidade de vida dos cidadãos, que fomenta o diálogo entre as pessoas, atividade fundamental para o processo de desenvolvimento pessoal, e ainda amplia a compreensão do mundo que as circunda. A segunda contribuição se refere ao papel informativo da imprensa que serve de veículo difusor de conhecimento, permite a análises de críticas e guarda ainda um papel investigativo. A difusão da informação ocorre tanto da notícia especializada, como estudos científicos, como também da informação elementar voltada para o público em geral.

Quanto ao caráter investigativo da imprensa, nem é necessário enaltecer a sua importância, buscando evidências e fatos ocultos ou que passariam despercebidos caso não existissem veículos interessados em controlar atos de governos e autoridades. Além disso, a ampla liberdade de imprensa estabelecida nos modelos democráticos da Europa e dos Estados Unidos desenvolveu uma vertente protetora, atribuindo importância às pessoas mais desfavorecidas e aos fatos negligenciados. Muitos governantes acabam se distanciando da realidade do povo que governam, e Amartya reconhece o papel central da mídia para lhes lembrar as mazelas que não podem ser ignoradas, mas que, ao contrário,

devem ser atacadas com políticas públicas. Por fim, o economista reconhece ainda a importância da mídia para a formação de valores, que exige relações interativas pautadas na liberdade de troca e independência. Novos temas ou fatos que apenas reforçam discussões antigas, como a igualdade de gêneros ou questões relacionadas à segurança pública, tornam-se polêmica e alvos de debate quando a mídia os expõe.

Estes dois aspectos comentados estão profundamente relacionados com a proteção dos direitos das minorias, domínio extremamente caro para qualquer governo democrático. Somente com a força midiática que se terá notícias de segmentos sociais cujos direitos estão sendo negados. Aparentemente, a conclusão é que Amartya Sen enaltece o governo democrático pelo papel de oposição que legitimamente a população pode adotar em face das autoridades governamentais. O exemplo citado diversas vezes pelo indiano é o da fome coletiva. Segundo ele, em 1943 o secretário de Estado da Índia escreveu que a cifra de mortes por causas famélicas no Estado de Bengala deveria atingir mil ou até duas mil por semana. Um relatório conclui que este número era bem maior: acima de vinte e seis mil pessoas perderam a vida por semana naquela região devido a fome. Diante desta carência de informações por parte do secretário, Sen conclui que “um sistema democrático com crítica pública e pressão parlamentar não teria permitido que os funcionários, incluindo o governador de Bengala e o vice-rei da Índia, pensassem como pensaram²⁰⁹” (SEN, 2011, p. 375). A principal razão é de que “a democracia dá poder político ao vulnerável ao tornar o governante responsável pelos seus erros” (SEN, 2010, p. 59).

Por todo o exposto, o ambiente de ordem política e jurídica possibilitada nas democracias aparentemente é visto por Amartya Sen como uma base fundamental para que as pessoas e o governo possam pôr em movimento as liberdades instrumentais. Por seu caráter ínsito de

²⁰⁹ Ainda neste aspecto, Sen (2011, p. 377) comenta adiante a estreita relação entre fomes coletivas e os regimes autoritários: “as histórias das fomes coletivas de fato tem uma relação peculiarmente estreita com os regimes autoritários, como o colonialismo (por exemplo, na Índia Britânica ou na Irlanda), os Estados de partido único (como exemplos, a União Soviética na década de 1930, a China ou o Camboja mais tarde) e as ditaduras militares (na Etiópia ou na Somália, por exemplo). A atual situação de fome coletiva na Coreia do Norte é um exemplo recorrente”

preservação das liberdades de imprensa, expressão, pensamento, reunião e associação, além de politicamente resguardar os direitos de grupos opositores aos governos, o regime democrático é aquele que poderá desenvolver de modo mais equânime as cinco liberdades que constituem o edifício do desenvolvimento social prefigurado por Amartya. Nas palavras de outro autor, desta vez Robert Dahl (2001, p. 58-74), há ao menos dez conseqüências positivas observáveis em um governo democrático como em nenhum outro: evita a tirania; garante direitos fundamentais aos cidadãos; garante liberdades não atingíveis em outras formas de governo; salvaguarda a autodeterminação dos povos; é capaz de proporcionar a autonomia moral, o desenvolvimento humano e a igualdade política; protege os interesses pessoais essenciais; e ainda garante a prosperidade e a paz pelos Estados democráticos adotarem instrumentos conciliatórios entre si antes de se lançarem em conflitos bélicos.

Apesar de sua consideração pela democracia, Sen sabe dos desafios que emergem de sua estrutura. O intento do autor é justamente pensar no ambiente democrático como o fio condutor das liberdades instrumentais de modo a promover o desenvolvimento social. Para tanto, é necessário que haja um ambiente político minimamente favorável e que as pessoas possam e queiram assumir a sua condição de agentes de mudanças sociais, uma vez que a alteração dos quadros deficitários de muitos Estados não ocorrerá de *per si*.

A democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária. A oportunidade que ela oferece tem de ser aproveitada positivamente para que se obtenha o efeito desejado. Essa é, evidentemente, uma característica básica das liberdades em geral – muito depende de como elas são realmente exercidas (SEN, 2000, p. 182-183).

De fato, o grande imbróglcio das democracias mais atuais, surgidas ao longo do século XX, tem sido a dificuldade em fazer do cidadão um agente político. A representação política tem absorvido os espaços de ação e a cidadania acaba sendo exercida somente nos dias de eleição. Neste sentido, é interessante o comentário de Fidel Valdez Ramos, ex-presidente das Filipinas, que foi reproduzido por Sen (2000, p. 183), durante um discurso em uma universidade australiana em que

relaciona este desafio da democracia em contrapartida aos regimes autoritários:

Sob um regime ditatorial, as pessoas não precisam pensar – não precisam escolher – não precisam tomar decisões ou dar seu consentimento. Tudo o que precisam fazer é obedecer. [...] Em contraste, a democracia não pode sobreviver sem virtude cívica. O desafio político para os povos de todo mundo atualmente não é apenas substituir regimes autoritários por democráticos. É, além disso, fazer a democracia funcionar para as pessoas comuns.

Por todos estes fatores, verifica-se a clara propensão do autor indiano para adoção de regimes democráticos em oposição aos autoritarismos que ainda acabam por vicejar pelo mundo afora sob diferentes argumentos. No entanto, a política sendo uma atividade dialógica e humana, portanto inacaba e imperfeita, é preciso reconhecer que jamais haverá de um modelo absoluto que satisfaça todas as necessidades humanas. Tal afirmação seria apenas uma falácia argumentativa. No mesmo caminho envereda a democracia, que não é perfeita. Entretanto, reconhece-se a sua valia como uma importante base para a construção de direitos e de uma sociedade mais igualitária. O projeto de Amartya passa exatamente pela incessante busca de uma igualdade material de modo a permitir a aquisição de mais liberdade.

7.3 Limitações à condição de agente: os desafios globais e regionais dos governos democráticos

Consoante exposição até aqui engendrada, as liberdades instrumentais eficazmente fruídas pelos indivíduos constituem a sua condição de agente rumo ao desenvolvimento social e humano. Para Amartya Sen, o desenvolvimento de um Estado precisa refletir as condições e oportunidades conferidas ao seu povo: não basta ao país obter elevadas cifras em seus indicadores de expansão econômica. Este foi o intento de Sen quando colaborou para a criação do Índice de Desenvolvimento Humano, em um claro aceno das Nações Unidas em prol da segurança humana. A construção deste ideal, conforme tratado anteriormente, parece encontrar respaldo mais adequado em governos

democráticos, a despeito de algumas suposições de que eles não são tão hábeis ao crescimento da economia se comparados aos governos centralizadores.

Falou-se anteriormente dos limites para que as pessoas possam alcançar as condições mínimas suficientes para se lançarem como agentes promotores do bem-estar. Naquele momento, foram apontadas as principais privações encontradas pelos cidadãos de um país, divididas em três grupos: fatores de ordem econômica – a pobreza, a fome e a desnutrição, carência de medicamentos e vacinas, déficit habitacional, inexistência de acesso à água potável e saneamento básico –, relacionados à carência de serviços públicos essenciais destinados ao combate das misérias – geradores de desordem institucional que inviabilizam serviços epidemiológicos, assistência médica adequada, educação básica e policiamento necessário para a manutenção da ordem e da paz – e a negação de liberdades políticas e civis – cujos regimes autoritários impedem a intervenção dos cidadãos na vida política, econômica e social do Estado.

A análise de Amartya Sen visa, por um lado, discutir a realidade destes problemas tanto para a população que sofre como para os governos, e por outro, demonstrar que o desenvolvimento deve contemplar a ampliação das liberdades instrumentais de modo que a expansão da economia do país também poderá ser beneficiada com tais medidas. Propõem-se a discussão pormenorizada de alguns destes temas de modo a facilitar a compreensão da tese do desenvolvimento como liberdade de Amartya e proporcionar outros elementos no intuito de fortalecer os ideais em prol da liberdade como um fator fundamental para o desenvolvimento do Estado, das sociedades e das pessoas²¹⁰.

7.3.1 Globalização e/dos direitos humanos: entre lapsos e benesses

A temática da globalização certamente não pode ser alocada como um fenômeno do final do século XX. Igualmente, não pode ser relacionada simplesmente como um fenômeno de “ocidentalização

²¹⁰ Cada um destes temas abordados por Amartya está muito próximo ou inteiramente incluído em uma das liberdades instrumentais que foram comentadas anteriormente.

globalizada” – *global Westernization*. Ao menos é o que Amartya Sen defende em *How to Judge Globalism*. Com sua habitual crítica aos modelos eurocêntricos, que de modo geral procuram minimizar ou esmaecer as conquistas que não sejam oriundas daquele *locus* geográfico, Sen apresenta um estudo detalhado em que apresenta alguns fatores históricos para comprovar que a globalização é muito anterior ao que a atualidade possa imaginar, além de demonstrar que o seu limiar ocorreu em outros continentes alheios à atual Europa ou aos Estados Unidos. O intento desta argumentação também encontra respaldo no cerne desta pesquisa pela questão de fundo que sempre permeia a discussão da globalização: os países pobres podem se adequar ao mercado global e extrair dele dividendos econômicos e sociais?

