

INDIVÍDUO MULTIDIMENSIONAL E IGUALDADE DEMOCRÁTICA

MULTIDIMENSIONAL INDIVIDUAL AND DEMOCRATIC EQUALITY

Walter Valdevino Oliveira Silva*

RESUMO – A partir da ideia do historiador Jerrold Siegel de *self* multidimensional, composto pelas dimensões corporal, relacional e refletiva, pretendo analisar a articulação dos conceitos de igualdade e liberdade na teoria do filósofo John Rawls, sugerindo uma leitura que mostra como uma anterioridade fundacional do conceito de igualdade e uma conseqüente desinflação do conceito de liberdade podem ajudar na melhor compreensão da séria questão do pluralismo nas sociedades democráticas e também do próprio papel do cidadão nas democracias.

PALAVRAS-CHAVE – Self. Igualdade. Liberdade. Democracia. Cidadão. Pluralismo.

ABSTRACT – Starting with the idea elaborated by the historian Jerrold Siegel of a multidimensional self, made up of relational, reflective and corporeal dimensions, I intent to analyze the development of the concepts of equality and freedom in the theory of the philosopher John Rawls. In this I intent to forward a reading that show how a foundational anteriority of the concept of equality and a consequent deflation of the concept of freedom can provide a better comprehension of the serious question of pluralism in democratic societies, as well as the role of citizens in democracies.

KEYWORDS – Self. Equality. Freedom. Democracy. Citizen. Pluralism.

*O aspecto da sociedade americana é agitado, porque os
homens e as coisas mudam constantemente; e é monótono,
porque todas as mudanças são iguais.*¹

* Doutor em Filosofia pela PUCRS, pesquisador do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES) no PPG-Filosofia da PUCRS. E-mail: <waltervaldevino@gmail.com>.

¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 285.

O indivíduo, a partir da Modernidade, tornou-se o elemento definidor da estrutura social democrática. Defesa de direitos individuais, iguais oportunidades para todos, independência, realização pessoal, relação do indivíduo com comunidades, classes, nação, cultura, dependência do indivíduo em relação a determinações históricas, sociais, biológicas, discursivas, todas essas questões perpassam qualquer aspecto relacionado às características dos regimes democráticos. Ao estabelecer a *igualdade* e a *liberdade* como princípios estruturadores da sociedade, o ideal democrático coloca o indivíduo como principal ponto de referência. A coexistência desses dois ideais (a igualdade levada ao extremo limita a liberdade e vice-versa) caracteriza grande parte dos principais conflitos passados e contemporâneos das democracias. Esses conflitos deram origem a diversas correntes que consideram ser uma ilusão a reivindicação moderna pela independência do sujeito (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida).

Em contextos específicos de crises agudas decorrentes do que de pior já pôde ser praticado por seres humanos, como foi o caso das duas grandes guerras mundiais, esses autores e seus herdeiros interpretaram a Modernidade como o desejo de realização de uma liberdade absolutamente transcendente, o que não corresponde nem ao que os principais “pais” da Modernidade escreveram (como em Immanuel Kant, por exemplo, para o qual a liberdade é simplesmente um ideal regulador), nem aos desdobramentos do longo e difícil processo de institucionalização das democracias ocidentais. Deixando de lado leituras muito mais modestas do que seja uma sociedade democrática e os ideais de igualdade e liberdade – como a de Tocqueville, por exemplo –, esses autores acabaram por dar uma dimensão muitas vezes mística ao conceito de autonomia. O relativismo político-moral desse tipo de leitura fica claro, por exemplo, na adesão de Heidegger ao nazismo² e na facilidade com que Foucault apoiou, em 1978, a Revolução Iraniana, liderada pelo aiatolá Khomeini, com o argumento de que ela seria uma tentativa de “abrir na política uma dimensão espiritual”³. Minimizar esse tipo de posicionamento político, como se ele não tivesse relação nenhuma com o fundamento do pensamento de seus autores, como tem sido feito com frequência até hoje, não deixa de ser uma nova forma de não-compreensão das dimensões

² A análise mais completa sobre a relação da filosofia de Heidegger com o nazismo pode ser encontrada em FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie – Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

