

3º ANIVERSÁRIO DA *REVISTA JURÍDICA*
LUSO-BRASILEIRA (RJLB)
(15 A 17 DE JANEIRO DE 2018)

O RESGATE DA RAZÃO PRIVADA EM TEMPOS DO POLITICAMENTE CORRETO

Natercia Sampaio Siqueira¹

Resumo: O presente artigo trata da abordagem da liberdade pela capacidade e de como a capacidade motiva as recentes políticas públicas de desenvolvimento social. Para o desenvolvimento do tema, inicialmente aborda-se a reivindicação pelo reconhecimento como identidade de características comumente consideradas como deficiências ou defeitos. Posteriormente, trabalha-se a elaboração de políticas públicas inclusivas que tenha por meta a capacidade. A partir deste dado, levanta-se o paradoxo da equidade: ao passo em que a equidade demanda o reconhecimento das várias concepções de bem possíveis em uma democracia como igualmente relevantes, de forma que a distinção entre razão pública e privada mostra-se como decorrência lógica da democracia, ela igualmente implica a formação da pessoa por parâmetros liberais, de maneira a se construir o efetivo reconhecimento e vivência da igualdade, o que alarga a interseção entre o público e o privado. Ao final, a conclusão dá-se em forma de advertência: ao desenvolvimento de políticas sociais pelo parâmetro da capacidade, deve-se levar em consideração o paradoxo da equidade.

¹ Mestre em Direito Tributário pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza. Professora do Programa de Pós Graduação em Direito Constitucional (Mestrado e Doutorado) da Universidade de Fortaleza. Procuradora do Município de Fortaleza.

Palavras-Chave: Capacidade. Equidade. Democracia. Fundamentalismo liberal.

THE RESCUE OF PRIVATE REASON IN POLITICALLY CORRECT TIMES

Abstract: The present article deals with the approach of freedom by capacity and how the capacity motivates the recent public policies of social development. For the development of the theme, the initial approach is the claim for the recognition as identity of characteristics commonly considered as deficiencies or defects. Subsequently, the elaboration of inclusive public policies that aim at capacity are worked. From this, the paradox of equity is raised: while equity demands the recognition of the various conceptions of possible good in a democracy as equally relevant, so that the distinction between public and private reason is a consequence logic of democracy, it also implies the formation of the person by liberal parameters, in order to build the effective recognition of equality, what widens the intersection between the public and the private. At the end, the conclusion is given as a warning: to the development of social policies by the capacity parameter, one must take into account the paradox of equity.

Keywords: Capacity. Equity. Democracy. Liberal fundamentalism.

INTRODUÇÃO



cidadania, nas democracias contemporâneas, guarda a dimensão existencial da igual liberdade, que por sua vez tem sido trabalhada sob o enfoque da capacidade. Ou seja: numa justa democracia, se deveria assegurar a todos e a cada qual a

capacidade para o autodesenvolvimento e realização.

A capacidade, ainda importa ressaltar, tem estado presente na pauta não apenas da academia, como das políticas interna e internacionais de inserção econômica e social. Metas de desenvolvimento têm sido traçadas pelo enfoque da capacidade, isto é, de que políticas públicas sociais devem ser estruturadas sob o propósito específico de viabilizar a justa capacitação às pessoas que, por razões que lhes sejam imanentes ou mesmo exteriores, sofrem o olhar depreciativo da sociedade.

As políticas sociais, desta feita, deixam de se apresentar como distribuição mecânica de riqueza, para se voltar a necessidades específicas. Por consequência, os direitos sociais tornam-se ainda mais ambiciosos: mais do que se assegurar o mínimo vital, faz-se necessário garantir a capacidade a cada um para realizar-se dentro dos seus interesses e na sua história de vida. Os direitos sociais passam a demandar políticas públicas não apenas distributivas, mas de extirpação de sentimentos discriminatórios, mediante a formação ou educação sócio, cultural e cívica que possibilite o reconhecimento de “igual” ao outro.

Mas diante dessas metas, há desafios não apenas logísticos, como éticos. Ao presente artigo interessa, propriamente, os limites éticos às políticas sociais com parâmetro na capacidade. É este o seu tema central. Para tanto, inicialmente é trabalhada a identidade, quando se abordam os movimentos de inserção social cuja principal bandeira é a da (re)significação daquilo que se considera por deficiência como legítimo fator de identidade e reconhecimento.

Posteriormente, é abordada a relação entre justiça, capacidade e liberdade, para ao final se levantar o questionamento de se a estruturação de política social pelo enfoque da capacidade pressupõe a adoção, pelo Estado, do liberalismo metafísico. A partir desta indagação, trabalham-se os paradoxos da equidade nas democracias contemporâneas: ao tempo em que a equidade demanda a cisão entre a razão pública e a privada, ela não

prescinde da “formação liberal” dos integrantes de uma democracia, de forma que se reconheçam, mutuamente, no espaço público como livres e iguais. Mas referida “formação liberal” força os diques da cisão entre público e privado, com risco à equidade.