Acerca das duas primeiras afirmações, Sen comenta que há uma unanimidade, mesmo entre pensadores divergentes entre si, de que a globalização nasce como um fenômeno mundial pelo Renascimento, pelo Iluminismo e depois se aprimora com a Revolução Industrial: estes eventos auxiliaram na melhoria das condições de vida dos países ocidentais e se espalharam pelo resto do mundo. Todavia, o economista lembra que há milhares de anos o processo da globalização espalha a tecnologia pelo mundo, difundindo-se pelo saber, pelo comércio e pela migração de pessoas. Não se trata, portanto de um evento recente. Para ilustrar esta assertiva, ele lembra que, por volta do ano mil, a exportação de tecnologias e saberes ocorria exatamente do oriente para o ocidente – para a Europa já que o continente americano ainda não constava dos atlas mundiais. O sistema decimal, o papel, a tipografia, a pólvora, a ponte suspensa e a bússola são apenas exemplos de importantes instrumentos cuja origem pode ser encontrada em povos chineses, árabes e indianos. Não se trata, portanto, de um evento europeu ou norte-americano. Sua crítica é bastante enfática neste sentido: *the West must get full credit for the remarkable achievements that occurred in Europe and Europeanized America, but the idea of an immaculate Western conception is an imaginative fantasy* (SEN, 2002).

Com efeito, Sen já procura retirar o caráter pernicioso do processo de globalização: sua visão é a de que não se trata tão somente de um ato de imperialismo ocidental, mas um evento mais antigo e muito mais grandioso. Do ponto de vista econômico, cultural e científico, a Europa teria perdido muito se não houvesse incorporado as tecnologias mencionadas. E o mesmo deve ocorrer com o atual processo globalizante:

To reject the globalization of science and technology because it represents Western influence and imperialism would not only amount to overlooking global contributions--drawn from many different parts of the world--that lie solidly behind so-called Western science and technology, but would also be quite a daft practical decision, given the extent to which the whole world can benefit from the process (SEN, 2002).

Embora este processo traga consigo diversas benesses, também é inolvidável que algumas questões precisam passar por uma compreensão localizada, pois o mundo de hoje, assim como o de mil anos atrás, possui peculiaridades próprias. A grande questão, a seu ver, está em como fazer um uso adequado dos benefícios oriundos do intercuro econômico e do progresso tecnológico de modo a satisfazer também aos interesses dos desfavorecidos. Em outras palavras, Sen está falando da relação entre globalização e desigualdade internacional e intranacional. É de fácil compreensão de que a troca comercial em um mercado financeiro global é objeto de interesse dos países mais ricos que são produtores das mercadorias com maior valor agregado. A crítica que subjaz a este fenômeno na atualidade, portanto, na visão de Amartya, concentra-se na questão da correta distribuição dos benefícios gerados pelo comércio global.

O autor não tem dúvidas da capacidade de os países com menor poder econômico aprimorarem seus indicadores sociais e econômicos sem terem de necessariamente desprezar a economia de mercado, pois sua dinâmica favorece uma maior prosperidade. É preciso lembrar que, imiscuídos nesta grande relação mundial, há apenas países e governos: seus fatores internos são determinantes para o aumento ou diminuição do grau de sucesso na aceitação e nos preços incorporados aos seus produtos. Com isto, Amartya retoma a sua dinâmica de explicação e análise fundada nas liberdades instrumentais: o maior desenvolvimento social é um fator economicamente interessante. Segundo ele, estudos empíricos provam que os mercados são massivamente influenciados pelas políticas públicas de educação, epidemiologia, reforma agrária, facilidades na obtenção de microcréditos e criação de sistemas de proteção ao trabalhador.

Todavia, ainda que acredite na continuidade do desenvolvimento deste mercado financeiro global, Sen não deixa de concordar em parte com as fundadas críticas desferidas contra este sistema. A principal delas se relaciona ao desinteresse dos entusiastas do capitalismo globalizado em se voltar para a resolução de problemas mundiais, deixando de lado o inarredável objetivo de expansão do capitalismo em direção a novos mercados e se concentrando em questões pontuais, como financiar a educação básica em localidades que necessitam deste apoio.

Em suas palavras:

Global capitalism is much more concerned with expanding the domain of market relations than with, say, establishing democracy, expanding elementary education, or enhancing the social opportunities of society's underdogs. Since globalization of markets is, on its own, a very inadequate approach to world prosperity, there is a need to go beyond the priorities that find expression in the chosen focus of global capitalism (SEN, 2002).

Sen debate diversas atitudes que poderiam ser tomadas pelas economias mais poderosas em prol de um mundo menos desigual. Cita como exemplos de políticas que poderiam ser implementadas em âmbito global a defesa da democracia²¹¹ e a manutenção de postos de saúde e escolas em países com menos recursos disponíveis para tal. Esta questão lança uma série de outras congêneres que põem em dúvida a própria atuação dos países e dos organismos internacionais em domínios como comércio mais justo, locais de instalação das empresas transnacionais e restrições ecológicas. Sen toca em pontos bastante controversos, como o tratamento equitativo das dívidas assumidas por governos irresponsáveis para serem quitadas por décadas a fio e que tanto afligem os países,

²¹¹ Amartya Sen não olvida da complexidade da democracia em nível global. Em *As pessoas em primeiro lugar*, o autor comenta que ela foi tomada como produto de “exportação à força” após o atentado às Torres do World Trade Center, em Nova York, no ano de 2001. Seria possível a democracia sair pelo cano de uma arma como ocorreu com o Iraque? Certamente não é este modelo impositivo que Amartya tem em vista quando se refere à defesa da democracia (SEN, 2010, p. 52).

patentes de medicamentos que poderiam favorecer a inúmeras pessoas em países pobres e a manutenção do comércio mundial de armas cujos principais interessados ainda são as potências econômicas que, inclusive, ocupam o Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Todos estes fatores devem ser analisados em conjunto com a questão da globalização, pois, nos termos de Sen (2002), *we must also note how they fit into a general pattern of unhelpful arrangements that undermine what globalization could offer*. Assim, o economista considera ser útil a globalização em todos os seus níveis – como sempre foi ao longo da história mundial pelos intensos intercâmbios propiciados –, podendo se tornar um importante instrumento na diminuição das desigualdades, desafio que envolve a união dos países e os governos locais no enfrentamento de diversas controvérsias globais, algumas citadas anteriormente.

Adjacente a este tema, é igualmente importante abordar o tema dos direitos humanos na visão de Amartya Sen, pois a afirmação de que os principais atores do comércio mundial poderiam assumir demandas sociais necessariamente adquire relação à dinâmica destes direitos em âmbito internacional. É importante destacar que Sen se alinha a uma corrente crítica dos direitos humanos, entendidos aqui como aqueles elevados ao nível supranacional, isto é, que não se estão ligados ou são oriundos a nenhum Estado. Segundo ele comenta, há uma certa “ingenuidade” na estrutura conceitual fundamental preconizada pela oratória dos direitos humanos (SEN, 2000, p. 261). Tal crítica se sustenta pela existência de três ordens de problemas distintos: de legitimidade, de coerência e cultural. Para a sua devida compreensão, é necessário o exame de cada uma delas.

A primeira crítica de Amartya Sen aos direitos humanos é de caráter de legitimidade. Conforme escreve o economista, o primeiro problema é que os direitos humanos conferem somente princípios pré-legais que não estão atrelados a um Estado, tendo como efeito a impossibilidade de sua exigência jurídica: antes de direitos exigíveis, são pretensões ligadas à ética. O autor utiliza uma analogia para deixar claro seu posicionamento a respeito deste aspecto: as pessoas nascem sem quaisquer direitos do mesmo modo que vem a este mundo sem roupas. Deste modo, assim como as vestimentas precisam ser adquiridas de alguém, da mesma maneira os direitos precisam ser “adquiridos” pela legislação para serem direitos. A conclusão deste raciocínio é tão singela como a sua formulação: “as roupas não existem antes de serem feitas, do

mesmo modo como não existem direitos pré-legislação” (SEN, 2000, p. 262).

A despeito desta primeira crítica, Amartya reconhece a importância ética deste arcabouço de direitos, cujo principal intento é exatamente apontar caminhos que não são contemplados pela legislação nacional. Por detrás destas pretensões, há de fato violações ou não-reconhecimento de direitos: há, desta forma, um papel contributivo interessante dos direitos humanos para o aprimoramento da ordem jurídica dos Estados. Nas palavras de Sen, eles devem ser vistos como um sistema de raciocínio-ético e dispõem de uma base de reivindicações políticas (SEN, 2000, p. 264).

A segunda crítica de Amartya se relaciona à coerência ou a forma assumida pela política bem como pela ética dos direitos humanos. Trata-se de um reforço ao raciocínio assumido na primeira crítica. A indagação que orienta a investigação deste momento é a seguinte: “é possível ser coerente ao falar de direitos sem especificar de quem é o dever de garantir a fruição de direitos?” Assim, como todo e qualquer direito, os direitos humanos também buscam efetivar determinadas pretensões ou requerimentos. O problema da forma recai sobre o reconhecimento destes direitos: se um indivíduo alega ter um direito a seu favor, é necessário que exista algum agente que tenha o dever de lhe fornecer. Contudo, se não há o reconhecimento deste direito alegado, a única conclusão aponta para a sua ineficácia. Em termos mais técnicos, o ponto apontado por Sen é o de que a invocação de um direito demanda uma relação binária, na qual exista um dever correspondente. Fora desta relação, pode-se apenas atingir mera retórica conceitual.

A terceira e última crítica aos direitos humanos é veiculada a sua suposta universalidade. Para ilustrar seu argumento, Sen trata de algumas possíveis tensões culturais que o ocidente possui em relação ao continente asiático. Em primeiro lugar, trabalhar com generalizações é sempre algo muito complexo, sobretudo em um continente que congrega mais da metade da população do planeta e é o mais extenso em território. A diversidade de culturas, religiões e filosofias, idiomas e tradições é intensa demais para se pensar em valores propriamente asiáticos. Por esta razão, Amartya descarta qualquer possibilidade em se falar na defesa de “valores asiáticos” ou sua incorporação aos valores defendidos por entusiastas dos direitos humanos.

7.3.2 A fome coletiva e os governos democráticos

Ao lado da globalização, na obra *Desenvolvimento como Liberdade* Amartya Sen elenca diversas temáticas no afã de aprofundar a discussão acerca da liberdade como um indicador do desenvolvimento das sociedades. Um tema que adquire bastante destaque para Sen é a questão da fome. É natural e compreensível que ele atribua destaque à condição dos famélicos, sobretudo por ter vivido em uma região muito empobrecida da Ásia. Foi falado há pouco da fome coletiva em relação profícua com a democracia, na qual Sen crê no seu melhor enfrentamento por governos democráticos em virtude da possibilidade da responsabilização do governante por suas opções políticas, além da existência de um grupo de oposição e da previsão de liberdade de imprensa. Esta afirmação se torna mais clara à medida que a problematização da fome é desenvolvida.