³ FOUCAULT, Michel. “À quoi rêvent les Iraniens”. In: *Le Nouvel Observateur*, 16/10/1978, n° 726, p. 48-49. Reproduzido em *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome III: 1976-197*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 690-691.

que o indivíduo possui ao longo da história moderna e, particularmente, de seu papel em sociedades democráticas. Esse impasse pode ser mais bem compreendido através da análise proposta pelo historiador Jerrold Siegel, em *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*⁴. Siegel refaz um longo trajeto que retoma a interpretação de como alguns dos principais pensadores modernos, desde Descartes, Leibniz e Locke, e sua herança na tradição britânica, francesa e alemã, interpretaram a questão do *self*, do “eu”⁵.

Retraçar a análise completa de Siegel não é meu objetivo aqui. Gostaria apenas de retomar sua ideia de que três dimensões caracterizam as bases da constituição do *self* no mundo ocidental: a *dimensão corporal ou material*, a *dimensão relacional* e a *dimensão refletiva*⁶.

A dimensão corporal “envolve a existência física, corpórea, dos indivíduos, as coisas a respeito de nossa natureza que nos tornam criaturas palpáveis movidas por desejos, necessidades e inclinações, que nos conferem constituições ou temperamentos particulares, tornando-nos, por exemplo, mais ou menos enérgicos, letárgicos, impulsivos ou apáticos. Os nossos *selves* [nossos “eus”], nesse sentido, considerando qualquer que seja o nível de autoconsciência que temos, estão alojados em nossos corpos e são moldados pelas necessidades corporais. A segunda dimensão, relacional, surge da interação social e cultural, dos envolvimento e conexões comuns que nos dão identidades coletivas, valores e orientações compartilhadas, fazendo de nós pessoas capazes de utilizar uma linguagem ou idioma específico e nos definindo com seus estilos particulares de descrição, categorização e expressão. Nessa perspectiva, nossos *selves* são o que nossas relações com a sociedade e com os outros definem ou nos permitem ser. A terceira dimensão, a da refletividade [...] deriva da capacidade humana de tornar tanto o mundo quanto nossa própria existência objetos de nosso olhar ativo, de virar uma espécie de espelho não apenas para os fenômenos no

⁴ SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁵ Siegel fornece uma definição totalmente desinflationada para o *self*: “por *self*, geralmente queremos dizer o ser particular que qualquer pessoa é, o quer que seja que distingue você ou eu dos outros, junta as partes de nossa existência, persiste através das mudanças ou abre o caminho para nos tornarmos quem nós podemos ou devemos ser” (SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self*, p. 3).

⁶ Siegel faz distinção entre *refletividade* (*reflectivity*) e *reflexividade* (*reflexivity*). Refletividade diz respeito à autoconsciência intelectual e, nesse sentido, é um ato mental intencional e autodirecionado que, de alguma forma, estabelece certa distância entre a consciência e seu conteúdo. Seu objetivo é evitar tanto o vínculo com os conceitos de “racionalidade” e “consciência”, quanto com o sentido de “reflexo”, ligado à ideia de atos involuntários, no termo “reflexão”.

mundo, incluindo nossos corpos e nossas relações sociais, mas também para nossas próprias consciências, nos colocando a certa distância de nosso próprio ser de modo a examiná-lo, julgá-lo e, algumas vezes, regulá-lo ou revisá-lo. Nessa perspectiva, o *self* é um agente ativo de sua própria percepção, estabelecendo ordenamento para suas atitudes e crenças e dando direção para suas ações. Isso parece ser – quanto e como isso é justificável não estão em questão aqui –, de alguma forma, autoconstituído ou autodefinidor: somos aquilo que nossa atenção em relação a nós mesmo nos torna”⁷.

Siegel reconhece que, dentro de cada uma dessas dimensões, há diversos pontos que levaram a muitos questionamentos ao longo da história da filosofia como, por exemplo, a questão de quanto, na dimensão corporal, somos determinados pelas necessidades orgânicas ou pela genética, ou, na dimensão relacional, o quanto estamos submetidos a relações de classe, em termos marxistas, ou em termos antropológico-culturais. Na dimensão refletiva, podemos pensar nas diversas gradações utilizadas para fazer a separação entre o *self* e a vida material. Essas variações específicas, entretanto, não são a questão crucial para Siegel, mesmo porque essas próprias variações fazem parte da constituição das interpretações do *self* ao longo da história da filosofia. Nesse sentido, a questão principal é a oposição entre visões multi e unidimensionais do *self*. Embora às vezes seja difícil identificar quais dessas visões determinados autores estão adotando, ela é bastante útil para tornar mais claro o conflito entre leituras que estreitam e limitam a autonomia humana e as que a expandem demasiadamente.