Tais paradoxos devem ser tomados em consideração na estruturação de políticas públicas pelo enfoque da capacidade e com o objetivo de se assegurar a aptidão da pessoa para realizar-se. Referidos propósitos estão a encontrar por fronteira a razão privada; ela demarca as possibilidades das políticas de inclusão e servem como critério para a análise de sua razoabilidade e consequente viabilidade nas democracias contemporâneas.

1.0 IDENTIDADES E RECONHECIMENTO

Na segunda metade do século XX, nas democracias ocidentais, ganha fôlego o movimento representativo de diversos grupos de pessoas, alvo de preconceitos e discriminações que lhes impedem justas oportunidades para se realizarem em sua história de vida. Tomou corpo, por exemplo, o movimento feminista, da diversidade sexual e das pessoas com deficiência, que mudaram radicalmente a cultura desses países.

Referidos movimentos permanecem, a eles agregando-se outros, na defesa de outros grupos, que também se sentem privados de oportunidades equitativas para se desenvolverem e realizarem. É o que se pode chamar de interseccionalidade (SOLOMON, 2012, p. 62): a cinergia entre vários segmentos que compartilham problemas, desafios, identidades ou aspirações semelhantes.

Já neste início de séc. XXI, adquire destaque especial o movimento para integração de pessoas não apenas com deficiências físicas, mas também com deficiências cognitivas, como autistas, portadores das síndromes de Down e Asperger; nos Estados Unidos, a Casa Branca tem dado importância especial às pesquisas sobre autismo, em razão do incremento de

diagnósticos da síndrome.

Ou seja, assiste-se a uma crescente expansão de reivindicações, por diferentes pessoas que apresentam características peculiares em relação à “maioria”, que são qualificadas como deficiências, anormalidades ou disfuncionalidades. Referidos grupos, por sua vez, mais do que recursos sociais para superarem suas deficiências ou neutralizarem os efeitos delas decorrentes, pretendem o justo reconhecimento de uma identidade que vem junto àquilo que lhe é qualificado como disfuncionalidade. Sobre este assunto, Andrew Solomon (2012), após fazer pesquisas e entrevistas junto às pessoas acometidas de surdez, nanismo, autismo, genialidade, sociopatia, transsexualismo, traz uma interpretação surpreendentemente sensível de que o que se qualifica por deficiência não raro é compreendido, por essas pessoas, como fator de identidade. Dentre vários depoimentos de familiares de autistas, revela-se por bastante elucidativo o seguinte trecho:

[...] Uma noite, ao chegar da escola, Molly perguntou: 'por que Deus não cura o autismo de Cece, já que Ele pode tudo?'. Jeff respondeu: 'talvez seja assim que Cece deve ser'. Molly declarou: 'Ora, Deus é você e você, Deus é esta mesa, Deus é tudo'. E Betsy prosseguiu: 'E Deus também é Cece'. Mais tarde, ela me disse: 'Nos dias bons, percebo a luz divina nela e, nos dias ruins, peço a compreensão de Deus. Assim é o autismo: ele simplesmente é. Cece é a lição Zen. Por que ela tem autismo? Porque tem. E como é ser Cece? Sendo Cece. Porque ninguém mais é e nós nunca vamos saber como é ser ela. Não é nenhuma outra coisa. E talvez a gente nunca mude isso, e talvez deva parar de tentar'. (SOLOMON, 2012, p. 274-275).

É significativa a imagem de que não há uma pessoa sã dentro do corpo “deficiente” de um autista, que possa ser liberada. A pessoa “é” autista; ou seja, o autismo faz parte do que ela é. Da mesma forma, ocorre com as outras características: surdez, nanismo e genialidade, por exemplo. Sobre a sua própria homossexualidade e dislexia, Solomon (2012, p. 49) fala da fluidez da conceituação entre identidade e doença:

[...] Está claro que identidade é um conceito finito. O que não

está claro é a localização de seus limites. Em minha própria vida, a dislexia é uma doença, enquanto ser gay é uma identidade. Pergunto-me, porém, se teria sido o contrário caso meus pais não tivessem conseguido me ajudar a compensar a dislexia, mas tivessem alcançado o objetivo de alterar minha sexualidade.

A fluidez na delimitação do que seja identidade ou doença, anormalidade e deficiência possibilita um novo enfoque: mais do que a superação de uma característica qualificada como deficiência, deve-se compreendê-la e tratá-la como legítimo fator de identidade da pessoa. O enfoque, para além da superação das diferenças, para que se possa vivenciar a empatia entre iguais, passa a ser a construção de empatias entre diferentes.

2.0 O ENFOQUE DA JUSTIÇA COMO CAPACIDADE

O referido propósito de que as pessoas devem ser reconhecidas em sua identidade, sem qualificativos de defeito ou deficiência, tem provocado novas abordagens sobre o tema justiça, liberdade e igualdade. Se é verdade que desde os escritos pré-liberais e liberais do séc. XVIII a liberdade tem sido associada ao justo critério da justiça, não menos verdade é que a liberdade tem adquirido diferentes conotações. De um seu conceito negativo, próprio do liberalismo oitocentista, as demandas pelo reconhecimento e inserção de diferentes grupos na dinâmica social criou o ambiente ideal para se começar a trabalhá-la como capacidade.

