

LIBERDADE E EQUANIMIDADE: ELEMENTOS AXIOLÓGICOS ESTRUTURANTES DAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS

FREEDOM AND EQUALITY: STRUCTURING AXIOLOGICAL ELEMENTS OF CONTEMPORARY DEMOCRACIES

Natercia Sampaio Siqueira¹
Marcelo Sampaio Siqueira²

Sumário: Considerações iniciais. 1 As várias possibilidades semânticas para liberdade. 1.1 Liberdade como autonomia. 1.2 O ocaso do Estado liberal burguês e a reconstrução da liberdade. 1.3 O Estado Democrático de Direito: dimensão material e multidimensional do homem. 2 Sedimentação dos valores da liberdade e da equidade como eixo axiológico do Estado Democrático de Direito. 2.1 Equidade como medida da liberdade. Considerações finais. Referências.

Resumo: O trabalho busca delimitar os valores elementares à estrutura social democrática: equidade e liberdade. Mediante pesquisa bibliográfica, este artigo aborda as mudanças semânticas pela qual passou a liberdade até a construção do seu conceito que atualmente influencia as instituições sociais elementares. Posteriormente, argui-se que a medida da liberdade numa democracia é a equidade, que demanda abstenções e ações estatais, no intuito de se assegurar a justa oportunidade para a realização individual. Ao final, reivindica-se que a análise das questões relevantes através desses valores permite a construção e apropriação de um conceito material para igualdade fundamental à sustentabilidade democrática.

Palavras-chave: Liberdade. Equanimidade. Sustentabilidade. Democracia.

Abstract: This paper has the goal to delimit the elementary values to the democracy's social structure: freedom and liberty. Through bibliographic research, this study approaches the semantic changes of freedom until the conceptions that, in contemporary days, influences the elementary institutions of actual democracies. After, it is argued that the measure of freedom in a democracy is fairness, which claims actions and omissions of States to secure the fair opportunity to individual development. In the end, it is concluded that the analysis of hard cases by these values allows the built of a material concept for equality, which is fundamental for democracy sustainability.

Keywords: Freedom. Equanimity. Sustainability. Democracy.

¹ Doutora em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza. Mestre em Direito Tributário pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora da pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito Constitucional da Unifor. Membro do grupo de pesquisa “Relações políticas, econômicas e jurídicas na América Latina”. Procuradora Fiscal do Município de Fortaleza.

² Doutor em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza. Mestre em Direito Público pela Universidade Federal do Ceará. Professor da pós-graduação (Mestrado) em Direito Privado da Faculdade Sete de Setembro. Procurador do Município de Fortaleza.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A axiologia que hoje se faz presente no cenário internacional, bem como internamente a cada estado nação, possui comprometimento especial com a liberdade e igualdade. A justificativa para tal fato se estende desde argumentos antropológicos, aos de caráter contratualista, cultural, discursivo e de direito natural.

Os autores do presente artigo irão utilizar-se da perspectiva cultural, a qual se filiou Rawls no seu liberalismo político: a axiologia da equanimidade e liberdade é aquela própria à cultura pública de uma sociedade democrática. Dito isto, é preciso chamar atenção para a complexidade conceitual dessa afirmação. De primeiro, importa ressaltar que a justificativa de uma axiologia específica à cultura democrática pressupõe conteúdo material para democracia que não se esgota no seu aspecto formal: a cultura pública a apreende como carregada de significação axiológica que qualifica a estrutura social que se compreende democrática.

Há um ciclo de implicações: a cultura pública nas sociedades democráticas atribui conteúdo material à democracia, o que revela, por sua vez, a expectativa de que as estruturas sociais elementares, tais como o direito, a economia, a política e mesmo a família, sejam organizadas e vivenciadas a partir da axiologia democrática. É esse, precisamente, o objeto geral da presente pesquisa: tratar dessa axiologia imanente à democracia, que se estrutura sob dois eixos, a liberdade e a equanimidade.

Ocorre que a liberdade e a equanimidade são valores de grande vagueza semântica; que servem a diferentes compreensões e significações. É preciso então buscar as possíveis significações compatíveis à realidade das democracias ocidentais. Para tanto, o presente artigo se propõe a expor a mutabilidade conceitual da liberdade, posteriormente ao que se detém sobre as teorias e eventos históricos que levaram à construção do conceito de liberdade como racionalidade e capacidade, que é o que se encontra entranhado na cultura e instituições estruturantes das sociedades democráticas.

Em um segundo momento, explora-se a equanimidade ou equidade como medida da liberdade na realidade de alteridade; ou seja, no contexto de relacionamentos de interdependência entre diferentes. Por este momento, frisa-se que o esforço de equanimidade implica omissões e ações estatais; as últimas voltadas, especialmente, à garantia da justa oportunidade, a cada pessoa, para desenvolver-se e realizar-se.

Explorado que seja o conteúdo da equanimidade e liberdade, argui-se que os referidos valores devem ser empregados como elementos de integração na análise de vários dos pontos de tensão que impregnam a estrutura basilar das democracias contemporâneas: aborto, casamento e filiação homossexual, relacionamentos poliafetivos, práticas religiosas e culturais a envolver maus tratos de animais, dentre outros. Isso, porque a equanimidade e liberdade consistem em guias metodológicos que permitem a apropriação e a realização de conceito material da democracia.