A análise de Siegel sobre as interpretações do *self* mostra, a partir de outra perspectiva, como se expressa, ao longo da história da filosofia, o conflito central da Modernidade entre os princípios da *igualdade e liberdade*. Assim, quanto mais nos afastamos de uma visão multidimensional do *self*, mais propensos nos tornamos a cair em extremos interpretativos.

A constatação de que o *self* é o resultado da interação entre essas três dimensões – corpórea, relacional e refletiva – por mais banal que possa parecer, encontra forte resistência no âmbito teórico. O fato de que o *self* é, como descreve Siegel, a “intersecção de múltiplas coordenadas, cada uma com um vetor diferente” e, portanto, está “sujeito a pressões e tensões concorrentes”⁸, faz com que ele seja tanto a oposição de desejos e necessidades corporais contrárias às determinações culturais, quanto um ser refletivo que se opõe aos limites relacionais e materiais. Em geral,

⁷ SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self*, p. 5-6.

⁸ SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self*, p. 7.

o que ocorre com frequência quando interpretações unidimensionais são adotadas é que no momento da análise sociológica uma dimensão é privilegiada, enquanto outra dimensão é escolhida ao se propor a superação dessa situação. Trata-se do caso da tradição marxista, que vê o homem como resultado das tensões entre as forças produtivas (dimensão relacional), mas que acaba propondo como superação dessa situação um ideal simplesmente inatingível de autonomia (dimensão refletiva).

Uma das hipóteses de Siegel para explicar esse tipo de tendência é a de que a adoção de uma visão multidimensional pode dar a impressão de que se está colocando em risco a possibilidade de unidade e integridade do *self*. Mas isso também é adotar uma visão inflacionada do que seria a unidade e a integridade humana, ignorando que a vida humana de fato consiste em variações de sucessos e fracassos, perdas e conquistas. Exemplos disso, segundo Siegel, são os conceitos de “fraco” contra “forte” em Nietzsche e de “*das Man*” contra a “autenticidade do *Dasein*” em Heidegger:

tais *selves* são os únicos que podem alcançar a homogeneidade completa e, assim, isso pode agradar especialmente àqueles que, por alguma razão, precisam ou desejam conceber os indivíduos como seres essencialmente uniformes, seja para provar sua pureza espiritual ou sua natureza puramente material, seja para mostrar que eles são completamente autônomos ou totalmente determinados por poderes ou circunstâncias externas, seja para tornar esses indivíduos disponíveis para aderir a causas que requerem uma identidade indiferenciada ou a causas que requerem comprometimento e devoção sem questionamentos.⁹

O mesmo *self*, que em um primeiro momento encontra-se profundamente amordado no mais completo determinismo social, rapidamente transforma-se, depois de uma espécie de iluminação filosófico-revolucionária, em um *self* plenamente consciente e capaz de total autodeterminação.

Interpretações que adotam essa visão unilateral do *self* têm em comum, portanto, o fato de ignorar uma das principais características humanas: a ambiguidade. Elas partem do princípio de que *dependência* e *independência* dos indivíduos são conceitos incompatíveis um com o outro, desconsiderando, portanto, algo que é facilmente verificável no dia-a-dia de qualquer um de nós. Os seres humanos são, de acordo com Siegel, refletivos *justamente* porque são seres corpóreos e relacionais. Ou seja, sendo corpóreos e relacionais, o que caracteriza os seres humanos é essa possibilidade de tomar certa distância dessas duas dimensões, o que é possível através da dimensão refletiva.

⁹ SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self*, p. 8-9.