Amarthya Sen (2011, p. 237) adverte que é possível realizar duas análises da liberdade: uma que se foca no resultado e outra que se atém no processo do exercício da liberdade. À vivência da liberdade, não bastaria o resultado; antes, o processo revela-se essencial. Nesta linha de considerações, Sen (2011, p. 255) enumera uma série de condicionamentos que torna o processo de algumas pessoas para realizarem o que querem da vida especialmente mais difícil: sexo, clima, deficiência física e

mental... são exemplos. Seria, por conseguinte, elementar à liberdade que a distribuição de recursos sociais por entre os integrantes da sociedade, de forma que se lhes assegurem condições equitativas do exercício da liberdade, levasse em consideração as peculiaridades que tornam o processo de vida de uns mais difícil do que o considerado “normal”. Se ao homem é mais fácil realizar-se em seus projetos e interesses do que à mulher, deve-se direcionar recursos especiais às pessoas do sexo feminino, de forma que o seu processo de vida não seja mais difícil do que o masculino por uma razão *a priori* de gênero.

Ou por outras palavras: à teoria de Sen, revela-se decisivo o fato de que algumas pessoas ou de que todas, em momentos específicos da vida, carecem de recursos especiais para que possam se utilizar dos bens sociais em condições equitativas de liberdade. Sob esta ótica, deve o governo atuar, mediante o esforço de extirpar os fatores que retiram a determinadas pessoas condições adequadas ao justo exercício da liberdade. Isto significa que a liberdade, ao ser analisada pela perspectiva processual, demanda postura intervencionista do Estado para além da mera redistribuição mecânica de riqueza; o governo deve, antes, ater-se nas diferenças de capacidades, ao realizar a distribuição dos bens sociais por entre os integrantes da sociedade.

2.1 POLÍTICAS SOCIAIS E CAPACIDADE

A perspectiva da capacidade, impulsionada pelos diversos movimentos de inserção, que retratam as dificuldades de reconhecimento social, cultural e mesmo familiar de pessoas que apresentam características diferentes do parâmetro considerado normal, tem-se feito presente, inclusive, na pauta de organizações internacionais. É significativo que a CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – tenha adotado a capacidade como parâmetro adequado à construção de estratégias eficientes de superação da desigualdade. Em documento por

si elaborado, resultante do trigésimo quinto período de sessões, concluiu (CEPAL, 2014, p. 11):

Trata-se de conjugar a sustentabilidade de médio e longo prazo de um desenvolvimento dinâmico com o avanço sistemático a maiores níveis de igualdade. Tal igualdade não se entende exclusivamente como uma igualdade de meios, ou seja, como uma melhor distribuição de renda. Entende-se, também, como maior igualdade em capacidades, que ampliem as margens de atuação, no exercício da cidadania, e em dignidade e reconhecimento recíproco dos atores. Reconhecer os sujeitos como iguais e interdependentes implica implementar políticas tanto para promover sua autonomia como para mitigar suas vulnerabilidades. Incorporar, do ponto de vista do gênero, etnia e meio ambiente, as contribuições realizadas implica, do mesmo modo, conceber políticas de igualdade na distribuição de atribuições (na família, no trabalho e na política), na relação entre gerações presentes e futuras e na visibilidade e afirmação de identidades coletivas.

Mas ao tratar-se a justiça pelo enfoque principal das diferenças de capacidade, a pauta da atuação estatal ou do que se espera de um Estado inclusivo passa a abarcar a extirpação de normas, regras, sentimentos e significações sociais que prejudicam a determinadas pessoas a inserção nas relações sociais, políticas, econômicas e até familiares. Passa-se a exigir do Estado que ele não apenas atue para criar infraestrutura física de adaptabilidade – como a construção de rampas para deficientes – ou serviços para superar ou minorar efeitos de disfunções. Tão importante quanto, passa a ser o projeto da construção de identidades, que devem ser respeitadas como igualmente valiosas às identidades compreendidas como normais.

Sob a perspectiva da capacidade, cujo critério da justiça revela-se na aptidão da pessoa para realizar-se na sua história de vida, o desafio da sociedade estende-se à superação de sentimentos e significações estereotipadas sobre as pessoas. Isto, porque a estereotipação prejudica um real relacionamento empático, que muitas vezes é “precondição da aceitação política e um motor de reforma” (SOLOMON, 2012, P. 47).