1 AS VÁRIAS POSSIBILIDADES SEMÂNTICAS PARA LIBERDADE

Sobre o termo *liberdade* várias concepções foram trabalhadas ao longo da história. Tem-se desde a perspectiva absentéista da liberdade, a significar que a pessoa é livre à medida que não sofre interferências e obstáculos nas suas ações, até outra na qual a ênfase encontra-se na capacidade da pessoa de fazer o que quer da vida. Igualmente célebre é o conceito de liberdade como a participação na construção da vontade à qual se está subordinado, assim como a sua compreensão como exercício da racionalidade ou como autonomia ética pelo imperativo categórico.

Cada uma dessas concepções da liberdade, por sua vez, reflete o pensamento imanente a uma época. A liberdade como participação na política remete-se ao ideal grego, assim como à aspiração liberal e mesmo pré-liberal à agência política, a manifestar-se no contrato social. Já a concepção da liberdade como abstenção firma-se no liberalismo burguês oitocentista, ao passo que a sua compreensão como o exercício da razão na construção reflexiva de um modelo de vida que seja o pertinente à história da pessoa, ganha fôlego com a filosofia do final do século XIX e com a psicanálise do início do século XX. É bem verdade que se pode encontrar em Kant a gênese do pensamento que trata a autonomia como racionalidade, não obstante ele a trabalhar sob o desafio da ação correta e não mediante a problemática existencial de construir um modelo de vida que seja o pertinente a cada pessoa.

Ao final, a sensibilidade às desigualdades sociais e pessoais, ao tempo em que se introduz a perspectiva da dignidade, lança as sementes ao conceito de liberdade como capacidade: ser livre seria ter capacidade ou aptidão para construir um estilo de vida coerente aos interesses e gostos pessoais. E tanto a capacidade, como o conceito de liberdade a significar construção reflexiva de um modelo de vida que seja o pertinente à pessoa, são as elaborações semânticas que se fazem presentes nas atuais Constituições democráticas ocidentais, bem como nos documentos e acordos internacionais.

Mas para que se aproprie do contexto acima delineado, é importante que se detenha, ainda que de forma simplificada, no processo de mutações semânticas pelo qual passou a liberdade. Isso, para que se possa compreender quando, como e porque ela adquiriu a concepção pela qual hoje é apropriada por grande parte da cultura pública democrática ocidental, internamente a cada Estado Nação e mesmo internacionalmente.

1.1 Liberdade como autonomia

A liberdade adquire significação elementar à mentalidade ocidental a partir do séc. XVIII, com Kant. Contudo, ainda ao longo de uma filosofia eminente teleológica, na qual a ênfase se dava na ordenação em conformidade à vontade divina ou à natureza, o direito civil embrionário, ao trabalhar conceitos como

contratos e atos jurídicos, abre caminho para a agência que caracteriza a liberdade humana. Os institutos elementares do direito civil incorporam a perspectiva do homem como agente apto a uma “razão exercida de maneira adequada” (O’DONELL, 2011, p. 47): “esse indivíduo não é uma coisa [...] é um ser definido, amparado e habilitado legalmente” (O’DONELL, 2011, p. 48).

Por outras palavras, o contrato, ao albergar direitos e obrigações, pressupõe um ser capaz do exercício adequado da racionalidade, o que justifica a construção do instituto do ato jurídico: o ordenamento jurídico vincula a pessoa à manifestação de sua vontade por lhe reconhecer a faculdade da racionalidade. Eis a semente para que se comece a compreender o homem como agente e não paciente da vontade divina ou da ordem cósmica. Mas a estrada para que se reconheça a agência humana na economia, na política e na ética é longa, estendendo-se e circundando vários momentos históricos.

Começa-se pela esfera política: aqui, a agência humana foi introduzida no ambiente moderno de extrema insegurança pública. À época, o desafio para manter a ordem interna e a soberania externa encontrava no poder central e personificado a sua melhor opção. Porém, as justificativas para a personificação do poder estatal afastaram-se do pensamento passivo e teleológico para abraçar a perspectiva da agência.

Disso, é exemplo a teoria contratual na pena de Hobbes; ainda que por meio dela se tenha tentado justificar o absolutismo, o contrato social revelou-se importante etapa da agência política. A partir de Hobbes, o poder não mais se explica em fontes externas ou estranhas à sociedade, como a vontade divina ou a ordem cósmica, mas na vontade igual e recíproca de cada um de seus membros. Referida ficção filosófica, como justificativa da soberania, é tomada emprestada por importantes filósofos políticos da modernidade e contemporaneidade, como Locke, Rousseau e Rawls, tendo marcado a perspectiva do homem como nascente do poder sobre si exercido.

Já a agência econômica legitima-se a partir de Adam Smith e de seus escritos, que sistematizaram a mentalidade contrária ao mercantilismo absolutista, que era conforme a filosofia de ordenação pela vontade superior. Como ministro de Deus, os monarcas tinham poder absoluto, inclusive sobre as atividades econômicas, que deviam ser ordenadas sob o melhor interesse do erário público. Mas Smith, ao sistematizar a tese de que a busca, imediata, do interesse individual converge, mediadamente, ao interesse geral, de forma que à riqueza das nações dever-se-ia legar ao mercado à espontaneidade das relações de troca, autonomizou a agência econômica.

