

O Liberalismo como Doutrina do Público e do Privado: Locke, Mill e Rawls

Liberalism as a doctrine of public and private: Locke, Mill and Rawls

IVAN LÁZARO BRITO E SILVA*

Resumo: Este artigo tem como objetivo pensar na relação entre espaço público e privado a partir do pensamento de John Locke, John Stuart Mill e John Rawls, para apresentar a ambivalência do valor dos cidadãos como membros de uma comunidade liberal. Desde Locke, faz-se valer, no meio cultural tipicamente burguês inglês, um princípio regulador de leis e comportamentos sociais, que prima pelo ajuste de práticas de foro íntimo com as de foro público. Com isso, estabelecem-se as bases para se pensar na legislação, na ética e na moral. Essa tendência culmina em variações significativas que se exprimem sempre no dualismo externo/interno supostamente inerente à vida comum. Assim, trata-se aqui uma genealogia basilar das condições institucionais liberais do Ocidente, nas culturas democráticas tradicionais cuja noção de cidadania se sustenta na relação entre público e privado.

Palavras-chave: Público. Privado. Liberalismo. Burguês.

Abstract: This article aims to think the relationship between public and private space from the standpoint of John Locke, John Stuart Mill, and John Rawls, in order to show the ambivalence of the value of citizens as members of a liberal community. Since Locke, there is a principle that, in the typically English bourgeois cultural milieu, regulates social laws and behaviors, by praising the adequation of practices of the private forum to those of the public forum. Thus, the basis for thinking about legislation, ethics, and morals are established. This trend of thought culminates in significant variations which, however, always express the dualism of external / internal that is supposedly inherent to ordinary life. I will treat the basic genealogy of the liberal institutional conditions of the Western traditional democratic cultures, whose notion of citizenship is based on the relationship between public and private.

* Mestrando em Filosofia pela UFPI. Contato: ivanlazarobrito@hotmail.com Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4007186A4>

Keywords: Public. Private. Liberalism. Bourgeois.

A famosa *Carta Acerca da Tolerância* (1689)¹ de John Locke trata de modo simplificado – já que é o texto de uma carta – como se deve proceder funcionalmente as formas jurídicas para serem tolerantes no que diz respeito à presença de indivíduos na comunidade que possuem crenças religiosas divergentes; o ponto central básico é: há a necessidade de que a comunidade política (o Estado) atue e funcione como proteção dos seus membros de ataques, não apenas estrangeiros, mas também nacionais de forma que mantenha a ordem dentro da própria comunidade (*Commonwealth*) – a comunidade precisa estabelecer normas que evitem ao máximo o confronto civil; defender os bens e propriedades assim como seus proprietários dos outros e si mesmos é o cerne da perspectiva política de Locke. Uma defesa ou favorecimento de um indivíduo com determinada crença religiosa em detrimento de outros, colocaria a comunidade sob o risco de conflitos que levariam à sua inevitável fragmentação. Esse âmbito do privado dos bens e da ação de livre iniciativa do indivíduo entra, frequentemente, em choque com o fator externo e público estabelecido pelas leis do Estado e, tendo isso em conta, em algum momento seria preciso que fosse estabelecido um critério único que criasse articulação que garantisse a passagem do espaço privado para o público e vice-versa sem que uma invadisse arbitrariamente a outra esfera de vida; essa preocupação pode ser considerada o núcleo da noção de como Locke inaugurou, filosoficamente, de maneira segura a vida privada e pública burguesa Ocidental que sobreviveu até a contemporaneidade.

Como deve proceder um legislador quando este precisa estabelecer leis que sancionem práticas religiosas sem ferir a livre ação ritual do membro da comunidade, mas que ao mesmo tempo devem ser práticas rituais publicamente aceitas? O antigo direito tradicional² não poria essa questão assim por não haver uma divisão entre público e privado, apenas havia o entendimento de uma casta jurídico-religiosa na pessoa dos

¹ LOCKE, John. **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**. Indianapolis, IN: Liberty Fund, Inc., 2010.