Desta forma, o intento de Amartya Sen é demonstrar que a fome se constitui como um problema social e que pode ser combatida com práticas bem menos dispendiosas do que comumente imaginado ou afirmado pelos entusiastas da mínima intervenção do Estado em problemas sociais. A despeito de paulatinamente se encontrar em redução, segundo estimativa da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura²¹², mais de oitocentas milhões de pessoas passaram fome por insuficiência de recursos para a aquisição de alimentos no ano de 2014. Em termos quantitativos, esta cifra considerável indica que uma em cada nove pessoas no planeta passou fome naquele ano. Desde o limiar da questão, Amartya Sen esclarece que é possível não apenas diminuir, mas erradicar a pobreza através de ações governamentais. Assim, parte-se do primeiro pressuposto de que a fome constituiu também um problema de Estado e que por ele deve ser combatido. Obviamente Sen é favorável ao estabelecimento de políticas públicas para o combate à fome, em consonância com todo o exposto anteriormente, sobretudo no que tange ao desenvolvimento social e econômico a partir do progresso das cinco liberdades instrumentais.

²¹² O relatório da FAO do ano de 2014 está disponível em: <<http://www.fao.org/3/a-i4037e.pdf>>. Acesso em: 16/04/2015.

Na problematização da questão anunciada, observa-se o estabelecimento de outro pressuposto: Sen não parte da singela assertiva que o problema da fome envolve somente o caráter quantitativo de produção de alimentos no mundo. Com efeito, ele deixa claro que “o enfoque tem que ser sobre o poder econômico e a liberdade substantiva dos indivíduos e famílias para comprar alimento suficiente, e não apenas sobre a quantidade de alimentos disponível no país em questão” (SEN, 2000, p. 189). Para Sen, a existência da fome não se vincula somente a fatores produtivos, uma vez que sua produção e distribuição envolvem questões políticas, econômicas e sociais de um país ou determinado território em questão. A existência da fome coletiva deve ser encarada como um instrumento de ampla mensuração social:

A fome relaciona-se não só com a produção de alimentos e a expansão agrícola, mas também ao funcionamento de toda a economia e – até mesmo mais amplamente – com a ação das disposições políticas e sociais que podem influenciar, direta ou indiretamente, o potencial das pessoas para adquirir alimentos e obter saúde e nutrição (SEN, 2000, p. 190)

Em outras palavras, Sen está dizendo que a questão não pode ser explicada pela simples indicação de que há fome em razão de não haver produção de alimentos suficiente para um povo. Para assegurar um estudo minimamente lastreado com a real compreensão do tema, o enfoque fundamental da análise deve recair sobre o poder econômico e a liberdade efetiva das pessoas e das famílias para adquirir alimentos. A maior amplitude na análise desta nevrálgica temática engloba questões que vão muito além da economia.

As causas para a existência e manutenção da fome são diversas. Em primeiro lugar há que se considerar a diferença entre aqueles que estão em um estado de miserabilidade e outros que, por diversos fatores alheios à sua vontade, atingem esta condição: desastres naturais e sociais repentinos – secas, inundações, déficits de empregos, escassez de alimentos que pode elevar seus preços produzindo efeitos devastadores aos mais pobres – ou desemprego. Em se tratando do segundo grupo, imiscui-se nos seus fatores de atingimento da miserabilidade uma segunda ordem de divisão: a dos que são atingidos por desastres naturais – portanto, trata-se dos produtores de alimentos, cuja variação no preço

do produto produzido em virtude de fatores diversos pode gerar um descompasso financeiro difícil de suportar – e daqueles que vendem a sua força de trabalho e constituem a grande massa constituinte da sociedade – que podem ser todos atingidos pelo desemprego.

Sen comenta que o segundo grupo, a dos trabalhadores, são os mais vulneráveis a toda variação da economia do país: todos aqueles que não têm condições de produzir seu alimento precisarão necessariamente lhe adquirir para a sua sobrevivência; o preço dos gêneros alimentícios são influenciado por muitos fatores, os mesmos que influenciam a economia de modo geral. Na existência de uma crise, os trabalhadores de áreas consideradas supérfluas serão os primeiros a sentirem os efeitos da crise. Em uma economia globalizada, como é o caso da maioria dos países na atualidade, qualquer distorção internacional pode ser capaz de produzir diversos efeitos locais, extremamente agudos em *extrema ratio*. Em outras palavras, os empregados de um país podem ser afetados por decisões que sequer foram tomadas por seus próprios governos. Para garantir o mínimo de estabilidade de recursos em momentos de dificuldades, como é o caso do desemprego aos trabalhadores, Amartya considera ser fundamental a existência de um sistema de seguridade social, de modo a evitar que grandes contingentes atinjam uma situação de rápido empobrecimento e obstar o aumento deliberado da fome coletiva.

Apesar de este quadro ser possível e em virtude de sua real possibilidade é que os governos devem se acautelar, o economista indiano lembra que é raro uma fome coletiva que venha a atingir mais de um décimo da população²¹³. Por isto a sua prevenção é possível e

²¹³ Amartya Sen comenta que o socorro oferecido pelo Estado para os indivíduos nesta condição são menores do que, via de regra, pode-se supor. Consoante suas palavras: “apenas para dar uma idéia das magnitudes envolvidas, se as vítimas em potencial da fome coletiva constituírem, digamos, 10% da população total de um país (geralmente a proporção é bem menor do que essa), a parcela da renda total dirigida a essas pessoas pobres não ultrapassaria, em circunstâncias normais, uns 3% do PNB. Sua participação normal no consumo de alimentos poderia também, não exceder 4% ou 5% desse consumo. Assim, os recursos necessários para criar a renda integral dessas pessoas, ou para reabastecê-las com a quantidade normal total de alimentos consumidos, partindo do zero, não precisariam ser vultuosos, desde que fossem organizadas eficazmente medidas preventivas. Obviamente, sobram ainda alguns recursos em posse das vítimas da fome coletiva (e assim intitulamentos

plenamente viável, sobretudo, pela criação de oportunidades que gerem um nível mínimo de renda aos trabalhadores afetados pelas mudanças econômicas abruptas. Um dos exemplos citados pelo autor é a política estatal de financiamento de grande obras públicas, cujo canteiro de obras tende a demandar a contratação de muitos trabalhadores. O que subjaz este movimento é a tentativa de se transferir renda àqueles que ficariam sem qualquer ocupação dada a situação de desemprego. É interessante observar que Amartya Sen a todo momento tem em mente alternativas que propiciem a aquisição da condição de agente dos indivíduos. Ele não admite que um povo seja simplesmente assistido através de políticas públicas que transfiram recursos em qualquer hipótese ou por tempo maior que o necessário: ainda que tal medida por vezes seja necessária, o ideal é que “o potencial para comprar alimentos tem de ser adquirido” (SEN, 2000, p. 190).

Em síntese a tudo o que foi mencionado, observa-se a necessidade de instauração de políticas institucionais e organizacionais públicas em todas as hipóteses elencadas por Amartya que objetivem a prevenção da fome coletiva nos países. Para tanto, o autor retoma a afirmação de que os países democráticos são menos suscetíveis de fomes coletivas do que aqueles que tenham um governo autoritário. Sen ilustra este argumento com o exemplo da crise famélica ocorrida na Irlanda na década de 1840, país que não possuía um governo autoritário próprio, mas que era mantido como colônia britânica até o início do século XX. Amartya comenta que no período mencionado houve uma intensa fome responsável por dizimar vinte e cinco por cento da população irlandesa. Ainda que grande parte da produção de alimentos do país estivesse sendo exportada exatamente para a Inglaterra, o economista alega que foi a falta de recursos para adquirir os produtos com alta no preço que levou centenas de milhares de pessoas à morte. Ao que consta, todo o processo de declínio de renda teve início pela incidência de uma praga na produção de batatas do país, principal produto de exportação irlandês na época e a base de alimentação das pessoas: com a produção afetada, os preços foram elevados muito acima do esperado, fazendo com que a maioria do empobrecido povo não conseguisse obter algo para satisfazer a sua fome.

não precisam ser recriados da estaca zero), de modo que a necessidade líquida de recursos pode ser ainda menor” (SEN, 2000, p. 198).

A este respeito, Sen destaca a existência da pobreza como uma causa sempre muito íntima no que tange à questão da fome coletiva: “é a condição geral inerente dos muito pobres – combinada com infortúnios adicionais acarretados por variações econômicas – que produz as vítimas da fome drástica” (SEN, 2000, p. 201). Ainda sobre o exemplo citado, o autor comenta que a divisão cultural entre os dois países fez com que os britânicos não fornecessem auxílio à sua colônia – a visão geral da época era a de que os irlandeses não tinham alimentos por não trabalharem o suficiente. Com efeito, este é apenas um exemplo cujo mote é ilustrar a relação entre governante e governado – no caso, colonizadores e colonizados – e o modo como a sua proximidade poderia evitar problemas de tal gravidade ao não estabelecer uma noção cristalizada entre “nós” e “eles”. Este é um traço de complexa manutenção em se tratando de uma democracia devido a existência dos fatores já mencionados – política multipartidária, incentivos políticos oriundos das eleições e jornalismo com liberdade –, o que permite novamente ao autor indiano enaltecer este regime político. No afã de clarear a discussão, Amartya afasta a conexão entre a riqueza e o sucesso das democracias no combate a fome.

Segundo ele, a adoção de políticas públicas que visaram a erradicação da fome obteve resultados positivos tanto entre muito ricos como também entre os países democráticos paupérrimos, como é o caso da Índia, da Botsuana e do Zimbábue. Na década de 1980, embora tenham enfrentado abrupta queda na produção de alimentos – 17% e 38% respectivamente –, os dois últimos países não registraram fomes coletivas. Para Sen, a democracia e a não ocorrência de fomes coletivas constitui uma relação causal, explicada nos seguintes preceitos:

Não é difícil encontrar a relação causal entre existir democracia e não ocorrerem fomes coletivas. Elas matam milhões de pessoas em diferentes países do mundo, mas não matam os governantes. Reis e presidentes, burocratas e chefes, líderes e comandantes militares nunca são vítimas de fomes coletivas. E, se não há eleições, partidos de oposição, espaço para a crítica pública sem censura, os que exercem a autoridade não têm de sofrer as consequências políticas de não prevenir fomes coletivas. A democracia, por outro lado, faz com que os castigos da fome coletiva atinjam também os grupos governantes e líderes políticos. Isso lhes dá o incentivo para tentar

debelar qualquer ameaça de fome coletiva e, como de fato é fácil impedi-las (nesse estágio o argumento econômico encaixa-se no político), as fomes coletivas que assomam no horizonte são firmemente repelidas (SEN, 2000, p. 210).