A agência ética, por sua vez, encontrou seu grande teórico em Kant (2003, p. 109), ao asseverar que o ser racional é apto à representação da razão pela vontade pura e à atuação em conformidade com a vontade pura, pelo arbítrio. A representação da razão e o arbítrio seriam elementares ao ser racional; a partir daí, o direito justifica-se no necessário para que o arbítrio de um não prejudique o de outrem. Ou seja, não ao Estado caberia impor a moral ao homem; como ser racional, a ele se deveria assegurar o exercício da razão e do arbítrio, quando seria essencialmente livre.

Caso coubesse ao Estado a imposição de uma moral ao ser racional, estaria ele a obstar o que lhe há de mais relevante: a racionalidade. Desprovido do exercício da vontade pura e do arbítrio, o homem não se diferenciaria, substancialmente, do animal, posto que seria movido pelos imperativos das necessidades e imediatismos dos interesses. O homem apenas seria essencialmente livre quando agisse de forma autônoma, sem encontrar-se compelido pelos interesses, necessidades e condicionamentos estranhos à razão. Ou seja: quando a representação da razão pura fosse a fonte primeira da ação humana.

A partir do binômio heteronomia e autonomia, chega-se à cisão entre moral pública (estatal) e privada, indispensável para se assegurar o exercício da liberdade como autonomia. Não obstante a especificidade da liberdade para Kant, no decorrer do séc. XIX a autonomia confundiu-se com a “liberdade para os modernos”, conforme a nomenclatura utilizada por Benjamin Constant, ou de “liberdade negativa”, como se expressou Isaiha Berlin. A autonomia implicava a área de atuação livre de intervenção do Estado e de terceiros: quanto menor a intervenção, maior a liberdade e mais efetiva a autonomia.

Mas a compreensão de que o homem é livre à medida que não sofre intervenções estatais e de terceiros, vivenciada no contexto do liberalismo burguês próprio do séc. XIX, acirrou os contrastes sociais no cenário das cidades sem planejamento urbano e absorvidas por uma classe miserável de trabalhadores. Se o orgulho aristocrático se justificava no sentimento de superioridade, por se compreender a nobreza como a eleita de Deus, o orgulho da burguesia se manifestava no sentimento de ser a classe apta à sobrevivência. A riqueza seria o índice do merecimento e a pobreza da inaptidão. Não surpreende, desta feita, que no séc. XIX se tenha difundido, por entre a burguesia europeia, a tese do darwinismo social. (FLEISCHACKER, 2006, p. 127-128).

A percepção da liberdade como não intervenção estatal e dos contrastes sociais como o reflexo da aptidão e inaptidão da burguesia e proletariado, respectivamente, levou a condições extremas de pobreza e miséria, expostas de forma virulenta nos bairros proletários de Paris e Londres, as grandes metrópoles europeias. Nesse ambiente de fortes contrastes e animosidades, fomentou-se o sentimento de revolta proletária. Já em meados do sec. XIX, o principal rival do capitalismo não se revelava na aristocracia, mas no proletariado (HOBSBAWN, 2007, p.168); por esse período, a Europa serviu de palco a uma série de revoluções de cunho social que já se iniciou em 1848.

Esse foi o contexto dos escritos de Karl Marx. Tomando por emprestada a dialética hegeliana, não obstante se indispuesse ao seu idealismo, Marx parte da observação elementar da alienação da própria pessoa pelas necessidades da sobrevivência, quando levada a aceitar condições aviltantes de trabalho. Ele alça o trabalho a elemento basilar à liberdade, realização e dignidade da pessoa: ela se realizaria, plenamente, no trabalho, de forma que quando as necessidades da subsistência a prendessem a relações laborais degradantes, a pessoa encontrar-se-ia alienada de si mesma, ou seja, perderia a liberdade de ser a si.

Referida perspectiva trata a liberdade de forma diversa como vinha sendo talhada pelos liberais do séc. XIX: a liberdade que não se conceitua no aspecto

negativo de não intervenção. Antes, guarda conceito material que a define: a liberdade como realização no trabalho, como a faculdade de se fazer o que se gosta. Aqui, autenticidade e capacidade se amalgamam. E à teoria alinharam-se os fatos que legitimaram à liberdade a aquisição definitiva de um conceito material.

1.2 O ocaso do Estado liberal burguês e a reconstrução da liberdade

O retorno do intervencionismo público na economia, na cultura e mesmo nas relações privadas decorreu, em um primeiro momento, dos eventos decorrentes da primeira guerra mundial, que geraram sérios problemas às economias nacionais mais importantes do mundo, com o agravante de ter infligido perdas populacionais substanciais aos países europeus. A recuperação desses países se fazia tarefa difícil de ser entregue à espontaneidade das relações privadas. Mas ainda aqui o liberalismo burguês – salvo na União Soviética – permaneceu de pé; ele se precipitaria numa queda sem volta a partir do *crash* da Bolsa de Nova York.