² Refiro-me aqui ao direito até então vigente na época de Locke, o direito oriundo do modelo teológico-político do moralismo generalizante cristão, composto ao longo da Idade Média, com a religiosidade oficial do Estado cristão como sendo o catolicismo, mas que na era Moderna vai perder espaço para o Protestantismo, mas ambas são figurações impositivamente fortes no sentido do âmbito privado a que Locke define.

sacerdotes e dos nobres e governantes, havia – em termos burgueses – uma ingerência da vida no lar por parte de quem não viva no lar, uma obrigatoriedade severa onde os *de fora* tinham plenos poderes sobre os *de dentro* da casa, daí o crescente esforço do liberalismo em por tanto peso à causa de proteger a vida da população das investidas do poder estatal público. A resposta de Locke à pergunta parte de três dualismos simples: o primeiro entende que as crenças religiosas possuem aspectos de natureza especulativa e prática, ou seja, existe o âmbito filosófico que se expressa na dogmática da economia de fé, e os ritos propriamente ditos expressos nas cerimônias públicas nos templos (ou praças) e nos lares; o segundo é que existe um entendimento público (comum e externo) e um privado (particular e interno) sobre determinadas regras de comportamentos, no caso é a aceitação geral (ainda que não consensual) e a individual (proporcionada pelo próprio indivíduo através de seu intelecto, tradições herdadas ou desenvolvidas no lar) de práticas religiosas ou de qualquer outra natureza moral e ética; já o terceiro dualismo é a existência espacial (aqui no sentido material do termo) de um lugar especificamente criado e mantido sob os auspícios do proprietário e de sua família - entendendo-se aqui como coerdeiros do patriarca -, no caso seria a casa como núcleo, e o espaço *de fora*, não necessariamente a rua ou as praças, mas todos os locais mantidos pelas instituições para gestão do ordenamento social-comunitário e seus costumes, o que inclui também centros culturais e mesmo religiosos, os lugares onde o individual confronta rotineiramente com o público, onde as ideias e práticas individuais sofrem a pressão da vida em público para adaptar-se.

Porém, todos estes podem ser resumidos no binário externo/interno: o *externo* é a vida pública, fora dos limites de ação individual, nela só será aceito o que pode e deve ser coletivo; o *interno* é o campo de ação livre do indivíduo, aquilo que está sob direta administração do proprietário. No primeiro dualismo, o Estado sanciona o aspecto prático da religião, e o que for do aspecto especulativo não pode sofrer arbitragem do legislador, já que o especulativo diz respeito ao trabalho intelectual de alguém, a crença *em si* na esfera da escolha íntima, algo que é decidido em particular (interno). Havendo a vida externa e interna, os espaços logo também terão essa forma de entendimento: a casa como o espaço da vida interna e a não-casa como espaço externo, não se pode arbitrar sob práticas caseiras já que isso seria tutelar bens privados e não públicos. O discernimento

(razão) se mostra diferente enquanto dependentes de qual espaço está se comunicando – interagindo com outros - o membro da comunidade, se fora de casa deverá ter a postura de indivíduo público, se dentro de casa agirá como proprietário ou da família, ou empregado, ou visitante, etc., o discernimento deverá se adequar não apenas aos espaços, mas também aos espaços dentro dos espaços, havendo subníveis de relações entre membros da comunidade.

Locke então, com base nessas premissas, dá a seguinte resposta ao questionamento sobre o legislador e a religiosidade: “o que quer que seja legal na comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na igreja. O que quer que seja permitido aos seus súditos para uso ordinário, não pode, nem deve ser proibido pelo magistrado para qualquer seita do povo para seus usos religiosos”³; e prossegue:

Se qualquer homem pode legalmente tomar o pão e o vinho, ou sentar-se ou ajoelhar-se, em sua própria casa, a Lei não deve impedi-lo de igual liberdade na cerimonia religiosa; apesar de na igreja o uso do pão e do vinho seja muito diferente, e ser lá aplicado aos mistérios da fé e ritos de adoração divina. Mas as coisas que são prejudiciais ao bem comum do povo em seu uso ordinário, e proibidas pela Lei, tais coisas não devem ser permitidas para uso das igrejas em seus ritos sagrados (LOCKE, 2010, p. 38).