O papel protetivo que os governos democráticos precisam desempenhar se enquadra no que Sen denominou de segurança protetora. Os elementos intrínsecos à democracia impelem seus governantes a desenvolverem programas de auxílio à população mais carente. O que subjaz a questão da fome é a anulação da liberdade: que povo pode ser livre se não dispõe de recursos para satisfazer as necessidades fisiológicas mais elementares? Em se tratando de um grau de importância, é óbvio que a alimentação é fator primário, muito mais essencial do que qualquer liberdade política substancial ou fiscalização dos atos de governo.

7.3.3 A condição de agente das mulheres

Ainda em se tratando das análises da obra *Desenvolvimento e Liberdade*, Amartya trabalha a condição das mulheres e seu aspecto fundamental na realização de mudanças sociais. Segundo ele, “nada atualmente é tão importante na economia política do desenvolvimento quanto um reconhecimento adequado da participação e da liderança política, econômica e social das mulheres” (SEN, 2000, p. 235). Sen comenta que a pauta dos movimentos feministas na atualidade tem dado destaque tanto ao bem-estar das mulheres, objeto inicial de sua luta em busca da equalização entre os gêneros, como nos aspectos que apontam para a sua condição de agente. A busca por bem-estar se caracteriza por uma batalha incessante: em muitos países ainda imperam condições sociais gerais atinentes, por exemplo, a educação, saúde e possibilidade de acesso ao mercado de trabalho²¹⁴ sumamente inferiores para as

²¹⁴ Além do acesso ao mercado de trabalho, a luta de muitos movimentos se volta também para a isonomia salarial. Segundo dados da Organização Internacional do Trabalho, a disparidade global no salário auferido entre homens e mulheres é razoável: as mulheres ganham o equivalente a 77% do salário de um homem que exerce função semelhante. Segundo a organização, serão necessários mais de setenta anos para que esta diferença seja normalizada

mulheres. Todavia, no intuito de fortalecer esta busca, muitos movimentos têm também exigido que as mulheres possam usufruir de sua condição de agente, ou seja, poder usufruir de liberdades instrumentais em igual medida aos homens, sobretudo no que tange aos direitos e liberdades políticas (SEN, 2000, p. 220-221).

Sen reconhece a importância deste movimento em prol de uma sociedade mais igualitária – já que o tratamento secular dado às mulheres é o “menos do que iguais” – e certamente a construção de uma sociedade que visa o desenvolvimento fundado na conquista das liberdades instrumentais demanda que todos possam conquistar sua condição de agente. Assim, a relação entre o bem-estar das mulheres e a condição de agente é complementar: a tentativa de aprimoramento do bem-estar feminino passa necessariamente pela exigência e luta por tais direitos, conquistados, deste modo, pelo exercício das liberdades em âmbito público. No entanto, entre estes dois aspectos, o economista admoesta que, não se excluindo a busca por igualdade de direitos, é particularmente importante neste momento a busca pela condição de agente das mulheres uma vez que a sua conquista tem reflexo direto na sociedade de modo geral.

Esta afirmação encontra respaldo no fato de Amartya reconhecer o papel desta condição na remoção mais acentuada das perversões pelas quais o gênero feminino ainda passa. Em outras palavras, a conquista e afirmação de sua condição de agente permite as mulheres uma transformação mais profunda em suas vidas, na estrutura de suas famílias e na própria sociedade. Tais mudanças surgem como benesses consecutórias da sua ação: buscar alfabetização e especialização, ter potencial para auferir renda independente, conquistar a possibilidade de encontrar emprego que ultrapasse o limite da casa, possuir direitos de propriedade, além de poder participar ativamente em decisões dentro dos círculos sociais em que se encontram inseridas. Certamente, a sociedade de modo geral tende a auferir ganhos com este movimento²¹⁵.

caso não se tome nenhuma medida. Disponível em: <http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/2015/03/mulheres-ganham-em-media-77-do-salario-dos-homens/#.VTekedJViko>. Acesso em: 18/04/2015.

²¹⁵ Apenas para ilustrar a atualidade – e possível influência – da doutrina de Amartya Sen, o relatório do Fundo das Nações Unidas para a Infância – UNICEF, que trata da Situação Mundial da Infância (publicado no ano de 2008) contempla um capítulo que trata exatamente desta temática, intitulado *Aumentando o poder da mulher para melhorar as condições de saúde materna*,

de recém-nascidos e de crianças. O texto traz exemplos empíricos de avanços e limitações encontradas no mundo todo visando exatamente este objetivo. Segundo o seu texto: “aumentar o poder da mulher, especialmente no nível da comunidade, é uma ação essencial tanto para reduzir o número de mortes de menores de 5 anos como para atingir o quinto Objetivo de Desenvolvimento do Milênio (ODM 5), que visa reduzir em 75% as taxas de mortalidade materna até 2015. Mesmo assim, o baixo *status* da mulher em muitas sociedades e as limitações impostas a ela quanto à tomada de decisões dentro da família freqüentemente colocam sérios desafios à realização de avanços significativos em qualquer dessas áreas. Por exemplo, a análise de dados extraídos das Pesquisas sobre Demografia e Saúde mais recentes, realizadas em 30 países, sugere que em muitas famílias, especialmente na Ásia Meridional e na África ao sul do Saara, as mulheres têm pouca influência sobre decisões familiares relacionadas à saúde, quer afetem a sua própria saúde, quer afetem a saúde de seus filhos. Em Burquina Fasso, em Mali e na Nigéria, cerca de 75% das mulheres que participaram da pesquisa relataram que seus maridos assumem sozinhos decisões relacionadas a cuidados de saúde da mulher. Nos dois países da Ásia Meridional pesquisados – Bangladesh e Nepal –, essa proporção chega a cerca de 50%. Essa exclusão compromete a saúde e o bem-estar de todos os membros da família, especialmente mulheres e crianças, e está freqüentemente relacionada a altas taxas de mortalidade materna e infantil. Os cinco países mencionados estão entre os 60 que foram selecionados como prioritários pela Contagem Regressiva para 2015. A situação muitas vezes é mais grave em áreas rurais ou em favelas urbanas: nessas condições, as mulheres normalmente são analfabetas e enfrentam barreiras socioculturais que limitam seu acesso a serviços de saúde, tais como restrições para sair de casa ou interagir com estranhos, e freqüentemente não têm acesso a centros de saúde ou clínicas médicas. Por exemplo, no Afeganistão, as mulheres são proibidas de receber cuidados médicos em hospitais, cujas equipes são compostas apenas por homens, uma vez que as normas culturais restringem o trabalho da mulher e impedem que receba capacitação médica em níveis avançados. Diversos programas de agentes de saúde comunitários que dão prioridade à capacitação de mulheres conseguiram contornar barreiras de gênero para a utilização de serviços de saúde. Em Bangladesh, as agentes de saúde comunitárias capacitadas pelo programa BRAC são mulheres de meia idade casadas, e seus serviços de saúde “de porta em porta” permitem que as mulheres contornem restrições impostas por costumes das sociedades hindu e muçulmana, que impedem que deixem suas casas para ir sozinhas a centros de saúde. No Paquistão, onde, em 1999, apenas cerca de 50% das mulheres em idade fértil eram imunizadas contra o tétano, uma campanha lançada pelo Ministério da Saúde conseguiu aumentar a proporção para 80% de um grupo-alvo de cinco milhões de mulheres, por meio de visitas domiciliares realizadas por Agentes de Saúde Femininas, que as mulheres aceitavam com maior facilidade do que vacinadores do sexo masculino. Além disso, intervenções que aumentaram o

Para Sen, quanto mais as mulheres conseguem afirmar suas liberdades instrumentais e garantir as prerrogativas mencionadas, tanto mais aprimoram o seu bem-estar, reduzindo a distância social com os homens; igualmente, o autor acredita que há diversos outros ganhos sociais.

Do ponto de vista pessoal de uma mulher, é inegável que a conquista de um tipo determinado de liberdade pode fortalecer outros aspectos da vida: a liberdade para ingressar no mercado de trabalho e procurar emprego fora do ambiente doméstico certamente contribui para reduzir a privação e dependência das mulheres²¹⁶. Nos termos de Sen, “a

poder e a liderança das mulheres nas comunidades também foram importantes para melhorar o *status* de saúde das mulheres e das crianças. Em Gana, a prevalência da doença do verme da Guiné, que é disseminada pela água e leva a pessoa infectada a um estado de incapacitação que dura meses, exigiu uma campanha abrangente de erradicação. Mulheres voluntárias, mais familiarizadas do que os homens com a utilização de fontes de água limpa de melhor qualidade, realizaram vigilância porta-a-porta, distribuíram filtros, identificaram fontes de abastecimento de água potencialmente contaminadas e promoveram educação comunitária. Como resultado, a incidência da doença caiu em 36% entre 2002 e 2003. Da mesma forma, em Porto Rico, um programa de prevenção da dengue, realizado pela OMS e pelo Centro dos EUA para Controle e Prevenção de Doenças, recorreu ao trabalho de mulheres indicadas pela comunidade, que atuaram na promoção da campanha. As mulheres realizaram visitas domiciliares, entrevistaram chefes de família e inspecionaram locais favoráveis à proliferação de vetores. Envolveram-se também em atividades de conscientização comunitária, que incluíram uma exposição sobre prevenção da dengue no supermercado local. Por meio dessa estratégia, 20% das famílias aderiram à campanha”. Disponível em: <<http://www.unicef.org/brazil/sowc2008/final/cap1-dest8.htm>>. Acesso em: 17/04/2015.

²¹⁶ Segundo observação de Marco Marrafon e Ilton Norberto Robl Filho, “a proposta de Amartya Sen claramente auxilia na construção de uma Teoria Constitucional da Efetividade, concedendo especial ênfase na forma pela qual as garantias sociais auxiliam na efetivação de direitos fundamentais e da democracia”. Para corroborar tal argumento, os autores ainda citam o próprio Amartya Sen (2005, p. 19-20): ‘se as mulheres recebem alguns direitos, que não possuíam antes, através de um processo de reforma, isso pode parecer um desenvolvimento jurídico, e de certo modo é. E, no entanto, se o objeto do desenvolvimento jurídico é o dar às mulheres direitos que elas podem exercer, então este suposto desenvolvimento jurídico pode ser esvaziado, se as mulheres não conseguirem exercer de fato qualquer destes direitos em função, digamos, do analfabetismo. A própria ideia de desenvolvimento jurídico pode então, como neste exemplo, depender de características sociais ou econômicas [...].

liberdade em uma área (de poder trabalhar fora de casa) parece contribuir para aumentar a liberdade em outras (mais liberdade para não sofrer fome, doença, e privação relativa)” (SEN, 2000, p. 226). O autor cita dois exemplos para ilustrar esta afirmação, ambos relacionados com a ampliação do acesso das mulheres às liberdades instrumentais e, por via de consequência, afirmação de sua condição de agente: redução da mortalidade infantil e diminuição das taxas de fecundidade.