De fato, o *crash* da Bolsa de Nova York é considerado o principal marco da extinção do Estado Liberal burguês, tanto porque o referido evento resultou da ineficiência dos postulados do liberalismo econômico para promover o desenvolvimento sustentável da economia, como porque, para recuperar as economias nacionais seriamente afetadas e desgastadas pela quebra da Bolsa, foram utilizadas medidas distintas das prescritas pelo liberalismo e que se mostraram – num primeiro momento – mais eficientes. Por outras palavras: o *crash* da Bolsa de Nova York revelou, tanto nas suas causas como nas medidas de superação, a debilidade dos postulados econômicos dos Estados burgueses. Tratando das causas do *crash* da Bolsa de Nova York, observou Hobsbawm (1995, p.104):

A segunda perspectiva da depressão se fixa na não geração, pela economia mundial, de demanda suficiente para uma expansão duradoura. As fundações da propriedade da década de 1920, como vimos, eram fracas, mesmo nos EUA, onde a agricultura já se achava praticamente em depressão, e os salários em dinheiro, ao contrário do mito da grande era do jazz, não estavam subindo, mas ao contrário estagnaram nos últimos anos loucos do *boom* (*Historical Statistics of the USA*, I, p. 164, tabela D722-727). O que acontecia, como muitas vezes acontece nos *booms* de mercados livres, era que, com os salários ficando para trás, os lucros cresceram desproporcionalmente, e os prósperos obtiveram uma fatia maior do bolo nacional. Mas como a demanda da massa não podia acompanhar a produtividade em rápido crescimento do sistema industrial nos grandes dias de Henry Ford, o resultado foi superprodução e especulação. Isso, por sua vez, provocou o colapso. Também aqui, qualquer que sejam as discussões entre historiadores e economistas, que ainda hoje debatem a questão, os contemporâneos com forte interesse em políticas de governo ficaram profundamente impressionados com a fraqueza da demanda; inclusive John Maynard Keynes.

Após o *crash*, vários países desenvolveram políticas de intervenção na economia: o Estado assume o papel de principal agente a instigar o desenvolvimento das atividades produtivas e a incentivar a criação de novos postos de trabalho.

Referidas políticas intervencionistas, por sua vez, mostraram-se eficientes na superação da crise entre as grandes guerras; mais relevante ainda, abrandaram as condições sociais de pobreza e miséria que, até então, acompanhavam o liberalismo burguês.

Paradoxalmente, contudo, a melhoria de vida da grande massa trabalhadora, resultante do novo modelo estatal intervencionista, refreou o ímpeto dos movimentos proletários, tanto mais com a difusão de novos fatores de identidade para além da classe social, como a nacionalidade. Os programas estatais bem sucedidos, aliados às políticas de massa, canalizaram segmento expressivo da população, inclusive aqueles que formavam o movimento trabalhista, para políticas de extrema direita, na contramão das revoluções do século XVIII e XX. Iniciava-se, aqui, uma nova era, que se opunha ao âmago do fundamento liberal: a autonomia.

Ou, por outras palavras: as conquistas sociais resultantes do Estado social possibilitaram a cenografia adequada à dimensão social do homem característica dos Estados totalitários, mediante ditadura totalitária com o apoio da massa da população. Referidos Estados, mobilizando a população através de políticas de publicidade a explorar o orgulho nacional e de raça, impunham um modelo de vida boa ao qual não se podia fugir. O pluralismo manifesto no respeito às individualidades passou a ser concepção rejeitada, até porque o homem se realizaria no Estado, que promoveria o bem comum:

O totalitarismo determina que o indivíduo se encontre transformado em simples molécula de um conjunto ou reduzido a mero soldado de um exército, verdadeiro ‘carneiro embrutecidamente disciplinado no rebanho dos consumidores’, despojado de qualquer garantia de um espaço próprio de autonomia perante o poder público ou de participação política que a sua dignidade pressupõe e impõe ao Estado: (i) O homem no Estado totalitário não é cidadão, nem pessoa dotada de uma vida privada perante o Estado, antes se assiste à completa absorção do homem pelo Estado; (ii) O totalitarismo apaga qualquer antiga ideia de direitos fundamentais de natureza pessoal ou de participação política do indivíduo perante o Estado, fazendo antes avultar o direito do estado e, neste preciso âmbito, transformando cada indivíduo num centro de deveres perante o Estado (OTERO, 2007, p. 308-309).

O mais grave, entretanto, é que a socialização do homem deu-se mediante a perspectiva criminosa de ódio racial. Ao término da segunda guerra mundial, a consciência dos crimes contra a humanidade cometidos pela Alemanha nazista e dos estragos resultantes das novas tecnologias bélicas, que devastaram cidades inteiras – em especial as bombas atômicas – voltaram a sensibilidade jurídica à reafirmação do homem; reafirmação, contudo, que não se deu mediante o retorno ao liberalismo clássico dos séculos XVIII e XIX.

Após a segunda guerra, inicia-se a tarefa de construir um novo modelo de Estado, com o propósito de resgatar a liberdade, sem abrir mão das conquistas obtidas pelo Estado social. Buscar o equilíbrio entre o Estado de Direito e o Estado Social no contexto de uma democracia passa a ser o principal desafio do Estado Democrático de Direito, em que a reafirmação do homem não se dá em apenas uma dimensão, mas em várias.