O exemplo prático responde adequadamente aos dualismos externo/interno entendidos por Locke como regentes da cultura da vida comunitária: *o uso prático ordinário de algo não implica necessariamente no seu uso público; é preciso que haja uma conexão deste uso interno com a externalidade do bem comum, no entanto, o uso privado como copartícipe das decisões a serem tomadas pelo legislador implica em uma relevância quanto à vida privada em detrimento da vida pública.* Se um alguém come pão e bebe vinho em casa, na igreja ele é um fiel e toma o Pão e o Vinho cerimonial, ambas as situações mudam apenas em termos de circunstâncias de uso dos objetos, da mesma forma como o ato de sentar e ajoelhar-se, que são ações comuns em casa, mas que na igreja tem uma conotação mais ampla de simbolismo religioso, se, porém, tratar-se algo nocivo à comunidade – no sentido de ilegalidade -, tem-se então uma discordância entre o que se

³ LOCKE, John. **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**. Indianapolis, IN: Liberty Fund, Inc., 2010.

pode fazer em casa e fora dela – quer nos contexto religioso quer não. Poderia acrescentar aqui outros casos como o sacrifício: se em casa mata-se um cordeiro para alimentação, algumas crenças religiosas admitem a morte cerimonial do mesmo animal, logo, isso não poderia ser proibido, proibir isso seria motivado por mera ingerência do magistrado no que a religião teria de especulativo; em nível prático a ação seria igual, portanto tem igual valor de legalidade. A exceção eventualmente poderia vir, por exemplo, coloca Locke, quando a quantidade de animais fosse racionada por motivo de escassez de alimento; aí o poder público poderia intervir nos sacrifícios.

Pode-se entender que há uma noção básica de “ajuste legal” com as duas esferas de vida: interna e externa, uma perspectiva que seria tomada como principal critério de decisão no liberalismo como um todo após essa inserção do hábito burguês exemplificado por Locke, hábito esse que é intrínseco ao modo de vida familiar burguês. Tomando como mote a literatura⁴ como dispositivo de ampliação da esfera íntima familiar burguesa para a vida pública, Habermas⁵ considera, quanto ao público e ao privado que “a ambivalência da família – ser agente da sociedade – expressa-se na posição dos membros da família: eles são, por um lado, mantidos juntos através da dominação patriarcal e, por outro, pela intimidade humana”, isso não cria uma zona de indiscernibilidade entre o público e o privado, mas funciona, na verdade, como algo muito bem delimitado quando pensado a partir da exposição de Locke, o que deixa as duas esferas de vida burguesa limitadas pelo espaço que ocupam e pelas atividades que são feitas; a diferença se dá pela *circunstancialidade*, e assim “como pessoa privada, o burguês é ambas as coisas numa só:

⁴ Habermas explica que a publicação de cartas inaugura o tom intimista na literatura, que segue com a produção de inúmeros romances feitos apenas de cartas. A carta é um meio de comunicação que registra o mais íntimo das relações entre os comunicantes, e torna-se hábito à medida que escrever uma carta passa a ser também um exercício de escrita objetivando uma melhor expressividade dos sentimentos; o campo literário burguês das cartas é também um modo de perceber a divisão cultural entre público e privado: é algo da esfera da limitação entre particulares que vem a público não necessariamente para revelar o que está oculto, mas para demonstrar um estilo de vida que se fazia ambivalente com diferentes modos de expressões dadas às circunstâncias às quais os seus membros se colocavam. Habermas posteriormente vai localizar nos espaços públicos de debates literários (os cafés) o acesso da vida burguesa no espaço público onde vai florescer o confronto informal de ideias e o ideal de espaço público de debate (HABERMAS, 1984).

⁵ HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário – 76).

proprietário de bens e de pessoas, bem como ser humano entre seres humanos, *bourgeois* e *homme*” (HABERMAS, 1984, p. 73).