Ainda sobre o assunto, é interessante o eloquente exemplo trabalhado por Solomon (2012, p. 773), sobre a estratégia judicial de defesa dos transexuais:

Como advogado de direitos humanos, Shannon Minter passa a maior parte de seu tempo no tribunal evitando questões ontológicas e trazendo a discussão para as histórias humanas das pessoas que ele representa. No caso *Kantaras versus Kantaras*, Minter atuou em nome de um homem trans que estava se divorciando da esposa. Esta questionava o direito do cônjuge à paternidade atacando a sua legitimidade como homem – e, por extensão, a legitimidade do seu casamento. A Flórida não permite casamento entre pessoas do mesmo sexo nem a adoção de filhos por casais desse tipo [...] Um juiz idoso já aposentado, heterossexual e republicano, foi designado para o caso. Minter convocou os pais de seu cliente como testemunhas e viu que, com o passar dos dias, o juiz ia mudando de opinião [...] Ali estava uma mulher que o juiz entendia perfeitamente. Ele nunca mais se referiu ao réu como ela. No final, o juiz determinou que o 'transexualismo' é um problema complexo que merece todo o respeito e toda a solidariedade. Se, além de tudo, os transsexuais tiverem negado pelos tribunais o direito básico e fundamental de se casar, sofrerão violação de seus direitos constitucionais e serão diminuídos como seres humanos'.

A empatia com a mãe que fala sobre o filho levou o juiz a sensibilizar-se com a condição do transexual, não obstante a potencialidade da estereotipação negativa que poderia ele nutrir por ser hétero e conservador. À medida que a questão passa a ser focada e compartilhada mediante uma relação empática entre pais, o transexual deixa de ser apenas transsexual para passar a ser também um filho, que como todo filho provoca em todo pai o desejo sincero de felicidade. Ao passar a olhar o réu pelos olhos dos seus pais, o juiz, que é pai, interage afetivamente com o desejo de aceitação e felicidade humana, e passa, por conseguinte, a ver o réu não mais como um estereótipo reprovável e marginal, mas como uma pessoa que possui direitos iguais a qualquer outra pessoa de realizar-se e ser feliz.

A empatia é fundamental à desconstrução de estereótipos e à aceitação de diferenças. Esta é a tônica do livro de Solomon,

não obstante a mesma relação ser tratada por diferentes enfoques mediante diferentes linguagens. Já Hannah Arendt (1989), desde a sua obra “Origens do totalitarismo”, levanta a hipótese de que a estereotipação foi um dos principais fatores da complexa equação da qual resultou o nazismo. Também Jurandir Costa (2011, p. 189) explora o vínculo entre empatia, liberdade e justiça ao analisar contos de ficção científica, quando levanta a hipótese de que as máquinas inteligentes ou seres humanos mecanizados (despessoalizados), ao serem programados pela lógica da causa e efeito, perdem a empatia pelo outro, já que não se mostram capazes de sensibilizar-se pelo contingente:

Os objetos são incapazes de agir de modo livre e moral por estarem subjugados à premissa dos meios adequados aos fins, típica do cálculo instrumental. O que fazem parece louco não por ser ilógico, mas por reger-se por uma lógica paralítica totalmente inadequada às necessidades humanas. O aspecto desvairado apresentado pelas coisas falantes não nasce da incoerência do que fazem, mas da impotência para criar normas sensíveis às variáveis afetivas de circunstâncias inéditas

O movimento pela necessidade, mediante a dinâmica da causa e efeito, embota o pensamento e a reflexão, que permitem a abertura de si ao outro. A lógica inquebrantável e silogística do enquadramento da experiência às premissas e parâmetros pré-existentes assegura a certeza como valor maior, mas às custas da empatia, que permite a depuração das certezas e a abertura à realidade do outro, mediante uma relação empática entre diferentes a substituir uma relação narcísica, na qual se procura no outro a si mesmo.

Isto tudo significa que, provavelmente, a empatia é o caminho do real reconhecimento da igual personalidade inerente a uma democracia. Apenas quando se permite uma interação real com o outro, sem nele procurar traços de si ou a idealização do normal, é que se abre ao real sentimento de igualdade. Em função dessas considerações, tem-se o impulso de aceitar que a capacidade é o critério primeiro da justiça, o que justificaria política pública especialmente focada na supressão de sentimentos,

significações e normas preconceituosas, que ao reforçarem este-reótipos, minam a possibilidade de relações efetivamente igua-litárias, posto que empáticas. Mas a equação não é tão simples ou linear.

3.0 LIBERALISMO METAFÍSICO

A questão é que o direcionamento de políticas públicas de forma a suprimir normas e significações sociais que corroem os estereótipos, pressupõe a adoção do modelo do homem de-mocrático liberal. É este um dos principais desafios de se insistir em uma política com enfoque na interferência dos significados, normas e sentimentos sociais .

Melhor explicando: o modelo liberal, caracterizado pelo reconhecimento de que todos possuem igual dignidade e são igual objeto de respeito e consideração, demanda aptidão ao exercício da racionalidade, mediante superação de si e aceitação do outro. Por isso mesmo, esse modelo de excelência humana, que permitiria a superação de interações neuróticas, que se constroem por estereótipos narcísicos do normal, ao ser reforçado por políticas governamentais, não escaparia ao sentimento de estran-hamento em muitas pessoas.