1.3 O Estado Democrático de Direito: dimensão material e multidimensional do homem

Os avanços obtidos com a experiência do Estado social estavam entranhados na vivência política e social por ocasião do término da segunda guerra mundial, quando se buscou a elaboração de um novo modelo de Estado. Dessa forma, a reafirmação do homem não se faria mediante a perspectiva de um Estado ausente e afastado, que se limita a manter a ordem interna e externa. Antes, o Estado deveria possibilitar a efetiva vivência dos direitos fundamentais. Passou-se a trabalhar, então, com a perspectiva do Estado de Direito material, em que um núcleo central de valores mostra-se determinante ao Estado:

El Estado material de Derecho se pregunta, por el contrario, por el contenido y la orientación de la actividad estatal. En su marco, el poder estatal es considerado como vinculado sobre todo a determinados principios o valores jurídicos superiores. El derecho es algo más que sólo la forma en la que son declaradas como generalmente vinculantes y, de paso, como reconocibles y calculables las decisiones adoptadas por la dirección del estado. También el propio Estado se ve dominado por el Derecho. El derecho contiene determinados principios fundamentales positivados a los que todo el mundo – incluso el Estado – está sometido (BENDA, 1996, p. 490).

Interessa notar, num primeiro momento, que a afirmação de valores determinantes à conduta estatal implica a existência de um Estado ativo na sua realização. Isso, tanto mediante a atividade jurisdicional, que passa a trabalhar no contexto da superioridade da Constituição à lei, como através da legislação, de quem se espera o contínuo trabalho de reconhecimento e regulação dos direitos fundamentais. Mas não só: em especial da administração se continuou a demandar sua crescente atuação na realização dos valores determinantes ao Estado, de maneira que a ela se mantiveram as inúmeras funções atinentes ao Estado liberal e social, ainda se lhe atribuindo outras.

Já em um segundo momento, é importante observar que os valores determinantes ao Estado Democrático de Direito convergem para a realização humana. Mas a reafirmação do indivíduo, por este modelo de Estado, não se limitou à liberdade negativa, não obstante o reconhecimento da liberdade como esfera de atuação livre de interferências do Estado e de terceiros também seja fundamental à realização do indivíduo. Antes, passou-se a pensar a realização humana por parâmetros mais largos e complexos, a demandar ações e omissões.

O homem é um ser histórico e, portanto, dinâmico, em contínuo processo de construção. Suas demandas, necessárias a sua realização, vão-se modificando, subtraindo e crescendo em conformidade com o momento histórico e cultural vivenciado. Indo além: o homem não é unidimensional; não se realiza por uma única perspectiva ou em um único aspecto. Antes, ele é um ser múltiplo, cultural, inacabado e em contínua formação, de forma que qualquer política voltada a sua realização deve considerar esses fatores.

Pode-se, em síntese, afirmar que a função elementar do Estado Democrático de Direito, a de assegurar a realização do homem, não se limita a uma única frente de abstenção ou atuação. O Estado social revelou que ao homem não basta liberdade negativa. Mas a experiência dos Estados totalitários demonstrou que a liberdade, na sua perspectiva negativa, é fundamental à realização humana. Foi preciso, então, pensar o homem por múltiplas dimensões, para lhe assegurar a realização.

2 SEDIMENTAÇÃO DOS VALORES DA LIBERDADE E DA EQUIDADE COMO EIXO AXIOLÓGICO DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A compreensão de que a realização humana demanda não apenas omissões, mas atuações públicas em diversas frentes incorporou e sedimentou conceito material para a liberdade. A liberdade perde seu caráter estritamente negativo, para incorporar a autenticidade e realização. Nessa mutação, ela se apodera da racionalidade como dado elementar à natureza humana.

Em seu penúltimo livro, *justice for Hedghogs*, Dworkin, após ponderar que o homem possui o dever de compreender a sua vida como oportunidade a ser bem aproveitada (autorrespeito), o que deve fazer mediante a reflexão daquilo que dá valor e significado à sua existência (autenticidade), explicita:

There are dramatic – and often comical – illustrations of that fact: people struggling to come like sophisticated and expensive foods, for instance, because they want to be the kind of people who do. But even when they are drawn immediately to an activity they find intensely pleasurable, much of the pleasure is parasitic on a more complicated aesthetic evaluation. Listen to a skier describing the thrill of his sport: he reports not the flow of endorphins but the physical and visual sensations of the activity itself [...]

O que ressalta Dworkin é a diferença entre o mero hedonismo e o que ele chama de autenticidade. O homem seria capaz de perceber, para além do imediatismo do prazer e de gostos ligeiros, uma rede coerente de valores que explicam preferências por vezes adotadas de forma irrefletida. Mais: essa aptidão à reflexão coerente e autêntica acerca do que realmente dá valor à vida seria a faculdade moral elementar do homem, que deveria ser resguardada e protegida para que a sua imanência seja preservada.

O ser a si pressuporia, para além dos impulsos primários da obediência, do querer, do desejo e do prazer, a reflexão sobre as causalidades últimas de si, assim como a respectiva apropriação. Também Rawls enumera a faculdade de autoconhecimento, questionamento e coerência, que supera a mera capacidade do gosto e do prazer, como elementar ao ser humano:

Consideramos, portanto, que as pessoas morais se caracterizam por duas faculdades morais e por dois interesses superiores que consistem na realização e no exercício dessas faculdades. A primeira permite das mostras de um verdadeiro senso de justiça, isto é, de uma capacidade para compreender e aplicar os princípios de justiça, para agir segundo eles e não apenas de acordo

com eles. A segunda consiste em formar, revidar e defender de modo racional uma concepção do bem. Dois interesses superiores, que correspondem a essa capacidade, animam as pessoas. Ao dizer que eles são superiores, quero com isso significar que, dada a maneira pela qual se define a concepção-modelo de pessoa, esses interesses governam a nossa vida no grau mais elevado e de maneira eficaz. Isso implica que, cada vez que as circunstâncias exercem um impacto sobre a sua efetivação, esses interesses governam a nossa deliberação e a nossa conduta. Dado que os parceiros representam pessoas morais, eles são, por conseguinte, movidos por esses mesmos interesses que buscam garantir o desenvolvimento e o exercício das faculdades mentais. (RAWLS, 2000, p. 60-61).