Enquanto *bourgeois* trata-se de uma condição de proprietário, patriarca do *domus*, a condição de *homme* é o homem público, o Homem Universal, que articula seus interesses privados ao da generalidade pública legalizada e ao bem da comunidade; cabe aqui lembrar a Declaração Universal do Homem e do Cidadão, documento feito na Revolução Francesa, que deixa claro que a universalidade só é possível enquanto atrelada à ideia de “homem cidadão”, que exige seus direitos lutando pela privacidade de seu poder e pelo reconhecimento de seu poder privado na esfera pública legal, a revolução burguesa por excelência no século XVIII que fundamentará um corpo politicamente ativo e reconhecidamente inspirador dos movimentos de independência das colônias europeias na América no século XIX. O liberalismo de Locke e os subsequentes desenvolvimentos do pensamento liberal giram em torno da transição da vida privada do burguês da casa e do homem público, o que vai fazer com que a família passe a figurar como instituição e relevante fator quando se pensa a política e a própria natureza humana: se o homem (*homme*) tem o controle do ambiente externo aos limites de sua propriedade, o burguês em casa tem liberdade total em sua casa e propriedade, bem como na sua relação com familiares e empregados – e todos aqueles que se submetem a ele quando estão no ambiente caseiro⁶. Com essa cultura público-familiar de ampliação do espaço privado foi visível na modificação estrutural dos lares que passou a ter um espaço específico para receber visitas e celebrar eventos, tornando a casa uma extensão do público e ao trazer os seus pares

⁶ Vale um adendo aqui ao pensamento de Friedrich Engels (1820-1895) e, principalmente, de Karl Marx (1818-1883) que coloca as relações de trabalho como aquilo que vai moldar ao longo da história humana as sociedades e diferentes culturas, e não deixa de dar sua explicação sobre a família burguesa, mais precisamente na obra *Der deutsche Ideologie* (1945-1846) onde afirma que “com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia” (ENGELS; MARX, 2007, p. 36-37). In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas.** São Paulo: Boitempo, 2007.

para dentro de casa os faz participantes do ambiente privado, isso exemplifica bem como se compreendia os limites do interno e externo.

No *Segundo Tratado Sobre o Governo* (1689), no parágrafo 82, Locke coloca assim a relação intrafamiliar: “o marido e a mulher, embora tenham preocupações em comum, terão entendimentos diferentes, e assim, forçosamente terão também, em certos casos, vontades diferentes; com isso se faz necessário que a palavra final, isto é, a regra seja definida de algum modo, cabendo este papel naturalmente ao homem, por ser mais capaz e mais forte” (LOCKE, 2010, p. 59); e no parágrafo seguinte ele explica o papel da razão pública nessa circunstância dizendo que “como é preciso atingir os objetivos do casamento tanto sob um governo organizado como no estado de natureza, o magistrado não cerceia o direito ou o poder de um sobre o outro, necessários àqueles objetivos”, que seria o de prover a família e a propriedade de proteção de cuidados com a posteridade, “mas decide apenas qualquer controvérsia que venha a surgir entre marido e mulher a respeito daquele direito ou poder” (LOCKE, 2010, p. 59). No lar o homem comanda tendo a palavra final e havendo disputa de interesses (que aqui pode ser entendido como crise de poder privado) o magistrado deve intervir, mas apenas como árbitro: *poder público em consonância com o poder privado*.

A princípio chega-se a inevitável conclusão de que o burguês de fato comanda com supremacia a propriedade (o que inclui os empregados e escravos) e a família, e o entendimento sobre isso muda com pensamento de John Stuart Mill que põe a mulher em *status* de igualdade com os homens no tocante às capacidades de realização de tarefas comuns do lar e da vida pública. Mill defendia que quando se dá as condições necessárias de assistência e liberdade a qualquer indivíduo, ele (ou ela) teria não apenas a possibilidade de demonstrar seu potencial enquanto ser humano, mas também de conseguir atingir patamares de participação de utilidades importantes dentro da esfera pública da vida – o que Mill fez foi atribuir à mulher uma condição tão notória de atuação quanto à atuação do homem; isso, apesar de ser um entendimento novo, não se baseia, no entanto em um princípio novo no liberalismo, mas é uma conclusão também inevitável do critério de vida interna e externa e ajuste de leis e regras entre público e o privado: *evitar que leis criadas prejudiquem e interfiram na esfera íntima do cidadão sem que haja uma concordância mínima com a vida privada seria*