Mais do que isso, o próprio percurso etimológico do termo “sujeito” (*subject*), para Siegel, indica esse caráter ambíguo do *self*. Por um lado, o termo sujeito está ligado à dimensão refletiva e indica um agente ativo, autônomo. Por outro lado, ele também é usado para indicar sujeição, passividade. Proveniente do latim *subjectum*, que significa o que está embaixo, somente no século XVII o termo “sujeito” passou a se referir à ideia de seres humanos conscientes, embora, segundo Siegel, seu uso na política tenha continuado transmitindo a ideia de estar submetido a alguma autoridade, razão pela qual a palavra *sujet* foi substituída por *citoyen* na Revolução Francesa.

Algo semelhante ocorre com o termo “identidade”¹⁰, que também tem um sentido passivo e outro ativo. Identidade pode tanto significar semelhança consigo mesmo, em um sentido passivo, quanto aquilo que nos torna o que somos, em um sentido ativo. O mesmo ocorre com o termo “pessoa”, que pode significar tanto um *indivíduo* qualquer entre outros, quanto aquele que, por suas próprias características, se diferencia desses outros.

A igualdade em John Rawls

*À medida que as condições se igualam num povo, os indivíduos parecem menores e a sociedade maior, ou, antes, cada cidadão, tornando-se igual a todos os outros, perde-se na multidão e não se percebe mais que a vasta e magnífica imagem do próprio povo.*¹¹

¹⁰ Anthony Giddens, em *Modernidade e Identidade*, analisa esse novo indivíduo das atuais sociedades “pós-tradicionais”, cuja identidade transformou-se em algo não mais facilmente determinado, passível de revisão a todo o momento. É uma “autoidentidade” que não é passiva e que não implica a substituição das tradições e crenças pelo conhecimento racional, o que coloca o indivíduo no centro de constantes pressões causadas elementos como risco, ansiedade, dúvida e busca por uma unidade individual cada vez mais frágil. Giddens chama de “política-vida” esse estágio atual posterior ao período da “política emancipatória”. Neste, os objetivos políticos eram a libertação das tradições e costumes, eliminação da desigualdade e da opressão e adequação aos imperativos da ética e da justiça. A “política-vida” substitui cada um desses três elementos, respectivamente, pela busca pela liberdade de escolha, busca por autorrealização e busca pelo sentido da existência e pela melhor forma de viver: “a política-vida traz de volta ao primeiro plano aquelas questões morais e existenciais recalçadas pelas instituições centrais da modernidade. Vemos aqui as limitações das explicações da “pós-modernidade” desenvolvidas sob a égide do pós-estruturalismo” (GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 206).

¹¹ TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América. Livro II*, p. 360.

Gostaria, agora, de fazer uma leitura da obra do filósofo americano John Rawls através do conceito do *self* proposto por Siegel: “por *self*, geralmente queremos dizer o ser particular que qualquer pessoa é, o quer que seja que distingue você ou eu dos outros, que junta as partes de nossa existência, que persiste através das mudanças ou que abre o caminho para nos tornarmos quem nós podemos ou devemos ser”¹².

Como já disse, esse conceito de *self*, ao adotar uma perspectiva multidimensional conforme Siegel sugere, evita inflacionar a dimensão refletiva, a dimensão da autonomia e da racionalidade e, descreve, assim, o que é o próprio *indivíduo* das democracias ocidentais. O conceito de *self* proposto por Siegel, portanto, é o que adoto para definir o *indivíduo*. Com isso, torna-se possível entender melhor o que Alain Renaut chama de “*igualdade versus hierarquia*” e “*liberdade versus tradição*”¹³, ou seja, a relação que define a “dinâmica das sociedades democráticas”.

Voltar a Rawls, portanto, nesse contexto, tem dois objetivos. O primeiro é fazer uma leitura de sua obra procurando entender que seu objetivo principal, sobretudo com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, não era somente o de propor uma teoria para solucionar os impasses políticos de sua época, mas propor uma explicação que mostrasse que os princípios de igualdade e liberdade que fundamentam os sistemas democráticos modernos possuem tanto fundamentação histórica quanto, principalmente, justificativa racional. Seus dois “princípios de justiça”, que analisarei em detalhe logo a seguir, não são reivindicações políticas ou *slogans* revolucionários. Eles já estão institucionalizados em todas as constituições de regimes democráticos e, portanto, não é isso que está em jogo. A intenção de Rawls era outra: mostrar que a falta de clareza a respeito da escolha, do funcionamento e das implicações desses princípios gera muitos dos impasses políticos contemporâneos, principalmente em relação à possibilidade de consenso entre indivíduos e grupos que possuem crenças diferentes e à efetivação dos princípios de igualdade e liberdade para mulheres, negros, homossexuais etc.