Devido ao interesse superior da pessoa no exercício da racionalidade, o primeiro princípio de justiça para Rawls é o da igualdade de liberdades básicas; ou seja, a todos se deve igualmente assegurar “o mesmo sistema plenamente adequado de liberdades básicas iguais para todos, que seja compatível com um mesmo sistema de liberdades para todos” (2000, p. 144). Rawls, à semelhança de Dworkin, revela-se herdeiro da filosofia individualista, ao reconhecer no homem a faculdade superior de perscrutar-se, de forma racional e não, meramente, instintiva, sobre aquilo que efetivamente valoriza para, com base nesse conhecimento, construir um projeto e estilo de vida que lhe seja pertinente.

As liberdades básicas, segundo Rawls, são instrumentos essenciais ao exercício dessa faculdade do racional. Aqui, a liberdade encontra-se estritamente relacionada ao racional. Mas não apenas as liberdades básicas revelam-se como instrumento de realização da liberdade maior, consistente no exercício da racionalidade; alguns dos direitos sociais também o são, como o mínimo existencial.

À liberdade, entretanto, ainda resta mais uma etapa de desenvolvimento semântico: a sensibilidade às desigualdades não apenas socioeconômicas, como pessoais, familiares e culturais, impeliu a uma sua análise processual. Amartya Sen, nessa ordem de consideração, expõe que a liberdade não basta assegurar a não intervenção no exercício da racionalidade, mas também criar condições para que a pessoa seja livre:

Identifying the value of the capability set with the value of the chosen functioning combination permits the capability approach to put a much weight – including possibly all the weight – on actual achievements. In terms of versatility, the capability perspective is more general – and more informationally inclusive – than focusing only on achieved functioning. There is, in this sense at least, no loss in looking at the broader informational base of capabilities, which permits the possibility of simply relying on the valuation of achieved functioning (should we wish to go that way), but also allows the use of other priorities in evaluation, attaching importance to opportunities and choices (SEN, 2009, p. 236).

Pela perspectiva da capacidade, mais importante do que escolher e formar uma concepção do bem é o “estado” das funções de desenvolvimento (SEN, 2009, p. 235). A liberdade deve ser vista pelo aspecto processual da possibilidade do seu efetivo exercício e não apenas pelo aspecto formal de não intervenção. Mais do que interditar ao Estado a imposição ou proibição de determinado modelo de vida,

atribui-se ao governo a função de criar condições para que cada pessoa possa, efetivamente, desenvolver-se e realizar-se. O aspecto da capacidade passa a ser fundamental ao conceito de justiça, segundo Sen. Isso significa que as políticas públicas de inclusão devem se mostrar sensíveis aos diferentes processos de exercício da liberdade, que são condicionados por vários fatores, tais quais família, clima, sexo, deficiência, dentre outros.

Com a capacidade, a liberdade desenvolve-se em seu último estágio de possibilidade semântica: a liberdade como capacidade para desenvolver-se, para ser a si. Não basta que se permita a pessoa o exercício da racionalidade para formar e desenvolver um projeto de vida que seja coerente aos seus valores primordiais. Também se teria de capacitá-la para se formar e desenvolver autenticamente. Não obstante, a perspectiva da capacidade, mais do que o da racionalidade, desafia os condicionamentos decorrentes da alteridade. Tais condicionamentos, por sua vez, são elementares à própria liberdade, de maneira que ela não se basta como conteúdo axiológico basilar de uma democracia.

2.1 Equidade como medida da liberdade

Para melhor entender o que foi dito acima, não se pode perder por perspectiva que se está pensando e trabalhando o homem no contexto de uma sociedade. A liberdade não é realidade isolada. Antes, a liberdade humana dá-se no ambiente do convívio com os outros núcleos de liberdade, ou seja, na realidade de alteridade: de convívio e interdependência entre diferentes, à qual a escassez é imanente e as limitações também o são. Daí o questionamento: se no convívio social a liberdade não é ilimitada, qual a justa medida da limitação?

No ambiente democrático, outra não poderia ser a resposta: a justa medida de delimitação das liberdades é a reciprocidade. Ou seja, as limitações devem ser informadas pela equidade. Ao compreender a equidade como dado elementar das democracias, o esforço direciona-se, prioritariamente, para se garantir às pessoas – que são aptas à razoabilidade e à racionalidade – livres – no exercício da racionalidade – e iguais – sujeitas a limitações recíprocas da racionalidade – condições equânimes na cooperação social. O primeiro passo é, sem dúvidas, assegurar, igualmente, a todos, *o mesmo* sistema plenamente adequado de liberdades básicas *iguais* para todos, que seja compatível com um *mesmo* sistema de liberdades *para todos* (RAWLS, 2000, p. 144).