entendido como interferência opressiva do Estado na vida dos seus cidadãos, logo, qualquer opressão que se venha a identificar no ambiente público poderá ser repassada para o ambiente do lar, e Mill vê na sujeição das mulheres a seus maridos (bem como a imposição de um lugar social limitado e naturalizado dado a elas) como algo tão repugnante e digno de ser recusado e combatido quanto o despotismo de um governante intransigente – também como paralelo às doutrinas escravistas e à opressão religiosa do passado: situações onde a subjugação de alguém se sustenta pelo simples interesse privado ignorando um princípio de unidade humana⁷. A noção de liberdade de Mill é oriunda o entendimento de Locke, em que o cidadão prospera quando não sofre interferência que lhe prejudique de adquirir por meio de seu trabalho, legal e sancionado, os bens que necessita para viver bem, o que Mill vai expandir para o sistema de bem-estar geral de uma população; se Locke estabelece uma análise partindo do micro ao macro, Mill inverte e massifica idealmente a associação entre liberdade de ação e prosperidade, chegando mesmo ao “cálculo utilitarista” e lançando as bases de uma ética/moral, com o intuito clássico de se atingir a máxima felicidade possível, ele pensou em nível de estruturação política do Estado e em normas de comportamento dentro de fora do lar, mostrando assim mais uma vez a ambivalência do cidadão – de modelo burguês esclarecido e ativo - e a força dos pontos colocados por Locke. Mill começa seu ensaio *A Sujeição das Mulheres* (1869)⁸ afirmando

que o princípio que regula a existência das relações sociais entre os sexos – a subordinação legal de um sexo ao outro – é errado em si mesmo, e agora um dos principais obstáculos para o aperfeiçoamento humano; e que o deve ser modificado [*replaced*] pelo princípio da perfeita igualdade, não admitindo nem poder ou privilégio de um lado, nem impotência [*disability*] do outro (MILL, 1995, p. 117).

⁷ Locke também pôs a escravidão como ilegítima, no entanto isso não impediu de que certa parcela de liberais justificassem a escravidão exatamente pelo mesmo pensamento de Locke que justifica a propriedade como fruto do trabalho alguém sido capturado ou vencido em guerra, passava a ser escravo, portanto, propriedade; e a defesa da propriedade é importante para a sobrevivência do gênero humano, mas Mill universaliza o princípio que Locke começou a fazer e o torna condição *sine que non* a humanidade não poderia conviver harmonicamente livre nos espaços privados e públicos que não tivessem a proteção da vida como ponto fulcral. Cf. LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

⁸ MILL, John Stuart. **On Liberty: With, The Subjection of Women; and Chapters on Socialism**. Massachusetts: Cambridge University Press, 1995.

A regulação da relação entre os sexos – como coloca Mill – é vista aqui como não inferior ou diferente, em termos de natureza político e social, da relação entre um cidadão e o governo de sua comunidade, ou de qualquer cidadão relacionando-se com outro cidadão, e como tal, um não pode nem deve subjugar o outro em detrimento da liberdade alheia sob o risco de atrofiar o desenvolvimento pleno das capacidades do outro subjogado. Mas é preciso que fique claro que não há em Mill uma proposta de mudança ou legislação que dê uma forma específica de família que não a chamada “formação triangular” composta por pai (marido), mãe (esposa) e filho(s)⁹; o que se tem é a proposta de mudança no modo como se relacionam uns com os outros dentro do espaço familiar a fim de que não se corrobore com um desajuste entre uma vida pública que prima pela liberdade e um lar cujas relações parentais sejam o extremo oposto. Para chegar à privacidade do lar liberal burguês, passou-se primeiro pela família, o elo institucional entre o público e o privado, e só então chega à questão sobre as mulheres na sociedade, mas não para interferir ou regular de qualquer modo sequer a composição familiar (ou seus hábitos), apenas apresentar a mulher como detentora – legítima – também dos mesmos direitos atribuídos ao homem no espaço público, inclusive de escolher casar-se ou não, pois o casamento sendo um contrato deveria ser feito com acordo mútuo entre ambos os envolvidos, como um negócio que o burguês escolhe se quer ou não investir ou participar. Ampliam-se as possibilidades de ação feminina na comunidade, tendo argumentação bem estruturada e defensável para votar, não se casarem, escolher ou não ter filhos, manter negócios, estudar em universidades, serem e terem representantes políticos nos parlamentos. Isso não pode ser interpretado como interferência na vida