Mas se, por um lado, a interferência de políticas públicas com propósito de superação de estereótipos provocaria o estran-hamento em algumas ou muitas pessoas, ela, de outra sorte, tem fomentado reações contrárias à afirmação de identidades tradi-cionalmente qualificadas como “típicas” ou “normais”: gênero, heterossexualidade, religiosidade, estética. Referidas políticas pautadas na capacidade tendem a fomentar um comportamento liberal fundamentalista, que se mostra intolerante a preferências, gostos e comportamentos que afirmam um modo ou modelo de vida específico, em especial quando relacionado ao que se com-preende por “maioria”.

Já intuindo esta dificuldade, John Rawls ressaltou que o

liberalismo que defende não é um liberalismo metafísico, para toda a vida. Mas antes, um liberalismo político, que se vivencia no âmbito da cultura pública de uma sociedade democrática bem ordenada. Rawls (1996, p. 261), neste esforço de delimitação, ainda trabalha na construção de uma razão pública, que seria diversa da razão privada:

Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida.

Em momento anterior, já tinha o filósofo político norte americano ressaltado (1996, p. 250):

otro rasgo de la razón pública es que sus límites no rigen para nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre cuestiones políticas, o para el razonamientos acerca de ellas por parte de miembros de asociaciones tales como iglesias y universidades, y esas reflexiones y razonamientos constituyen una parte vital de nuestro transfondo cultural [...] Pero el ideal de la razón pública sólo rige para los ciudadanos cuando éstos se comprometen en la defensa de una determinada política en el foro público, como hacen, por ejemplo, los miembros de partidos políticos y los candidatos en sus campañas, o como lo hacen otros grupos que les dan apoyo. La razón pública también rige el modo en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando las essencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica están en juego

Ou seja, a razão pública, caracterizada pelo reconhecimento da igualdade de liberdades básicas, da justa oportunidade e do princípio da diferença, informa os debates políticos sobre aspectos essenciais da Constituição, mas não as relações de âmbito privado; inclusive, as que se desenvolvem no espaço de associações. Desta feita, um modelo do homem tolerante e reflexivo, que partiria do pressuposto cognitivo e afetivo de que todos são iguais e de que merecem igual respeito e consideração, não poderia ser tomado como modelo a ser seguido tanto nas relações privadas e públicas.

O problema, aqui, é que a perspectiva da justiça pela capacidade, que insista na orientação de políticas públicas para eliminar sentimentos e significações discriminatórias que impeçam a justa capacidade, pressupõe e impõe o modelo do homem liberal, que é despido de preferências e preconceitos. Ou seja, o modelo de homem que está disposto a refletir e interagir com o outro, compreendendo-o como igual.

Mais: a finalidade de referidas políticas, a de assegurar relações equitativas, terminaria por amalgamar o homem público e privado, a razão pública e a privada, mediante a imposição do modelo do homem liberal. Por consequência, terminaria por esgarçar a própria igualdade de liberdade. Isto, porque o modelo de vida liberal, que é essencial à tolerância pública e à diversidade privada, quando imposto à esfera privada termina por melindrar formas de compreensão, vivência e perspectiva da vida e de mundo que não são incompatíveis com a democracia. É o que melhor se explicará a seguir.

4.0 LIBERDADE FUNDAMENTALISTA?

Seria o fundamentalismo da tolerância e reciprocidade o que decorreria da capacidade? A imposição de políticas sociais com enfoque na capacidade levaria à imposição do modelo do homem liberal – no sentido da tolerância e reciprocidade – tanto na esfera pública como na esfera privada? Referida questão intuitivo desconforto que permanece. O fato é que as fronteiras entre a razão pública e privada não são em absoluto delimitadas, o que mesmo reconhece Rawls (1996, p. 277) ao ressaltar que a razão pública, muitas vezes, seria respaldada em fundamentação ulterior, talvez de ordem filosófica ou metafísica, que informa a razão privada.

Mas este modelo ideal de um homem, elementarmente, tolerante, que se mostra imprescindível à superação de sentimentos discriminatórios, vai muito além do ulterior fundamento

religioso, afetivo, ético ou filosófico privado, que justifique a razão pública. Antes, a tolerância, tão importante à real reciprocidade que decorre da empatia, demanda todo um condicionamento reflexivo e de superação que, provavelmente, não se mostra passível do seccionamento, ainda que embotado, entre a razão pública e a privada.

Ou seja: para que se construam laços empáticos, é provável que se tenha de exercitar vários elementos racionais e afetivos, o que se mostra bem mais complexo do que a mera informação sobre os direitos elementares da pessoa. A dinâmica da igualdade, antes de um fato social, é política (ARENDDT, 1989, p. 76), de maneira que carece da intencionalidade para que seja efetiva. Mas a essa igualdade efetiva, faz-se necessário mais do que informações, como também a formação. É este o momento no qual se faz interessante transcrever o seguinte posicionamento de Rawls (1999, p. 464):

An example may clarify this point: various religious sects oppose the culture of the modern world and wish to lead their common life apart from its foreign influences. A problem then arises about their children's education and the requirements that state can impose. The liberalism of Kant and Mill may lead to requirements designed to foster the values of autonomy and individuality as ideals to govern much if not all of life. But political liberalism has a different aim and requires far less. It will ask that children's education include such things as knowledge of their constitutional and civic rights, so that, for example, they know that liberty of conscience exists in their society and that apostasy is not a legal crime, all this to ensure that their continued membership in a religious sect when they come of age is not based simply on ignorance of their basic rights or fear of punishment for offenses that do not exist. Moreover, their education should also prepare them to be fully cooperating members of society and enable them to be self-supporting; it should also encourage the political virtues so that they want to honor the fair terms of social cooperation in their relations with the rest of society .