Ou seja, considerar cada indivíduo como *pessoa* livre e igual pressupõe e conduz ao estado de igualdade de liberdades básicas que caracteriza a neutralidade nas sociedades democráticas contemporâneas. Para tanto, faz-se necessário que a estrutura básica da sociedade não seja comprometida com nenhuma concepção *a priori* do bem. De igual sorte, as estruturas sociais devem ser vivenciadas em condições não arbitrarias de promoção de determinada concepção do bem. Todas as concepções de bem possíveis em uma democracia são igualmente boas, relevantes e valorosas, de maneira que nenhuma se presta a condicionar a estrutura básica da

sociedade ou a arbitrariamente influir na vivência das relações políticas, sociais e econômicas.

Posto de outra forma: a estruturação dos institutos sociais em comprometimento com determinada concepção do bem ou de forma a favorecer determinado modelo da vida boa estaria a prejudicar a reciprocidade inerente ao razoável, bem como a liberdade de fins imanente ao racional. Tal aconteceria, por exemplo, no caso de se organizar a estrutura básica da sociedade a partir de princípios próprios a determinada religião: em tal situação, além de se criar condicionamentos que prejudicam o livre exercício da racionalidade, estar-se-ia a inviabilizar o respeito mútuo entre as diversas concepções do bem, que se manifesta na ausência de hierarquia e que é característico às sociedades democráticas contemporâneas.

Mas não é só. Também não se pode estruturar a política, a economia e a sociedade de forma que a vivência das relações políticas, econômicas e sociais se dê mediante condições arbitrárias de favorecimento de determinada concepção que passe a especialmente influenciar a política, a economia e os demais institutos sociais. Aqui, igualmente se estaria prejudicando a equidade. É verdade que não se mostra realista trabalhar com a hipótese de que decisões de Estado e de mercado não tenham influência na formação de concepções de bem; a neutralidade de resultados não é possível (RAWLS, 1999, p. 459-460). Por consequência, as inevitáveis decisões políticas sobre as instituições sociais, assim como as necessárias escolhas de mercado sobre os bens e atividades às quais serão direcionados os recursos sociais, não são equânimes à medida que sejam neutras quanto à formação de preferências; mas à medida que sejam tomadas em ambiente equitativo de oportunidade.

Em suma: a reciprocidade realiza-se na equidade que, por sua vez, demanda o descomprometimento institucional aprioístico com concepções do bem e a extirpação de condições arbitrárias de participação nas decisões políticas e mesmo nas escolhas de mercado, que influenciam a formação de preferências. É, portanto, exigência primeira da equidade que todos tenham justas oportunidades para se desenvolverem. Isso, é importante que se frise, não significa que a sociedade deva organizar-se de forma a assegurar que todas as concepções do bem tenham igual sucesso (RAWLS, 1999, p. 462), mas que ela deve se organizar de maneira a extirpar condições arbitrárias de sucesso de algumas concepções do bem em detrimento de outras (RAWLS, 1999, p. 462). Para alcançar tal desiderato, é necessário que a sociedade adote como valor estruturante não apenas a igualdade de liberdades, como a justa oportunidade de preenchimento de cargos e funções abertos a todos (2º princípio de justiça da *Justice as Fairness*), do que resulta justa oportunidade para influir nas preferências sociais.

Ressaltam-se as implicações: a justa oportunidade para desenvolver-se reivindica a justa oportunidade de acesso aos cargos e funções sociais abertos a todos, o que assegura, por sua vez, a justa oportunidade para influir nas preferências sociais, que é condição à realização da equidade na sociedade democrática. Mas a equidade, não apenas tem forte caráter processual, como também se apresenta como condicionamento e limite material ao processo deliberativo político e

mercadológico, ainda que diferente seja a sua intensidade no âmbito público e privado.

A equanimidade é, por consequência, a medida da liberdade em uma democracia. Dessa medida, já se tinha apropriado o pensamento jurídico norte-americano, conforme relata Martha Nussbaum:

[...] La igualdad que estamos examinando ahora es una cosa diferente y muy básica, está estrechamente relacionada con la idea de igual respeto. Se trata de la concepción de que las personas tienen igual valía como ciudadanos y, por lo tanto, deben ser tratadas como iguales por las leyes e las instituciones[...] Sin embargo – [...] a efectos políticos, cabe servirse de una concepción más bien general de la conciencia, entendida como la capacidad de buscar sentido en la vida. Como he dicho, esta capacidad es un aspecto de una noción más general de la dignidad humana, una noción que ha guiado el pensamiento político Norte-americano desde la época de la fundación del país y que ha adquirido progresivamente la mayor importancia en el mundo entero, recogida en las constituciones de muchas naciones y en documentos del movimiento internacional por los derechos humanos. De modo que al nivel más general estamos expresando que nuestros principios políticos comportan un compromiso con la idea de que todos los ciudadanos son iguales en dignidad y que, debido a tal dignidad, deben ser tratados con un respeto igual por las leyes y por las instituciones.

Ainda esclarece Nussbaum (2009, p. 233):

[...] Esto significa que la política no debe crear rangos ni niveles de ciudadanía, no debe hacer que la ciudadanía sea jerárquica [...] Una igual posición requiere no sólo la no obstaculización, sino también, como advirtió Madison, una política simbólica que reconozca la igualdad y no cree grados ni órdenes entre los ciudadanos. Podrías pensarse que el dominio simbólico carece de importancia. Eso creían numerosos defensores de los impuestos religiosos de Virginia, quienes sostenían que, después de todo, nadie estaba obligado en realidad a pagar a la Iglesia oficial si no quería hacerlo. Sin embargo, lo que Madison advirtió es que la falta de respeto en el dominio simbólico es una suerte de insulto, una bofetada en el rostro y, sobre todo, es el tipo de bofetada en el rostro que el señor propina al vasallo, la cual a un tiempo manifiesta y constituye rangos jerárquicos.