⁹ É em Hegel que se pode perceber mais filosoficamente sedimentado universalmente o pensamento acerca da concepção de família burguesa tradicional, quando ele diz no parágrafo 166 da sua obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) que “o homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais” (HEGEL, 1997, p. 155). Nesse caso podemos ver as atribuições existências do homem e da mulher na sua intimidade familiar e ao mesmo tempo transcendente ao lar, também concernente à constituição da divisória público/privado; à mulher atribui-se a sentimentalidade do amor, enquanto o homem é dado ao ambiente externo onde existem os núcleos de governo e poder. In: HEGEL, G. W. Friedrich. **Princípios de Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

privada de um casal¹⁰ já que se tem o objetivo de identificar uma situação de interesse da comunidade que seria a opressão e a supressão de liberdades básicas de uma cidadã, é nisto que se atém Locke e o liberalismo clássico.

No século XX temos o advento do liberalismo datado e, tipificando *grosso modo*, dividido em duas vertentes de pensamento: uma de matriz econômica (que vai acabar por se unir à ideologias da Direita política) preocupada com macroeconomia, doutrinas políticas que poderiam ser nocivas ao liberalismo econômicos, tecnoestruturas, burocracia estatal administração e até ciência comportamental e cognitiva, e outra fundamentada mais no Humanismo e nas preocupações com valores éticos e morais (que vai se misturar com certa Esquerda política), levando em conta questões de identidade, liberdades de povos estrangeiros, problemas sociais como pobreza, guerras, hierarquias sociais, grupos de minorias (gênero, raça, credos, deficientes, imigrantes, etc.), imperialismo, tecnologia, sempre associando tais problemas como essencialmente do campo da justiça e da igualdade – esse debate nasceu e se intensificou no EUA, disputa que ficou conhecida como Libertários e Comunitaristas. Os dois grupos focaram em problemas volta e meia eram sempre enquadrados em algum ponto do liberalismo clássico – seja econômico ou ético -, como por exemplo, Friedrich Hayek (1889-1992) e sua obra *The Road of Serfdom* (1947)¹¹ que alardeava os perigos do comunismo e do nazi-fascismo para o estilo de vida liberal, pondo em risco as liberdades individuais dos cidadãos (nisso pode-se entender como uma exasperação da vida privada do proprietário); o emblemático nessa via foi Robert Nozick¹² (1938-2002) que exagerava e expandia os limites do pensamento de Locke chegando a considerar a hipótese anarquista desde que separada das esquerdas europeias associadas ao marxismo, e fundadas pelo simples propósito de autoafirmação diante de qualquer indivíduo ou grupo que lhe venha a tomar o que foi conquistado por esforço de trabalho – uma crítica ferrenha à organização do Estado e do sistema democrático representativo, tese

¹⁰ O que as mulheres podiam fazer ou não era feito com autorização dos maridos, incluindo estudar ou não, trabalhar ou não (se podiam, era dever do marido dizer qual trabalho), não havia de fato liberdade feminina na sociedade burguesa Ocidental.

¹¹ HAYEK, Friedrich. **The Road to Serfdom**. London: Institute of Economic Affairs, 2005.

¹² NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1999.

também defendida por Milton Friedman (1912-2006). Ambos visavam uma defesa do capitalismo como sistema econômico que de fato tem os meios para plena realização das capacidades humanas, isso quando ligado à democracia liberal de modelo tipicamente norte-americano.