De acordo com Rawls, à razão pública bastaria a informação sobre os direitos próprios e alheios, não obstante a

educação deva preparar os membros da sociedade para serem plenamente cooperativos e tolerantes. Mas como conciliar uma exigência com a outra? O fato é que a mera informação acerca dos direitos de liberdade e igualdade não é suficiente à formação de membros plenamente cooperativos e tolerantes. Ao efetivo reconhecimento da liberdade e igualdade faz-se necessária a formação na liberdade e igualdade, o que eleva, consideravelmente, a área de interseção entre a razão pública e privada.

5.0 O DIFÍCIL EQUILÍBRIO DA EQUIDADE

Na *justice as fairness*, Rawls traça duas manifestações específicas da equidade em uma sociedade democrática. De primeiro, não se pode construir a estrutura básica social em comprometimento com alguma teoria compreensiva, situação na qual haveria preferência por algum modelo específico de vida boa, o que comprometeria a cooperação equitativa entre pessoas livres e iguais. A estrutura básica, por consequência, teria de ser edificada a partir de valores aptos de serem reconhecidos publicamente por todos os membros da sociedade, independente da sua religião, filosofia ou condicionamento ético e político; é o que se chama de consenso entrecruzado.

Por óbvio que referida base axiológica, apta de ser endossada publicamente por pessoas de diferente religião e filiação ética, filosófica e política, tende a ter conteúdo restrito, que não se compromete com todas as escolhas necessárias à vivência e ao desenvolvimento das instituições sociais. Daí a grande relevância do processo político para Rawls: as decisões necessárias ao desenvolvimento e convívio social são disponíveis ao debate político, não obstante tenham de ser tomadas em conformidade com a axiologia elementar que informa a estrutura básica da sociedade. Daí Rawls ter atribuído às liberdades políticas o justo valor: independente da posição sócio econômica do indivíduo, a todos se devem assegurar oportunidades equitativas de

participar do debate político.

Veja-se: assegurando-se, a todos, a justa oportunidade para participar e influir nas decisões políticas, estar-se-ia a disponibilizar às diversas concepções do bem justa oportunidade para fazerem-se valer no debate político. O mesmo raciocínio aplica-se na esfera social e econômica: a justa oportunidade para o preenchimento de funções e cargos de responsabilidade abertos a todos possibilitaria às várias concepções do bem possíveis em uma democracia oportunidades equânimes de experimentação e fomento no ambiente sócio econômico. Isto, uma vez que o preenchimento dos cargos de maior responsabilidade, cujas decisões apresentam especial influência sobre a sociedade e mesmo sobre as relações privadas, estaria disponível, mediante condição de justa oportunidade, a toda e qualquer pessoa.

Ainda importa ressaltar que Rawls (1999, p. 459) rejeita a concepção da neutralidade de resultados:

[...] Here neutrality of aim as opposed to neutrality of procedure means that those institutions and policies are neutral in the sense that they can be endorsed by citizens generally as within the scope of a public political conception. Thus, neutrality might mean for example, (1) that the state is to ensure for all citizens equal opportunity to advance any conception of the good they freely affirm; (2) that the state is not to do anything intend to favor or promote any particular comprehensive doctrine rather than another, or to give greater assistance to those who pursue it; (3) that the state is not to do anything that makes it more likely that individuals will accept any particular conception rather than another unless steps are taken to cancel, or to compensate for, the effects of policies that do this (RAWLS, 1999, p. 459).

Prossegue Rawls (1999, p. 459-460):

The priority of right excludes the first meaning of neutrality of aim, for it allows only permissible conceptions (those that respect the principles of justice) to be pursued. But that meaning can be amended to allow for this; as thus amended, the state is to secure equal opportunity to advance any permissible conception. In this case, depending on the meaning of equal opportunity, justice as fairness may be neutral in aim. As for the

second meaning, it is satisfied in virtue of the features of a political conception: so long as the basic structure is regulated by such a view, its institutions are not intended to favor any comprehensive doctrine. But in regard to the third meaning (considered further in section VI below), it is surely impossible for the basic structure of a just constitutional regime not to have important effects and influences on which comprehensive doctrines endure and gain adherents over time, and it is futile to try to counteract these effects and influences, or even to ascertain for political purposes how deep and pervasive they are. We must accept the facts of common-sense political sociology.