O reconhecimento da equanimidade como medida da liberdade possibilita análise integrada de vários pontos de tensão que se revelam na estrutura básica: aborto, casamento homosexual e poliafetivo, filiação homoafetiva, práticas culturais e religiosas, dentre outros. A análise de situações que contam com a estranheza de grande parte da população e que, por conta disso, envolvem preconceitos acirrados, ao adotar o parâmetro da “equanimidade/equidade de liberdade”, ganha método racional de julgamento. Tanto mais relevante, porque reforça os valores mais importantes de uma democracia: pluralismo, tolerância e respeito mútuo.

A reciprocidade de limitações lembra que não se pode pretender que uma pessoa tenha maior ou menor restrição em sua liberdade do que outra. As restrições são recíprocas; as pessoas possuem uma mesma relevância para o Estado. Por outro

lado, o reconhecimento da reciprocidade liberta as pessoas de determinismos morais particulares, que arbitrariamente se entranham nas engrenagens de funcionamento da máquina estatal, reforçando uma hierarquia de valores incompatível com a equanimidade. A possibilidade de se pensar o direito mediante o valor da igualdade de liberdade implica nihilismo ético que, paradoxalmente, o imuniza de visões particulares de vida e de mundo cuja publicização prejudicaria a igualdade, a liberdade e o sentimento de livre e igual.

Mais, a análise dessas questões cardeais pelo parâmetro e pelo discurso da equanimidade e liberdade dota de publicidade os referidos critérios, os trazendo para serem trabalhados mediante realidade política e não dogmática. Incute o sentimento material de igualdade e ausência de hierarquia, mediante o qual os cidadãos devem reconhecer a si e aos demais no âmbito da cultura pública democrática. Referida consciência, por sua vez, é a liga mediante a qual se deve tecer a realidade social para que se vivencie uma democracia sustentável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A liberdade foi alvo de mutações semânticas que refletiam a filosofia e pensamento próprio de cada época. Há época em que a liberdade assumiu o eixo axiológico das sociedades ocidentais, ela foi apropriada pela perspectiva negativa: não intervenção de terceiros ou do Estado na esfera de atuação privada. Mas tal perspectiva sofreu forte desgaste no decorrer do século XIX, em decorrência de demandas sociais trabalhistas, da grave crise econômica de 1929 e dos conflitos bélicos, que chamaram a intervenção pública na economia, nas relações culturais e sociais. No contexto do intervencionismo, a liberdade não mais se bastava na perspectiva absentéista: antes, adquiriu conteúdo material, marcado por considerações à realização individual.

As constituições dos países democráticos ocidentais abraçaram referida perspectiva, ao preverem como direitos fundamentais bens, instrumentos e institutos imprescindíveis a cada qual para a construção reflexiva de um modelo ou estilo de vida que lhe seja pertinente. De outra sorte, esses bens, instrumentos e institutos devem ser previstos e assegurados sob a medida da equanimidade e reciprocidade. Por um lado, isso implica que a estrutura básica não deve estar comprometida com nenhuma concepção apriorística do bem. Por outro, a equanimidade se indis põe a condições arbitrárias de vivência das relações políticas, econômicas e sociais que favoreçam determinada concepção do bem em detrimento de outras.

Tais restrições advindas da equanimidade são imprescindíveis para que as pessoas se sintam como igualmente importantes e livres em uma sociedade; ou seja, para que seja superado qualquer sentimento de hierarquia entre pessoas diferentes e diversos modelos e estilos de vida. A partir da perspectiva central da “equanimidade da liberdade”, devem ser analisados os vários pontos de tensão, presentes na estrutura básica, de forma coerente e integrada. Como resultado, confere-se ao eixo axiológico do qual se está a tratar publicidade, o que lhe permite a apropriação

intencional, consciente e deliberativa pelos membros da coletividade e a construção de uma democracia sustentável.

Com isso, se reforça a tolerância, o respeito mútuo e a pluralidade, que condicionam materialmente uma democracia madura e sustentável. Antes do que um regime político, a democracia implica o reconhecimento da paridade e da igual relevância de todos e de cada qual: todos possuem igual dignidade na sua individualidade.

REFERÊNCIAS

BENDA, Ernesto. El estado social de derecho. In: BENDA, Ernesto; HEYDE, Wolfgang; HESSE, Conrad; MAIHOFER, Werner; VOGEL, Juan J. (orgs.). *Manual de derecho constitucional*. Madrid: Marcial Pons Ediciones Jurídicas e Sociales, 1996. p. 487-559.

DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. Trad. Álvaro De Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOBBSAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. *Libertad de conciencia; en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*. Trad. Alberto E. Álvarez e Araceli Maira Benítez. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

OTERO, Paulo. *Instituições políticas e constitucionais*. Coimbra: Almedina, 2007, v. I.

O'DONELL, Guillermo. *Democracia, agência e estado; teoria com intenção comparativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. The priority of right and ideas of the good. In: FREEMAN, Samuel (org.). *John Rawls: collect papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 449-472.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Recebido em 10.08.2016

Aceito em 07.06.2017