Do ponto de vista histórico, para Rawls, os regimes democráticos, estruturados sobre os princípios do liberalismo político, sempre foram marcados pelo dualismo entre as concepções políticas e as concepções particulares dos cidadãos – suas “doutrinas abrangentes”, ou seja, suas crenças particulares sobre religião, moral, costumes etc. Rawls está de acordo com a tradição, aqui, ao reconhecer que esse é o elemento fundamental de contraposição do mundo moderno ao mundo antigo. Rawls

¹² SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self*, p. 3.

¹³ RENAUT, Alain. *O Indivíduo – Reflexões acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998, p. 25-30.

antecede suas considerações teóricas relembando os fatos históricos. De acordo com ele, três processos históricos foram determinantes para o surgimento do liberalismo político: a Reforma protestante do século XVI, que “fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e levou ao pluralismo religioso, com todas as consequências para os séculos posteriores”, e que “alimentou pluralismos de outros tipos, que se tornaram uma característica permanente da cultura do final do século XVIII”¹⁴; o desenvolvimento do Estado moderno com administração centralizada; e o desenvolvimento da ciência moderna iniciado no século XVII (astronomia com Copérnico e Kepler, a física e a análise matemática com Newton e Leibniz). Mas, para Rawls, o acontecimento mais determinante foi, de fato, a Reforma: “a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas consequências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento”¹⁵, principalmente com a possibilidade de o fiel se dirigir a Deus sem a intermediação de instituições religiosas. Isso deu origem ao que Rawls chama de “pluralismo razoável de doutrinas abrangentes”, ou seja, a possibilidade, criada nas sociedades liberais, de que pessoas que professam os mais diversos tipos de crenças (não só religiosas) possam conviver de forma relativamente harmoniosa. Para ele, essa é a questão central do liberalismo político – e também a pergunta à qual sua teoria tenta responder: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”¹⁶.

A maneira pela qual Rawls formula o contexto e a própria pergunta fundamental do liberalismo político nos permite fazer a leitura de que a *igualdade* ocupa um lugar de fundamentação anterior à *liberdade* nos regimes democráticos. A abertura para a tolerância religiosa – iniciada com a Reforma e que se desdobra até os dias de hoje em relação a uma concepção ampla de tolerância – significava que a salvação ou não dos homens tornara-se um fator irrelevante para a política, para a cooperação social. Rawls destacará que “os principais escritores do século XVIII esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade eclesiástica e acessível à pessoa comum, razoável e conscienciosa”¹⁷ como forma de responder a essa nova situação de relativização dos sistemas normativos. Para Rawls, a questão é: qual

¹⁴ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 30.

¹⁵ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p. 32.

¹⁶ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p. 33.

¹⁷ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p. 34.

o papel da autonomia e da liberdade, sobretudo nesse contexto inicial de discussão sobre a tolerância religiosa, para o liberalismo político? Dois aspectos precisam ser destacados. Primeiramente, no contexto da discussão sobre a tolerância religiosa, é necessário reconhecer que a questão da autonomia não ocupa o lugar central. O que está em jogo, primordialmente, é a possibilidade de coabitação social de pessoas com as mais diversas crenças, não o conteúdo dessas crenças e, muito menos, se essas crenças foram adotadas de forma racional ou se são o resultado, por exemplo, de determinada tradição familiar. O que está em jogo é a *igualdade* do direito de professar crenças particulares, e não se elas foram adotadas de forma livre e autônoma. Dito de outra forma, a *igualdade* jurídica torna-se necessária para que cada cidadão, individualmente, possa ter garantido o seu espaço de *liberdade* para seguir seu próprio sistema de crença, tenha sido esse sistema adotado por vontade própria ou sendo ele fruto de condições ou determinações sociais. A supressão dessa condição de igualdade jurídica, ou seja, a adoção de algum tipo de hierarquia, nesse novo contexto liberal, extrapolaria esse espaço de liberdade no sentido de possibilitar que outra pessoa possa ter ingerência sobre o conteúdo de crenças individuais.