Acerca da primeira questão, o que impulsiona o quadro de redução da mortalidade das crianças é a educação e a alfabetização. Em sua visão geral, Sen comenta que o nível mais alto de educação é um fator importante para que a opinião da mulher seja aceita de modo mais pleno no seio da família²¹⁷, sendo a mãe o indivíduo que mais detém zelo e noção do que o próprio filho necessita. Por outro lado, fortalecida a figura materna, são maiores as chances da redução do preconceito contra recém-nascidas e crianças do sexo feminino em países que nutrem a desigualdade de gênero²¹⁸. Com efeito, a educação somada ao

Este é o ponto básico aqui. O desenvolvimento jurídico – para manter o exemplo inicial – não é constituído apenas pela lei que o sistema judicial formalmente aceita e declara. O desenvolvimento jurídico deve, constitutivamente, aperfeiçoar a capacidade das pessoas – sua liberdade – para exercer os direitos e as garantias associados com o progresso jurídico. Dada esta necessidade de integridade conceitual (neste caso, a necessidade de encarar o desenvolvimento jurídico não apenas em termos de legislação e leis, mas de liberdades efetivas e capacidades), todos os instrumentos que influenciam de maneira causal estas liberdades precisam ser levados em conta, ao avaliar o progresso no desenvolvimento de um sistema jurídico e judicial de sucesso” (MARRAFON; FILHO, 2014, p. 292).

²¹⁷ Neste caso, a educação proporcionaria maiores chances de a mulher influir no processo decisório dentro de sua casa e no seio de sua comunidade. As hipóteses em que se contempla este maior poder, segundo Sen, ocorrem mediante o efeito da educação no que tange ao prestígio social da mulher, a forma como lhe proporciona maior independência, seu poder de se expressar, ampliação de sua visão de mundo que foge aos padrões e tradições familiares e a maior habilidade que a mulher terá para influenciar decisões de grupo (SEN, 2000, p. 252)

²¹⁸ Segundo Sen (2000, p. 227) “os países com desigualdade básica entre os sexos – Índia, Paquistão, Bangladesh, China, Irã, os da Ásia ocidental, da África setentrional e outros – com frequência tendem a apresentar taxas maiores que as da Europa, América ou África subsaariana em relação à mortalidade de recém-nascidas e meninas. Na Índia, as taxas de mortalidade do grupo de zero a quatro anos para meninos e meninas são hoje muito semelhantes entre si na média

emprego são fatores que contribuem para que as taxas de fecundidade se mantenham baixas, sobretudo, pelo interesse das mulheres em trilhar caminho semelhante ao dos homens no que tange a ascensão em uma carreira profissional. Por demandar um tempo razoável e esforço acentuado, seja antes do nascimento seja durante os primeiros anos de idade da criança, a maternidade tende a ser melhor considerada pelos casais. Nas palavras de Amartya, a julgar pelos estudos que foram realizados evidenciando que a educação e as possibilidades empregatícias dadas às mulheres são fatores que contribuem para a diminuição do tamanho das famílias: “o desenvolvimento econômico pode estar longe de ser o ‘melhor anticoncepcional’, mas o desenvolvimento social – especialmente a educação e o emprego das mulheres – pode ser realmente muito eficaz” (SEN, 2000, p. 251).

7.3.4 Trabalho e direitos

A defesa que Amartya Sen faz da necessidade em se possibilitar o acesso ao mercado de trabalho às mulheres deixa claro o seu apreço à defesa dos direitos dos trabalhadores. Neste sentido, em um texto publicado baseado em um discurso seu realizado na 87ª reunião da Organização Internacional do Trabalho, ocorrida em junho de 1999²¹⁹, o autor enaltece os objetivos propostos por esta organização no sentido de abarcar a proteção a todos os trabalhadores, não havendo importância em quais condições se encontram – seja o trabalhador urbano ou rural, assalariado, domiciliar ou informal. A opção por um objetivo tão vasto está em incorporar aqueles setores que não dispõem de organização sindical e, por vezes, acabam sendo esquecidos das discussões políticas sobre prerrogativas e deveres. Sen comenta que muitas vezes os países acabam por focar a geração de empregos, e há certa razão nisto pois se trata talvez da principal engrenagem da economia local; entretanto, um olhar mais detido acerca das condições de trabalho também é importante.

nacional, mas persiste uma acentuada desvantagem para o sexo feminino em regiões onde a desigualdade entre os sexos é particularmente pronunciada, incluindo a maioria dos Estados setentrionais da Índia”.

²¹⁹ Este texto foi veiculado pela Organização Internacional do Trabalho no ano 2000 e republicado na edição de sua revista de 2013 a qual se referencia na presente pesquisa.

Na esteira dos comentários sobre os princípios da OIT, Sen oportunamente lembra que é possível que as legislações nacionais não estejam em consonância com estes mandamentos advindos dos organismos internacionais. A questão que ele levanta não possui fulcro no direito, no sentido de indagar se os Estados devem ser obrigados a reconhecer princípios internacionais que ainda não estejam contemplados em suas legislações, mas se a proteção ao trabalhador deve estar pautada somente por meio da lei. Sua resposta aponta para um caminho que se preocupa mais com a efetividade da proteção ao trabalhador do que com os aspectos legais e jurídicos; obviamente eles são imprescindíveis para o Estado de Direito, mas o mote da fruição das prerrogativas também é ponto importante para Sen, sobretudo, se contrastado com o seu apego pelas liberdades instrumentais.

Em suas palavras:

[...] no se trata sólo de elaborar nuevas leyes – con ser esto importante –, porque los derechos pueden llevarse a la práctica también con la ayuda de otros medios, tales como fundar instituciones, promover la eficacia de las ya existentes y, no en último lugar de importancia, forjar un compromiso general de la sociedad de obrar en aras del buen funcionamiento de acuerdos sociales, políticos y económicos que propicien el disfrute de los derechos socialmente reconocidos (SEN, 2013)

No intuito de traçar uma discussão que promova um enfoque entre a legislação e a realidade dos trabalhadores, o economista indiano volta seu olhar rapidamente sobre dois temas controversos: envelhecimento social e trabalho infantil. Mais do que respostas, ele lança questionamentos e provocações.

Assim, o primeiro tema é a questão do envelhecimento social. Sen comenta que há dois paradigmas contraditórios que permeiam as análises neste campo de pesquisa: por um lado se afirma que as pessoas de mais idade, a despeito de poderem trabalhar mais ante a vitalidade que ainda mantêm, são aposentadas e precisam ser custeadas pelos mais jovens; por outro lado, argumenta-se igualmente que os jovens não terão possibilidade de assumir o trabalho dos mais velhos caso estes sejam mantidos em seus trabalhos por maior período, o que geraria desemprego juvenil. Sem uma análise com pormenores, não haveria

uma saída que congregasse soluções viáveis para estes dois grupos que se encontram nas extremidades da força de trabalho dos países. Sen chama a atenção que situações deste tipo são muito comuns e os países precisam ter a racionalidade para encontrar caminhos com o menor impacto possível a qualquer um dos envolvidos.

Outro descompasso da atualidade relacionado ao âmbito laboral é o trabalho infantil. Amartya Sen denuncia a tentativa de se manter um discurso que enalteça a exploração desta forma de trabalho sob o argumento de que, em países pobres, esta é uma forma legítima de proteção dos interesses das próprias crianças: sem qualquer tipo de trabalho, a família não conseguiria renda suficiente para se manter, o que levaria a miserabilidade absoluta e morte de seus membros. Apesar de a pobreza ser condição de muitas famílias em todo o planeta, Sen não crê que a diminuição e eliminação do trabalho infantil possa colocar em cheque a sobrevivência das famílias quando esta atitude parta de um programa governamental que assista minimamente as pessoas. O autor lembra que não há argumentos suficientes que devam ou possam esmaecer a premente discussão que atinge suas piores formas na escravidão, servidão e prostituição.

7.3.5 Democracia e forças internacionais do mercado: o caso da União Européia

Por fim, Amartya Sen lembra, ainda que de modo breve, que a expansão do mercado possui um valor ambivalente: por um lado, conforme já tratado, os países podem aproveitar o intercâmbio econômico para ampliar suas finanças e ser capaz de avançar no desenvolvimento das liberdades substanciais de sua população através de políticas públicas e ainda pelo empenho da própria sociedade a partir do fomento da condição de agente de cada pessoa. No entanto, o fenômeno da globalização, a força das indústrias transnacionais, o poder do capital financeiro de instituições internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional em relação ao déficit dos países, entre outras questões, interferem de modo absoluto na democracia dos Estados.

É inegável que algumas empresas de amplitude mundial possuem ganho anual superior a grupos inteiros de países: a sua influência direta aos governos pode ser determinante. Um dos

argumentos mais fortes da defesa de Amartya Sen ao regime democrático é conferir à população as condições para cobrar a responsabilidade de seus governantes, havendo força intrínseca ao voto e à opinião pública. Uma das questões que acompanha os países desde o apogeu da Revolução Industrial é a limitação do mercado de trabalho e, por via de consequência, a expansão do desemprego. Entre os séculos XX e XXI, tal situação se torna mais aguda com a mecanização técnica: a geração de empregos se torna um desafio aos governos e, no campo político, é capaz de gerar ônus perante a imprensa e à população, o que pode se converter em fuga de votos. Desta forma, este é apenas um dos aspectos importantes que demonstram o império que tais empresas podem exercer dentro dos limites territoriais dos Estados com economias mais frágeis em comparação aos países com maior preponderância financeira.

Isto pode ocorrer inclusive em países europeus. Sen comenta o caso de países como a Grécia, que em poucos anos sofreu um grande abalo em seu crescimento econômico, Espanha e Portugal têm recebido uma intervenção direta de austeridade econômica que impõem a minoração do investimento público na ampliação e aprimoramento das liberdades instrumentais. Assim, o Estado, seja pela influência de outros Estados, seja pelas indústrias de grande força econômica, pode ser tolhido de grande parte de sua independência fundada em decisões legítimas de sua democracia.