Veja-se bem: ao negar a possibilidade da neutralidade de resultados, Rawls assume o fato de que as decisões estatais e mercadológicas influem na sociedade e na vida das pessoas. Desta forma, não seria possível assegurar a equidade pela neutralidade de resultados, mas pela justa oportunidade de participação, às diversas concepções do bem, nas decisões políticas e mercadológicas que têm influência na vida social e privada.

Mas para a efetivação desta justa oportunidade, que é imprescindível à equidade, seria necessária a superação de sentimentos discriminatórios e preconceituosos, que obstam o relacionamento empático entre pessoas que, por sua vez, é condição à igualdade. Não apenas a mera distribuição de riquezas, mas a própria superação de sentimentos que prejudicam o reconhecimento de todos como pessoas livres e iguais, são necessárias para a realização da equidade. Também aqui, são eloquentes as palavras de Rawls:

[...] If a constitutional regime takes to strengthen the virtues of toleration and mutual trust, say by discouraging various kinds of religious and racial discrimination (in ways consistent with liberty of conscience and freedom of speech), it does not thereby become a perfectionist state of the kind found in Plato e Aristotle, nor does it establish a particular religion as in the Catholic and Protestant states of the early modern period. Rather, it is taking reasonable measures to strengthen the forms of thought and feeling that sustain fair social cooperation between its citizens regarded as free and equal. This is very different from the state's advancing a particular comprehensive

doctrine in its own name (RAWLS, 1999d, p.461).

Isto significa que a Teoria da Justiça de Rawls é compatível com políticas estatais que desencorajam sentimentos preconceituosos que minam o reconhecimento recíproco de igualdade. Precisamente aqui, volta-se ao precário equilíbrio da equidade: à equidade entre os diferentes, é necessário o reconhecimento da igualdade entre os diferentes, de maneira que nenhum modelo de vida boa seja considerado, oficialmente, melhor do que o outro. Para tanto, a separação entre público e privado revela-se exigência lógica da democracia. Mas o reconhecimento de igualdade entre os diferentes demanda a construção de uma específica racionalidade e sensibilidade que vai além da tolerância no domínio público e que implica uma formação para toda a vida.

6.0 REFLEXÃO E EMPATIA: ENTRE A RAZÃO PÚBLICA E PRIVADA

Melhor explicando o anteriormente exposto: o reconhecimento da igual dignidade, para o quê se faz necessária a vivência de relacionamentos empáticos, demanda uma série de condicionamentos racionais e afetivos que vai além do domínio público. Para que se tenha pleno conhecimento do que se expôs, faz-se interessante ater na ideia de Hannah Arendt (2004, p. 124) de que a moral não é natural e automática ao homem; antes exige esforço e exercício.

Neste contexto, a autora (2004, p. 9-107) retoma alguns posicionamentos de Kant acerca do homem moral, para defender que a pessoa possui condições de efetuar julgamentos sobre o certo e o errado, ainda que prescindida dos parâmetros culturais utilizados para valorar a experiência. Sem adentrar, entretanto, na problemática quanto à caracterização de “metafísica” da teoria de Hannah Arendt e Kant, o que importa é que ambas falam da possibilidade da ação moral e, portanto, livre, mediante o exercício da reflexão.

Isto significa que o agir empático demanda reflexão para que a pessoa se liberte dos parâmetros pré-existentes e possa agir de forma ética e livre. Tal tarefa se torna tão e mais difícil no momento atual, no qual a busca imediata pelo prazer dificulta não apenas a construção de relacionamentos interpessoais empáticos, posto que reflexivos, como o próprio reconhecimento e vivência de padrões culturais comuns, que reflitam os valores da tolerância e do respeito. Sobre a cultura contemporânea, própria das democracias ocidentais, escreve Vargas Llosa (p. 30) :

O que quer dizer civilização do espetáculo? É a civilização de um mundo onde o primeiro lugar na tabela de valores vigentes é ocupado pelo entretenimento, onde divertir-se, escapar do tédio, é a paixão universal. Esse ideal de vida é perfeitamente legítimo, sem dúvida. Só um puritano fanático poderia reprovar os membros de uma sociedade que quisessem dar descontração, relaxamento, humor e diversão a vidas geralmente enquadradas em rotinas deprimentes e às vezes imbecilizantes. Mas transformar em valor supremo essa propensão natural a divertir-se tem consequências inesperadas: banalização da cultura, generalização da frivolidade e, no campo da informação, a proliferação do jornalismo irresponsável da bisbilhotice e do escândalo.

Neste contexto, a estipulação de políticas estatais com parâmetro na capacidade, mediante propósito específico de superação de sentimentos discriminatórios, está a forçar o rompimento dos diques entre a razão pública e privada. Ou por outras palavras: quando o motor cultural passa a ser a busca imediata e individual do prazer, a falta de compromisso pessoal com o outro e da reflexão demanda uma efetiva política estatal que intervenha na formação da pessoa, para prepará-la para pensar mediante parâmetros livres de preconceitos, mas informados pela reciprocidade. Neste ponto, surge a desconfiança de que se esteja trabalhando um modelo de homem liberal para toda a vida, pois apenas a formação pessoal com parâmetros liberais possibilitaria a construção de relacionamentos efetivamente empáticos na esfera pública, de maneira que uma pessoa possa se pôr e se fazer compreender com autenticidade nas relações políticas,

econômicas e sociais.