Em segundo lugar, as tentativas desses escritores do século XVIII de fundamentar a ordem moral não mais em Deus, mas em conceitos como racionalidade, consciência, natureza humana ou autonomia fizeram com que contemporaneamente – e Rawls é o melhor exemplo – seja possível imaginarmos esse tipo de fundamentação racional exclusivamente para a esfera política, deixando a questão moral para a esfera estritamente individual. Rawls está plenamente consciente disso e, por essa razão, insistirá muito na diferenciação entre esse “liberalismo abrangente”, que prega a autonomia para o âmbito moral, e o seu “liberalismo político”, que defende a autonomia e a aplicação de critérios racionais exclusivamente para a esfera política. Mas, no contexto do atual desenvolvimento do individualismo democrático, não há mais possibilidade de retorno a uma moral rígida como a que vigorou até o surgimento dos grandes movimentos de luta por direitos individuais. É preciso questionar se essa insistência na fundamentação da política através de conceitos como autonomia e racionalidade não acaba por gerar utopias vazias. Se não é mais possível fundamentar a moralidade individual, através da racionalidade e da autonomia (como medir o quanto somos racionais e autônomos?), ainda há sentido em esperar que os indivíduos sigam *racionalmente* esses preceitos de um liberalismo exclusivamente político?

A análise da própria tentativa de justificação racional dos princípios democráticos, realizada por Rawls, mostra como a *igualdade*, e não a *liberdade*, é o elemento estruturador da juridificação das sociedades

democráticas. Retomo os dois princípios de justiça, em sua formulação final de 2002, para mostrar como a condição hipotética criada por Rawls, em 1971, para fundamentar as escolhas desses princípios, já apresenta a *igualdade* como elemento primordial dos regimes democráticos:

- a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).¹⁸

Novamente, é importante enfatizar, esses não são princípios propostos por Rawls para solucionar os problemas e impasses dos regimes democráticos, mas para fundamentar historicamente o projeto de juridificação dos ideais democráticos de igualdade e liberdade. São os princípios que, através de artigos constitucionais que garantem liberdades individuais e através da regulação econômica que fazem com que essas mesmas liberdades não possam ser violadas, *já estão presentes* em todas as constituições dos países democráticos.

O que Rawls faz é procurar mostrar que esses princípios devem ser considerados porque há uma forte justificativa – segundo ele, racional – que indica que esses seriam os princípios escolhidos em um experimento hipotético que torna possível a eliminação de todos os elementos que nos afastam da autonomia da escolha racional, ou seja, que eliminam todas as contingências que, socialmente, levam às injustiças, à opressão, às desigualdades arbitrárias etc.

Rawls, em formulação que se tornou famosa, afirma que seu “objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant”¹⁹. Ele sugere, então, uma situação totalmente hipotética de contrato social, uma “posição original”, na qual pessoas *escolheriam* os princípios que deveriam estruturar uma sociedade na qual teriam que viver. A condição é totalmente hipotética porque essas pessoas estariam submetidas ao que Rawls chama de “véu de ignorância”, responsável por garantir a equidade do processo de escolha, fazendo com que os princípios resultantes sejam os mais justos. Basicamente, essas pessoas ignorariam como as várias alternativas lhes

¹⁸ RAWLS, John. *Justiça como Equidade*, p. 60.

¹⁹ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 12.

afetariam individualmente e, portanto, sua escolha teria que ser feita apenas com o conhecimento de fatos gerais. Detalhadamente, a situação é a seguinte:

supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu **lugar na sociedade**, a sua **posição de classe** ou seu **status social**; além disso, ninguém conhece a sua **sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades**, sua **inteligência e força**, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua **concepção do bem**, as **particularidades de seu plano de vida racional**, e nem mesmo os **traços característicos de sua psicologia**, como por exemplo a sua **aversão ao risco** ou sua **tendência ao otimismo ou ao pessimismo**. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as **circunstâncias particulares de sua própria sociedade**. Ou seja, elas não conhecem a **posição econômica e política dessa sociedade**, ou o **nível de civilização e cultura** que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não tem **informação sobre a qual geração pertencem**.²⁰