É muito triste pensar que o continente em que foi estabelecida a democracia na sua forma atual seja também o continente em que a democracia na sua forma atual seja também o continente em que a democracia é agora tão marginalizada. Com efeito, pouco importa o que a população grega, espanhola ou portuguesa pensa comparada ao que pensam os líderes financeiros, as agências de classificação de risco e os bancos (SEN, 2013, p. 30).

Assim, Amartya Sen comenta ser absurdo que a unidade européia perquirida não esteja sendo pautada na união política e na ampliação da democracia, mas sim na união fundada pela moeda e pela liderança financeira. A força do mercado, portanto, possui um caráter ambivalente no sentido de permitir aos Estados ampliarem sua

economia, mas isto pode limitar a atuação democrática de suas próprias decisões.

7.4 A garantia da liberdade como desenvolvimento social, político e humano

Consoante esteve circunscrito a todos os comentários acerca da obra do economista indiano Amartya Sen, a tese do desenvolvimento como liberdade tem como escopo lançar um debate sobre o caráter substantivo no gozo deste direito pelas populações. O autor não pretende fazer uma análise em que prepondere apenas a realidade de seu país natal ou seu continente, embora não se escuse de lançar comentários atinentes a regiões com menor enfoque dos estudiosos – como Ásia e América Latina – ao mesmo tempo em que critica os processos de eurocentrismo cultural e social. Antes disto, Sen traça nuances de uma teoria que pode ser interpretada por diferentes sociedades em diferentes contextos, apesar de expressar seu apreço e convicção pelo regime democrático como um *modus* mais hábil na consecução de seu ideal de desenvolvimento.

De modo geral, a questão da liberdade é conceito de extrema controversia. O próprio Amartya Sen reconhece este fato. Não olvida do caráter profundamente peculiar que cada momento histórico orquestrou na elucidação desta proclamação, desta prerrogativa ética e moral, deste direito ou deste princípio: não importa se anterior ou posterior ao Estado de Direito, o certo é que esta temática guarda profundas, ininterruptas e incessantes indagações em todos os âmbitos a que se destina uma investigação minuciosa. Seja nas considerações platônicas, na qual livre será aquele que exercer o seu encargo dentro dos limites da casta que foi capaz de atingir com seus próprios esforços, seja no medievo, em que a liberdade se confunde com a interioridade e deixa o campo das relações públicas e políticas, seja na filosofia política de Hobbes, que reconhece ser imprescindível a existência de um aparato estatal para propiciar a condição de liberdade, seja no pensamento de Rawls, em que a liberdade seria naturalmente um dos princípios eleitos por aqueles que estão por detrás do véu da ignorância, por todos os ângulos se observam diferentes posições e medidas que garantem ao debate um nível de imprecisão e sobrevivência. Pelo menos, esta deve ser a diretriz fundamental enquanto o gênero humano for capaz de manter sua intelectualidade e capacidade para lutar por seus preceitos.

Neste sentido, a convicção de Amartya Sen na propositura de um caminho que enalteça a liberdade como uma realidade, longe de elucubrações teóricas ou do seu simples reconhecimento em legislações descumpridas e descomprometidas pelo cotidiano, oferece um ponto de partida substancial necessário ao atual debate, que pode ser muito bem resumido pelas palavras de Norberto Bobbio, na qual se enunciou a primordial questão da concretização de direitos: a questão de nosso tempo se trata mais de um problema político do que jurídico ou então filosófico. Segundo o autor italiano, em sua célebre lição de *A Era dos Direitos*, "o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas jurídico, e num sentido mais amplo, político" (BOBBIO, 1992, p. 24-25). O mesmo ideal expresso por Bobbio em 1990, ano em que publicou *L'età dei Diritti*, ainda se reveste de extrema atualidade e se constitui como o grande desafio dos Estados neste século. É preciso constatar um progressivo avanço no reconhecimento dos direitos fundamentais nas últimas décadas e na ampliação de seu debate. No entanto, sua garantia demanda um amplo arcabouço de considerações, e nem sempre há recursos financeiros ou até mesmo vontade política dos governos para propiciar tais prerrogativas.

Nesta mesma esteira, acredita-se que a garantia da liberdade e a criação de um estado mínimo de igualdade material, na qual sejam proporcionadas as condições mais fundamentais às pessoas, seja o passo essencial a ser trilhado pelos governos. Muitos são os desafios postos para que este objetivo encontre possibilidade fática. O primeiro deles se volta para a estrutura dos próprios governos contemporâneos. Sem um espaço de diálogo, sem a mínima liberdade de contestação dos atos de autoridade, sem uma imprensa que seja capaz de censurar aquilo que não considere princípio e fundamento do Estado, sem o mínimo de garantias que a população possa lutar por seus direitos, sem um Judiciário independente que guarneça as minorias inclusive parlamentares, isto é, sem estes ideais elementares que muito se confundem aos fundamentos da democracia, é muito improvável que a sociedade consiga de maneira eficaz desenvolver sua condição de agente e lutar para ampliar as liberdades dos indivíduos singulares.

Registrem-se ainda todas as divergências internas que podem surgir dentro das fronteiras soberanas dos Estados. As culturas distintas que se contrapõem aos basilares princípios constitucionais estatuídos, as micro-esferas de poder que insistentemente entram em conflito com as

instituições do Estado de Direito, os déficits civilizatórios e sociais, as limitações de investimento, a força do poder econômico contra os poderes político e jurídico dos Estados, a luta contra empresas e corporações muito poderosas, as forças internacionais que limitam e comprometem a atuação governamental, enfim, são muitas as questões que podem se apresentar como obstáculo na consecução da garantia da liberdade em prol do desenvolvimento social e humano, político e econômico.

Desafios de todas as ordens são postos, não somente a manutenção da liberdade, mas da própria sobrevivência do Estado e da política. Avanços e retrocessos, dos pontos de vista axiológico e analítico, são perceptíveis em todos os âmbitos. No entanto, é sempre necessário asseverar que a tensão e o conflito são partes elementares do jogo democrático, desde que se preservem as regras pelas quais se desenvolve tal jogo. Neste sentido, compartilha-se da visão abalizada de Amartya Sen no intuito de se crer na liberdade como um baluarte para o desenvolvimento e busca de espaços de isonomia, uma vez que igualdade plena jamais será alcançável entre sujeitos singulares entre si. Para tanto, o Estado é um ator importante na fórmula que conjuga a ampliação das liberdades reais dos indivíduos, seja pela via das políticas públicas oriundas dos poderes representativos, seja pela garantia jurisdicional conferida aos cidadãos. Não se crê que nenhum outro ator possa atuar de modo mais preponderante do que o ente estatal e, por conta disto, é necessária a sua participação neste momento em que se clama pela ampliação e proteção dos direitos, causa e condição da legitimidade do Estado democrático de Direito desde o seu limiar.

Compartilha-se igualmente de Amartya Sen do olhar de otimismo que confere aos seres humanos. Em toda a sua obra o principal elemento do debate é a busca pelo aprimoramento do bem-estar humano a partir da constatação da importância das liberdades, que se complementam e se reforçam mutuamente. Tal bem-estar não precisa ser conquistado exclusivamente a partir de políticas assistencialistas, correndo-se o risco de constituir os seus interessados em beneficiários passivos. Ao contrário, “com oportunidades sociais adequadas, os indivíduos podem efetivamente moldar seu próprio destino e ajudar uns aos outros” (SEN, 2000, p. 26). Novamente se conclama a importância das políticas públicas e a participação do Estado no combate às celemas mais elementares. Não se criará um futuro minimamente promissor apenas com transferência de renda às populações com menor

poder aquisitivo, mas no fortalecimento de outros aspectos da vida pessoal e comunitária.

Para tanto, como hipótese de ação, utiliza-se as liberdades instrumentais de Amartya Sen – liberdade política, segurança protetora, facilidades econômicas, garantia de transparência e oportunidade – nas quais as políticas de assistência são parte importante para esta ação. No entanto, o assistencialismo representa tão somente um elo nesta cadeia de fatores que formam um conjunto. Fornecendo os elementos fundamentais, todos se tornam responsáveis, a partir de então, na construção de uma sociedade política melhor estruturada. Assim, a garantia e ampliação da liberdade como um fator determinante para o desenvolvimento constituem fundamentos da ordem jurídica, social e política dos Estados e da ordem internacional. Neste sentido, o pensamento de Amartya Sen faz jus a uma análise com acuidade, precisa ser objeto de debates além de trazido à tona como um importante elo que congrega a luta pelo aprimoramento dos direitos individuais em consonância a uma sociedade mais livre e justa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese pretendeu demonstrar que a liberdade é um conceito amplo, plurissignificativo e eivado de particularismos. Qualquer pretensão de desconexão espacial e temporal por parte do intérprete tende a sucumbir ante a proximidade que a liberdade dispõe da vida em comunidade. Em razão disto é complexa a pretensão de enunciar um conceito infalível, livre de particularismos. Ainda que não se permita construir uma noção de liberdade, sua importância é fulcral para o homem em sociedade: desde o início da vida em sociedade, ela certamente despontou como um tema necessário, tanto pela sua garantia como em vias de sua limitação; em tempos atuais, com a estrutura burocrático-administrativa do Estado, a presença em torno de seu debate é corriqueira. Se alijada do contexto estatal, sua discussão ainda segue com dinamismo, avançando para diversas categorias. Por conta disso, a liberdade é um tema permanente.

No presente trabalho se buscou apresentar correlações e distintos pontos de vistas entre pensadores selecionados a partir de um critério histórico-tradicional – Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, os estoicos, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Martinho Lutero, Nicolau Maquiavel, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, Immanuel Kant, Benjamin Constant, Norberto Bobbio, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Isaiah Berlin, Karl Marx, Max Weber, John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Nozick e Amartya Sen. Demonstrou-se, assim, além da amplitude do tema, o seu movimento durante muitos períodos históricos, acomodando-se a diferentes contextos e condições.

Neste sentido, partiu-se dos momentos históricos tradicionalmente apontados – Idade Antiga, Média, Moderna e Contemporânea – de modo a alocar diferentes visões de autores ao longo desses períodos. Se analisados cada um deles de modo particular, resta suficientemente claro que não há uniformidade dos saberes que garanta um pensamento único que resuma o período histórico. Na Idade Antiga, abordando-se o período clássico da Grécia, se comparadas as filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles em seu aspecto político e, principalmente, no modo como construíram seu conceito de liberdade, claramente se evidencia o argumento mencionado: enquanto para Sócrates livre era o homem contido em seu próprio ser e capaz de

dominar seus impulsos, Platão fortalece um ideal de liberdade fundado na perfeição do controle exercido pela *Callipolis* e Aristóteles, por sua vez, admite que a liberdade é um status conquistado eminentemente no âmbito político.