Estas exigências se limitam mutuamente e tendem a ampliar a interseção entre o público e o privado, o que impele ao contínuo esforço para que a idealização da justiça não se transforme na imposição do modelo metafísico do homem liberal nas esferas privadas.

CONCLUSÃO

O espírito democrático dos países ocidentais, ao direcionar seus esforços na construção de uma sociedade efetivamente igualitária, tem incluído na pauta de debates da academia, da política e mesmo de organizações internacionais a questão da capacidade. A capacidade transmite a promessa de uma sociedade efetivamente igualitária, posto que cada pessoa teria equitativa oportunidade para desenvolver-se, sem que fosse obstada ou dificultada por sentimentos discriminatórios.

Mas a capacidade, para além das aspirações que ela promete realizar, gera o risco de imposição às relações privadas, mais precisamente ao que Rawls denomina de razão privada, do que se pode chamar de liberalismo metafísico. Isto, porque a superação de sentimentos discriminatórios implica a formação liberal da pessoa, para além da tolerância nas relações públicas. Ou melhor explicando: a possibilidade de superação de sentimentos, normas e padrões discriminatórios carece da formação reflexiva da pessoa e não apenas de informações quanto aos direitos liberais.

A questão é complexa, uma vez que à superação efetiva de preconceitos faz-se necessária a empatia nos relacionamentos interpessoais, que não prescinde do pensamento e reflexão mediante parâmetros de reciprocidade, que são distintos dos consolidados na dinâmica social. A aptidão ao exercício da racionalidade, embora própria ao homem, demanda esforço e formação sobre fundamentos liberais, que leva a um estilo de raciocínio

diverso de outros tipos, como o fundamentalista e hedonista. Ademais, a capacidade traz implícita o modelo de um homem liberal: por um lado, demanda um homem que não se deixe dominar por estereótipos nos seus julgamentos cotidianos. Ou seja, um homem que seja capaz de refletir sem as amarras aos padrões existentes e compartilhados pela sociedade. De outro, pressupõe um homem ávido para realizar-se em seus desejos, gostos e interesses, o que reflete o modelo de homem liberal que não, necessariamente, coincide com o que todo homem, nas mais diferentes culturas e espaços sociais, pensa de si e do outro.

Está aí o grande desafio e paradoxo: ao reconhecimento da efetiva igualdade, faz-se necessária a formação liberal do homem, o que quebra os diques entre o público e o privado mediante a imposição do modelo liberal que prejudica a equidade entre os iguais. Tal problema se tem mostrado tão e mais sério em razão do fundamentalismo pelo qual se tem vivenciado a igualdade, a acirrar-se contra afirmações de identidades associadas à “maioria”. Este paradoxo, por sua vez, não deve ser percebido como impossibilidade, seja na construção de relacionamentos empáticos, seja no resguardo de escolhas privadas sobre modelos de vida, distintas do modelo liberal: antes, deve servir de advertência, para que não se siga por uma única ordem de consideração sem pensar em seus efeitos sobre pontos nevrálgicos ao equilíbrio democrático.

O desenvolvimento de políticas estatais referentes à inserção social, econômica e política, mediante o reconhecimento de diferentes identidades, deve mover-se sob a ressalva de que em uma democracia outros modelos, que não o liberal, são possíveis na construção de relacionamentos privados. A capacidade não é a única exigência; outras se fazem presentes. Sob esses diversos parâmetros, deve-se pensar nas políticas com propósito de inserção e equidade; testando os limites de aceitação social às políticas, Tateando os sentimentos da cultura de determinado tempo e espaço, sem idealizações apriorísticas que imponha o

modelo do correto e que termine por comprometer, ainda mais, a tolerância pública, posto o sentimento de indevida intrusão no espaço privado.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004
- COSTA, Jurandir Freire. *O ponto de vista do outro; figuras da ética na ficção de Graham Greene e Phillip K. Dick*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- LLOSLA, Mário Vargas. *A civilização do espetáculo; uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura*. Tradução Ivone Benedetti. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.
- ONU. *Pactos para a igualdade; rumo a um futuro sustentável*. Santiago: Nações Unidas, 2014. Disponível em: <http://periododesesiones.cepal.org/pt-br/publicacion/pactos-para-igualdade-sintese>
- RAWLS, John. RAWLS, John. *El liberalism politico*. Barcelona: Crítica, 1996.
- _____. The priority of right and ideas of the good. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *John Rawls: collect papers*. Cambridge: Havard University Press, 1999b, p. 449-472.
- SEN, Amartya. *The idea of justice*. Massachusetts: Harvard Univerty Press, 2009.
- SOLOMON, Andrew. *Longe da Árvore; pais, filhos e a busca da identidade*. Tradução Donaldson M. Garschagen, Luiz A. de Araújo, Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.