Ao descrever em detalhes o véu de ignorância, ao qual estão submetidas as partes contratantes na posição original – pensada cuidadosamente para representar a situação mais perfeita possível para gerar as escolhas mais racionais possíveis –, Rawls não só coloca a *liberdade/razionalidade* em posição secundária em relação à *igualdade*, mas acaba por fazer provavelmente a mais completa descrição do indivíduo contemporâneo *concreto* (e não *hipotético*), ou seja, desse indivíduo multidimensional (de acordo com Siegel), que é ao mesmo tempo fraco, impotente, volúvel e instável, mas que também carrega dentro de si um rol praticamente infinito de potencialidades.

O objetivo de Rawls, ao elaborar as restrições do véu de ignorância, está claramente localizado no *outro*: “podemos imaginar que um dos contratantes ameace não dar o seu assentimento a não ser que os outros concordem com princípios que lhe são favoráveis. Mas como ele sabe quais são os princípios que lhe interessam especialmente?”²¹ O que ocorre, entretanto, é que Rawls acaba por descrever o caráter volúvel e instável do *próprio* indivíduo, o que é determinante para a questão da autonomia assim que “se levantar” o véu de ignorância e este indivíduo estiver posto na sociedade.

A eliminação do “lugar na sociedade”, da “posição de classe” ou do “*status social*” é importante na escolha dos princípios sociais não só porque ignoramos a posição dos outros, mas porque esses elementos, nas sociedades democráticas, são altamente volúveis para o próprio

²⁰ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 147, grifos meus.

²¹ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 150.

indivíduo. A ascensão e a queda de nível social são constantes em sociedades que aboliram as tradições e as hierarquias.

A “sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades” e a “inteligência e força” precisam ser eliminados na escolha dos princípios não porque podemos ser mais fracos em relação aos outros, mas porque, durante nossa própria vida, nossas habilidades e inteligência variam amplamente não somente de acordo com nosso desenvolvimento, mas também de acordo com o que passa a ser valorizado socialmente em cada época. Acidentes, por exemplo, podem nos deixar incapacitados física e/ou intelectualmente, comprometendo nossa autonomia.

A “concepção do bem” e as “particularidades do plano de vida racional” também precisam ser eliminadas na escolha dos princípios não tanto porque encontramos concepções do bem e planos de vida distintos nos outros, mas porque as nossas próprias concepções de bem e planos de vida são variáveis ao longo do tempo. E o mesmo ocorre com todos os outros elementos listados por Rawls: os “traços característicos da psicologia” (“aversão ao risco” ou “tendência ao otimismo ou ao pessimismo”), as “circunstâncias particulares de sua própria sociedade” (como a “posição econômica e política” e o “o nível de civilização e cultura”) e a informação sobre a geração que pertencemos (os conceitos de geração passam a importar cada vez menos).

Se essa situação hipotética serve muito bem para descrever como é coerente a escolha dos princípios de igualdade e liberdade nas sociedades democráticas ocidentais é porque ela expressa não a racionalidade que seria decorrente da eliminação de todas as contingências, mas aquilo que, fundamentalmente, estrutura as sociedades liberais individualistas: a consciência profunda de nossas limitações, de nossas fraquezas e de nossas potencialidades, ou seja, das condições negativas que nos tornam *iguais* uns aos outros.

A *igualdade* é um elemento tão fundamental para a estruturação das sociedades democráticas, nesse esquema rawlsiano, que ela é imprescindível tanto na situação hipotética quanto *depois* da retirada do véu de ignorância. Na situação hipotética, na verdade, ela é o *único* elemento, já que a *liberdade* é posta somente como potencialidade. Retirado o véu de ignorância, garante-se espaço para essa potencialidade de desenvolvimento da *liberdade* humana, que pode ou não ocorrer. Mas a estrutura social democrática é toda montada para que todos os fatores gerados a partir dessa potencialidade da *liberdade* nunca violem certas condições mínimas de *igualdade* entre os homens. Daí, portanto, as normas jurídicas que pretendem fazer com que, apesar de fatores como classe, habilidades, inteligência, força e nível de instrução, todos os homens devam ser tratados fundamentalmente como *iguais*.