O mesmo pode ser observado dos períodos históricos seguintes. Entre os estoicos – influenciados pela derrocada da *polis* e ascensão do ideal de liberdade encontrada na interioridade dos homens – e os pensadores cristãos há divergências muito claras. Os primeiros identificavam a divindade como uma força que controla o cosmos, enquanto Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Martinho Lutero pensavam em Deus como um ser que, tendo atribuído sua imagem e semelhança aos homens, também controlava suas vidas. Obviamente há muitas divergências também entre os autores cristãos, sobretudo Lutero, teólogo reformista, com os outros dois, católicos. Mais tarde, quando o medievo já havia ficado no passado, os autores contratuais imaginavam que a garantia dos direitos naturais seria possível em uma sociedade fundada pelo pacto social. Cada autor enuncia diferentes direitos inatos e objetivos do Estado: enquanto Hobbes pensa no Leviatã como o único que guarnecerá a liberdade dos cidadãos, Locke concebia que os homens já eram livres no estado de natureza, tendo aceitado ceder parte dela para constituir o corpo estatal que resolveria as querelas entre os cidadãos.

Por sua vez, Rousseau pertence a um período histórico de muitas limitações e enxerga a sociedade de seu tempo como debilitada em muitos aspectos, o que o leva a buscar a igualdade e a liberdade de todos a partir do legislativo, quando todas as pessoas alienassem seus direitos em prol da formação de uma vontade geral. Montesquieu, não sendo um autor do contratualismo, detém sua importância em igual medida por influenciar de modo direto a constituição do Estado com o seu ideal de divisão e limitação das funções estatais. Kant, um dos maiores pensadores de todos os tempos, via na liberdade o único direito inato e a sua manutenção somente seria possível a partir de uma autoridade capaz de guarnecer o estrito cumprimento às disposições legais a partir de um aparato coativo denominado Direito.

Ainda assim, para desmistificar a existência de uma noção que expressasse a amplitude do conceito de liberdade, os autores do liberalismo e do socialismo nutriam ideais de liberdade bem distantes entre si: enquanto os primeiros postulavam uma linha bem definida entre atribuições do Estado e a vida privada dos cidadãos, os outros

relacionavam a criação da esfera do Estado com a perpetuação de uma dominação entre classes que não permitia que todos fossem livres, mas apenas alguns. Esta divisão de pensamento se institucionalizou com o fim da Segunda Guerra Mundial e a divisão do mundo em dois pólos de influência. Tanto o liberalismo em sua forma clássica, que denunciava a intervenção estatal na sociedade além de um mínimo aceitável, como o socialismo centralizador, que pretendia controlar a sociedade por meio do Estado visando a sua posterior destruição, deixaram de existir no fim do século XX. Apesar do fracasso do socialismo e seus efeitos, a tendência interventiva do Estado na sociedade são marcas indelévels para este novo século.

Como fio condutor da temática em comento, a tese de Amartya Sen enaltece que o desenvolvimento humano como condição para a garantia e o exercício da liberdade vai ao encontro dos principais postulados desta pesquisa, sobretudo de que o regime jurídico de garantia de liberdades fundamentais está diretamente ligado à condição de agente do indivíduo. Não se pode furtar da discussão que perpassa o desenvolvimento das liberdades substantivas no Estado de Direito ocidental e suas conexões econômicas. Ressalte-se ainda que este Estado não existe apenas para propiciar instrumentais hábeis a conduzir ao maior ganho econômico, seja na esfera nacional ou internacional. Antes, e ao mesmo tempo, é imperioso desenvolver as condições de legitimidade do próprio Estado e a existência dos indivíduos, sobretudo, àqueles fundados em regimes republicanos e democráticos.

Fortalecer as liberdades dos cidadãos implica diretamente no reforço das bases do Estado contemporâneo. É preciso arregimentar forças político-governamentais e privadas na execução de um projeto de Estado que vá além do modelo liberal tradicional que propugna o mínimo de intervenção e também de um socialismo centralizador que demanda na estatização de todas as coisas para, posteriormente, bombardear o projeto estatal. A luta contra as desigualdades em busca de um modelo de isonomia precisa passar pela aquisição de maior liberdade por parte da população, fato que gerará um crescimento equânime em médio e longo prazo. Considerando o objeto desta discussão, é possível afirmar que somente em uma democracia tais demandas se tornam realizáveis.

O trunfo de Amartya Sen, nesse sentido, é pensar a economia fora das categorias econômicas tradicionais, pinçando o que há de mais interessante nos modelos legados do século XX – liberalismo

democrático e socialismo – de modo a propiciar o bem-estar das sociedades. Cada país e cada região dispõem de vantagens que podem ser utilizadas e mazelas próprias a ser combatidas, fatores que dificultam a elaboração de teorias com pretensões universalistas. Se no século passado parte do mundo sacrificou a liberdade em prol da justiça e a outra metade flagelou a justiça em prol da liberdade, neste novo século se corre o risco dinamitar justiça e liberdade em decorrência do atual processo de globalização²²⁰ que frustra a propagação da democracia dentro e fora dos Estados, amordaçando-os ante o poderio do capital.

O escopo deste estudo não esteve voltado a apresentar colaborações materiais a nenhum Estado específico: mais do que isto, o ideal que subjaz o tema é mostrar que, a despeito do que precisa ser enfrentado – fome, inexistência ou não adequação de serviços públicos, melhoria da educação em todos os níveis, violência, carência de direitos, entre muitos outros exemplos possíveis –, a busca e garantia por liberdades efetivas talvez se constitua como o ponto fundamental da filosofia política desde tempos imemoriáveis e, sobretudo, no apogeu do Estado constitucional, com matrizes liberais e também contribuições sociais, sobretudo no que tange à críticas ao modo de dominação do capitalismo. Embora em hipótese alguma seja possível concordar com o modelo antidemocrático gestado pelos soviéticos, cubanos ou norte-coreanos, em razão do fracasso do socialismo centralizador que se opõe ao regime democrático, a crise do liberalismo clássico que proclamava um Estado mínimo e pouco interventor na sociedade também impôs a necessidade de uma nova leitura do conceito de liberdade.

A construção da liberdade voltada para os gregos mostra que sua aquisição demandaria a construção de uma nova sociedade política e moral em Platão, e seria conquistada em Aristóteles apenas por um parcela muito pequena da sociedade – os chefes de família liberados de seus afazeres para adentrar no espaço da *ágora*. Com os estoicos, a liberdade adquire uma conexão com a deidade que seguirá por séculos a fio na Idade Média, alocando-se na interioridade dos homens e não mais no espaço público. O retorno do ideal de liberdade ao contexto político ocorre apenas com a ruptura religiosa e política mais preponderante a partir do século XVI e se fortalece como um elemento do Estado com os autores contratuais cujos pensamentos estiveram sempre conectados com os contextos históricos e revolucionários de seus tempos. Deste

²²⁰ Esta noção é do pensador uruguaio Eduardo Galeano.

modo, o Estado democrático e constitucional é o vértice da conquista da liberdade: se antes alguns podiam ser livres, atualmente parcelas cada vez mais consideráveis estão usufruindo da liberdade. É necessário, então, que todos possam compartilhar dessa conquista.

Entretanto, a denúncia de Amartya se inscreve neste aspecto, qual seja, o campo das possibilidades ao invés do espaço das realizações. Sua crítica contra o que denomina institucionalismo transcendental não está nas teorias em si, mas em seu *modus operandi* de artifícios de instituições justas, na linha do Rei-filósofo de Platão que, com sua sabedoria, construiria a melhor sociedade possível – Sen comenta que este foi o desiderato de diversos autores, desde Hobbes com a concepção do Estado centralizador imortalizado na figura do Leviatã, John Locke e a predominância do Legislativo, Rousseau e o ideal da vontade geral, Kant e as análises entre a moralidade e o Direito, além dos autores do século XX, em especial, John Rawls e a justiça como equidade. Ao pensar em instrumentos efetivos de realização de justiça para possibilitar o desenvolvimento das liberdades instrumentais, Sen se distancia destes autores que concebem meios para se fortalecer o lastro de juridicidade de direitos cidadãos.

Toda esta pluralidade apenas enriquece a discussão para a tomada de decisões sobre uma agenda para o século XXI. Este século tem sido um período ambivalente de adequação e renovação das estruturas democrático-liberais, de ampliação do Estado pela busca de novos direitos, ao mesmo tempo, de perda de fôlego estatal ante a internacionalização da economia. A ponte passível de união entre estes dois pólos distintos de desenvolvimento tem de ser a liberdade, vista aqui como igualdade de oportunidades a partir, igualmente, da conquista da condição de agente. Não é mais possível pensar na garantia de direitos individuais e coletivos sem abordar discussões que perpassam a economia; igualmente, é inviável que o modelo econômico siga na dinâmica de enriquecimento e fortalecimento de grupos determinados, seja pela incúria oportunista de agentes do Estado ou, ainda, seja a partir da apropriação de sua estrutura numa clara indefinição entre esferas público e privada. Reforça-se, assim, a necessidade dos princípios democráticos na condução deste Estado almejado para este século.

Longe de se acreditar em um *Welfare State* meramente normativo, a discussão acerca das liberdades fundamentais efetivamente possíveis de serem fruídas é questão central de nosso tempo. E sempre atual é a discussão cujo condão é enaltecer a liberdade do indivíduo, um

dos primeiros objetivos de um modelo de Estado democrático que não pode coadunar com nenhuma forma indevida ou ilegal de controle ou interferência demasiada na esfera de atuação individual de seus cidadãos, com exceção das hipóteses que promovam a sua própria condição de agente. Entre a garantia de direitos enunciados nos documentos normativos e a realidade daquilo que vai além da teoria, o século XXI pode ser o momento de aproximação destes dois *lócus*, por hora, mais distintos do que se anela, de modo que a estrutura da liberdade no Estado contemporâneo propicie o estabelecimento da igualdade ao nascer e a liberdade no viver.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa, Presença, 2000 (volume 6).

_____, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa, Presença, 2000 (volume 7).

AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt. **Princípios: Revista de filosofia**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, n. 32, v. 19, p. 35-54, 2012.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino. **Synesis**, v. 3, n. 2, 1-18, 2011.

AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____, Tomás de. **O Livre-Arbítrio: quaestiones disputatae de veritate**. São Paulo, Edipro, 2015.

_____, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____, Hannah. A grande tradição. Tradução por Adriano Correia. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29, p. 273-298, 2011a.

_____, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

_____, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____, Hannah. **Sobre a Violência**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Os Pensadores).

_____. **Ética a Nicômaco**. 3 ed. São Paulo: Abril, 1984 (Os Pensadores).

BALBACHEVSKY, Elizabeth. Stuart Mill: liberdade e representação. *In* WEFORT, Francisco C. (org). **Os Clássicos da Política**. São Paulo: 1999.

BARROS, José D'Assunção. Cidade Medieval e Feudalismo – Um Balanço da Questão. **Publicatio UEPG**. Ponta Grossa. N. 16(2), 289-300, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Lisboa: Estampa, 1989.

BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios Sobre a Liberdade**. Brasília: UNB, 1981.

BLAINEY, Geoffrey. **Uma Breve História do Mundo**. 2 ed. Curitiba: Fundamento, 2007.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____, Norberto; VIROLI, Maurizio. **Diálogo em torno da República**. Rio de Janeiro, Campus, 2002.

_____, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; GIANFRANCO, Pasquino. **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: UNB, 1998.

_____, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4 ed. Brasília: UNB, 1997.

_____, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____, Norberto. **Teoria Geral da Política**. 20 reimp. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **História da Filosofia do Direito e do Estado: Antiguidade e Idade Média**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2012.

BURKE, Peter. **O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália**. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CADEMARTORI, Daniela Mesquita Leutchuk de. **O Diálogo Democrático**. Curitiba: Juruá, 2006.

CASARIN, Júlio César. Isaiah Berlin: afirmação e limitação da liberdade. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 16, n. 30, p. 283-295, 2008. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/rsp/article/view/13911/9365>>. Acesso em: 15/01/2015.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html>. Acesso em 15/01/2015.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Idéias políticas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CÍCERO. **Da República**. Bauru: Edipro, 1995.

CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Revista de Filosofia Política, Porto Alegre, n. 02, p. 1-7, 1985. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>>. Acesso em: 23/02/2015.

_____, Benjamin. **Escritos de Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COIMBRA, David. **Uma História do Mundo**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

CORRÊA, Manoel Pio. **Primórdios da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Documenta História, 2009.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 7 ed. São Paulo: UNESP, 1999.

CREVELD, Martin Van. **Ascensão e declínio do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DALL'AGNOL, Darlei. O igualitarismo liberal de Dworkin. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 111, p. 55-69, Jun/2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v46n111/v46n111a05.pdf>>. Acesso em: 06/05/2015.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2009.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DWORKIN, Ronald. **A Justiça de Toga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (biblioteca jurídica WMF)

_____, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (justiça e direito)

_____, Ronald. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____, Ronald. **Uma Questão de Princípio.** 2 tir. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (justiça e direito)

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas.** 13^a ed. Lisboa: Presença, 2007.

FASSO, Guido. **Historia De La Filosofía del Derecho: La Edad Moderna.** Madri, Pirámide, 1982.

_____, Guido. **Storia Della Filosofia del Diritto: L'Età Moderna.** Roma: Laterza, 2012.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber.** 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2006.

GORENDER, Jacob. O Nascimento do materialismo histórico. *In* MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, Simone. **John Locke Et La Raison Raisonnable.** Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1986.

GRAU, Eros Roberto. **Ensaio e Discurso Sobre a Interpretação/Aplicação do Direito**. Malheiros, 2003.

HIRST, Paul. **A democracia representativa e seus limites**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores)

HOBBSAWN, Eric. **Da Revolução Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JUNIOR, Tércio Sampaio Ferraz. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. São Paulo: Atlas, 2002

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes: A Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude**. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial : Barcarolla, 2009.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. 2 ed. Lisboa: Estampa, 2005 (volume I)

LENZ, Sylvia Ewel. Jean Bodin: As premissas de um Estado Soberano. **Mediações** – UEL. Londrina. N. 1. Vol. 9. 119-134. 2004.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOPES, Marco Antônio. **Mestres do passado: clássicos da sabedoria política moderna**. Londrina: EDUEL, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. 2 ed. Brasília: UNB, 1979.

_____, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARRAFON, Marco Aurélio; FILHO, Ilton Norberto Robl. Constituição e efetividade dos direitos fundamentais: caminhos para superação da perspectiva tradicional do direito constitucional brasileiro a partir do princípio da factibilidade e do desenvolvimentismo. *In* **Constituição, Economia e Desenvolvimento**: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional. Curitiba, 2014, vol. 6, n. 11, Jul.-Dez. p. 278-297.

MARTINS, Marcelo Bueno. Medo e Liberdade no Pensamento de Thomas Hobbes. *Primus Vitam* – Mackenzie. São Paulo. N. 1. 2010.

MARUYAMA, Natalia. Liberdade, Lei Natural e Direito Natural em Hobbes: Limiar do Direito e da Política na Modernidade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo. N. 32(2): 45-62. 2009.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2014 (Livro 1: o processo de produção do capital)

_____, Karl. **Liberdade de Imprensa**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

MATTEI, Lauro. **Teoria do valor-trabalho: do ideário clássico aos postulados marxistas**. Ensaios FEE, Porto Alegre. V. 24, n. 1, p. 271-294. 2003

MILL, John Stuart. **A sujeição das Mulheres**. São Paulo: Escala, 2006.

_____, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional: Tomo IV Direitos Fundamentais**. 2 ed. Coimbra: Coimbra, 1998.

MIRANDA, Pontes de. **História e Prática do Habeas Corpus**. Campinas: Bookseller, 1999.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Os Pensadores)

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito: dos Gregos ao Pós-Modernismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Curso de Direito do Trabalho**. 15 ed. ver. e atual. São Paulo: Saraiva, 1998.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

NUNES, Antonio José Avelãs. **A filosofia social de Adam Smith**. *Prima Facie International Journal*. João Pessoa. V. 4, n. 6. 2005. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/primafacie/article/view/4503>>. Acesso em 09/03/2015.

_____, Antonio José Avelãs. **Introdução à História da Ciência Econômica e do Pensamento Econômico**. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2007.

_____, Antonio José Avelãs. **Uma Introdução à Economia Política**. São Paulo: Quartier Latin, 2007a.

_____, Antonio José Avelãs. **Uma Volta ao Mundo das Idéias Econômicas: Será a Economia uma Ciência?** Coimbra: Almedina, 2008.

OLIVEIRA, Flávio dos Santos. Sobre a origem e função precípua do governo na concepção dos contratualistas, David Hume e Adam Smith. **In Constituição, Economia e Desenvolvimento**: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional. Curitiba, 2014, vol. 6, n. 10, Jan.-Jun. p. 69-85.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Mulheres ganham em média 77% do salário dos homens**. Disponível em: <<http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/2015/03/mulheres-ganham-em-media-77-do-salario-dos-homens/#.VTekedJViko>>. Acesso em: 18/04/2015.

PARLIAMENT UK. **The Reform Acts and representative democracy**. Disponível em: <<http://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/houseofcommons/reformacts/overview/>>. Acesso em 27/02/2015.

PLATÃO. **A República**. 13 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

PIÇARRA, Nuno. **A separação dos poderes como doutrina e princípio constitucional**. Coimbra: Editora Coimbra, 1989.

PIKETTY, Thomas. **A Economia da Desigualdade**. Rio de Janeiro, Intrínseca, 2015.

_____, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PINHEIRO, Marcus Reis. Determinismo, Liberdade e Astrologia nos Estoicos. **História, imagem e narrativas**. São Paulo. N. 10, Edição Especial, 2010. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br>>. Acesso em: 14/01/2015.

POSNER, Richard. **Problemas de Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Justiça e Direito)

QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: Sobre a Liberdade e a Igualdade. In WEFFORT, Francisco C. (org). **Os Clássicos da Política**. São Paulo: 1999.

RADICE, Roberto. Introdução. In **Stoici Romani Minori**. Milano: Edizione Bompiani, 2008.

RAWLS, John. **Conferência sobre a História da Filosofia Política**. São Paulo, 2012.

_____, Rawls. **Uma Teoria da Justiça**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato Social**. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

_____, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Edição bilíngue. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001.

SEN, Amartya. **A Idéia de Justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, Amartya. **Desigualdade Reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____, Sen. Justiça, esperança e pobreza. *In* WOLF, Eduardo (org). **Pensar a Filosofia**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013.

_____, Amartya. Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms. **Oxford Economic Papers**. Oxford, New Series, vol. 45, n. 4, p. 519-541, oct 1993. Disponível em: <<http://www.cs.princeton>>

edu/courses/archive/spr06/cos444/papers/sen.pdf>. Acesso em: 01/04/2015.

_____, Amartya. **Sobre Ética e Economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____, Amartya. How to Judge Globalism. **The American Prospect**. 2002; special supplement (Winter). Disponível em: <<https://prospect.org/article/how-judge-globalism>>. Acesso em: 12/03/2015.

_____, Amartya. Trabajo y Derechos. **Revista Internacional del Trabajo**. Genebra, vol. 132, jan 2013 (número extraordinario: La Revista Internacional Del Trabajo y la OIT Fragmentos De Su Historia). Disponível em: <http://ilo.ch/public/spanish/revue/download/pdf/sen.pdf>. Acesso em: 02/04/2015.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional**. 25 ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. In **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(1): 139-157, 2009. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/999>>. Acesso em: 04/05/2015.

SKORUPSKI, John. **Arguments of The Philosophers: John Stuart Mill**. New York: Routledge, 1989.

SMITH, Adam. **A riqueza das Nações**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

STANFORD Encyclopedia of Philosophy. **Robert Nozick's Political Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/#JusHol>>. Acesso em: 30/04/2015.

STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. **História da Filosofia Política**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

Thiry-Cherques, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. Rio de Janeiro: **Revista de Administração Pública da FGV**. 43(4): p. 897-918, JUL./AGO. 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (vol. 1 – Leis e Costumes).

UNICEF. **Situação Mundial da Infância 2008**. Disponível em: <<http://www.unicef.org/brazil/sowc2008final/cap1-dest8.htm>>. Acesso em: 17/04/2015.

UNITED NATIONS. **The State of Food Insecurity in the World**. Roma: FAO, 2014. Disponível em: <<http://www.fao.org/3/a-i4037e.pdf>>. Acesso em: 16/04/2015.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. **Lei Le Chapelier (1791)**. Tradução de Luiz Arnaut. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/hist_discip_grad/LeiChapelier.pdf>. Acesso em: 01/03/2015.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

WERLE, Denílson Luis. A idéia de justiça e a prática da democracia. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 92, p. 153-

161, Mar. 2012 . Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n92/n92a11.pdf>>. Acesso em: 04/05/2015.

_____, Denilson Luis. O liberalismo contemporâneo e seus críticos. *In* **Manual de Filosofia Política**. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.