Como potencialidade, a *liberdade* é variável e instável e, portanto, não pode ser medida, mensurada, calculada e avaliada. Não há como determinar o quanto uma ação é livre ou não. Portadores de “anomalias” (o que é a “normalidade”?) tais como Síndrome de Down ou autismo podem ser considerados capazes de tomar decisões autônomas (autônomas segundo quais critérios)? No mesmo sentido, qualquer tentativa de definição sobre o que seria a “natureza humana” gera debates intermináveis, por exemplo, no âmbito da bioética.

Obviamente, a questão ultrapassa a esfera individual e tem consequências diretas sobre o que se espera da atividade e da participação política nos regimes democráticos. O que seria uma decisão política autônoma, racional e bem fundamentada? Qual seria uma condição mínima de esclarecimento dos cidadãos que lhes permitisse tomar decisões políticas mais adequadas? Um cidadão contemporâneo que muda de canal a todo instante, como descreve o sociólogo Jean-Louis Missika, criticando ao baixo nível da programação, seria mais esclarecido politicamente do que aquele que assiste à televisão somente porque é fanático por futebol? Jürgen Habermas²² poderia nos indicar os critérios segundos os quais uma programação televisiva seria mais adequada

²² Em um polêmico artigo publicado originalmente no jornal alemão *Süddeutsche Zeitung* e reproduzido no caderno Mais! do jornal *Folha de S. Paulo* de 27/05/2007, Jürgen Habermas passa por cima da ideia de autonomia, defende o papel estatal para educar um público vítima da “conveniência publicitária” e mostra, portanto, que jamais abandonou definitivamente ideias como as expostas, por exemplo, em *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Suhrkamp, 1962), no qual vê, por todos os lados, manipulação da publicidade, fim do poder de contestação, passividade do público e manipulação da mídia: “Ouvintes e espectadores não são apenas consumidores mas também cidadãos com direito à participação cultural, à observação da vida política e à voz na formação de opinião. Com base nesses direitos, **não é o caso de deixar programas voltados a tais necessidades fundamentais da população à mercê da conveniência publicitária ou do apoio de patrocinadores.** Mais ainda, as taxas que financiam esses serviços também não devem variar ao sabor dos orçamentos locais, isto é, **da conjuntura econômica** - é o que argumentam algumas emissoras num processo contra os governos locais, em trâmite no Supremo Tribunal Federal alemão. **A ideia de uma reserva pública voltada para a mídia eletrônica pode ser interessante.** (...) Quando se trata de gás, eletricidade ou água, o Estado tem a obrigação de prover as necessidades energéticas da população. **Por que não seria igualmente obrigado a prover essa outra espécie de “energia”, sem a qual o próprio Estado democrático pode acabar avariado?** O Estado não comete nenhuma “falha sistêmica” quando intervém em casos específicos para **tentar preservar esse bem público que é a imprensa de qualidade**”. (grifos meus). No mesmo caderno da *Folha de S. Paulo*, o crítico literário Marius Meller fornece a única resposta a Habermas: “Em questões de moral, sr. Habermas, o ator principal é o indivíduo, não o sistema. Já nos anos 1980, o sr. profetizou a queda da democracia por conta da televisão privada, e estava errado. Eu sinceramente espero que o esquema gnóstico de bem e mal que o sr. tão frivolamente aplica ao liberalismo e ao neoliberalismo não se torne uma ideologia que um dia venha a invocá-lo como sua fonte”.

ou não devemos exigir tanto dos filósofos, nos contentando em gastar dinheiro público em algo parecido com a classificação indicativa realizada pelo *Departamento de Justiça e Classificação Indicativa* do Ministério da Justiça brasileiro?

Se a situação chegou ao ridículo e ao patético, é porque efetivamente há um problema com as visões de mundo que veem na atividade e na participação política nas democracias o local onde se devem buscar os ideais de racionalidade, de autonomia e de positividade.

Referências

FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie – Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome III: 1976-197*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, pp. 690-691.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RENAUT, Alain. *O Indivíduo – Reflexões acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

SIEGEL, Jerrold. *The idea of the self: thought and experience in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América – Livro II: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.