Foi, porém, do campo da ética da moral que saíram as ideias relativas à justiça e igualdade social, que vai ter em John Rawls (1921-2002) como maior expoente, que não tinha como mote uma perspectiva moral ou uma nova interpretação dos clássicos liberais para fundamentar ou idealizar uma sociedade moralmente boa para fins de alcançar a felicidade, mas ele vai retomar outro aspecto do pensamento de Locke, que foi ignorado por Libertários, que é a noção de que uma comunidade liberal onde os princípios morais não são do campo da decisão política pública, mas do âmbito privado, afinal essa foi a questão inicial de Locke quando tratou da tolerância: como organizar um governo que tenha sob seu poder tantos indivíduos com crenças diferentes, sem criar leis que interfiram direta ou indiretamente nas suas escolhas, tradições e costumes religiosos (ou não, podemos expandir para o campo do cotidiano)? Como manter o mínimo de igualdade para todos sob o espectro sempre ameaçador do favorecimento de uns em detrimento de outros? Para Rawls o problema é meramente de justiça, não cabendo realmente ao legislador querer ratificar peculiaridades de costumes privados sob o risco de ser injusto, e nisso o justo quer dizer também uma harmonia entre o externo e o interno, entre o público e o privado, ou seja, deve-se ter em mente o ajuste entre princípios de justiça que regem a casa e os espaços públicos; tendo como ponto de partida a obra *A Theory of Justice* (1971)¹³, ele vai formular a noção primária de sua ideia sobre justiça como equidade (*fairness*) que é, simplificada, a ideia de que todos os membros da comunidade tenham igual oportunidade de acesso a bens e cargos e postos institucionais, e para isso é preciso pensar na justiça como distribuição equitativa que leva em consideração a prerrogativa de que tendo instituições baseadas sempre na equidade não haveria dispêndio legislativo voltado para questões de ordem moral e ética. Em dois princípios centrais Rawls estabelece o marco de sua teoria: “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema [*extensive scheme*] de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema

¹³ RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Rev. Ed. Cambridge, MT: Harvard University Press, 1999.

semelhante de liberdades para todos”; e o segundo diz que “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável [reasonably], e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 1997, p. 64). A ideia é estabelecer uma situação onde as instituições funcionem estritamente dentro de uma participação onde todos têm iguais direitos e deveres a fim de prover os melhores meios de realizar uma justiça igualitária que suporte certas diferenças naturais ou aleatórias que venham a prejudicar alguém, em compensação distributiva a ponto de não prejudicar nenhum membro da comunidade, trata-se de formular uma razão pública autônoma por si só desde a sua origem; esquematizada a partir de “uma concepção de 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” (RAWLS, 1997, p. 12). Unindo concepções de legislatura de Locke, que aqui pode ser entendido como o respeito ao público e ao privado, bem como suas delimitações práticas, o constitucionalismo democrático de Rousseau do qual os governos democráticos Ocidentais devem os conceitos de soberania do povo, instituições jurídicas como mantenedoras da ordem e garantidoras da constituinte; e o ambiente público de racionalidade epistemológico da moral kantiana em que o sujeito deve agir de tal modo que seu agir moral deva e possa se tornar uma ação universalmente aceita por todos os sujeitos racionais. Tanto Rousseau quanto Kant tem uma perspectiva política que se volta para o ambiente de vida burguesa que Locke, sempre entendendo que há uma espécie de ambivalência da lei e da ação individual, Rousseau, por exemplo, sintetizou no *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (1762)¹⁴ um formalismo político-jurídico que expõe uma legislação superior que rege uma inferior que rege o espírito individual de cada cidadão, suas vontades, crenças, desejos, desde que não haja atentado ao poder público – representado pelas instituições e leis –, bem como uma aproximação muito forte com a velha tese de que o Estado surge quando os seres humanos saem de um “estado de natureza” onde impera a agressividade mútua pela sobrevivência, que evolui para um “estado de civilização” a partir do momento que as pessoas firmam acordos mútuos de não agressão,

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social: princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

delegando suas vontades ao Soberano. Em Kant é formalmente semelhante: o fato de propor uma crítica da razão prática¹⁵ que demanda harmonia racional entre as ações que partem do âmbito privado e público, supondo uma “lei” e uma “Lei” que definem um ajustamento como a da casa da rua em Locke (ou pelo menos uma harmonia entre os indivíduos da esfera intrafamiliar e da vida pública).

“A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual” (RAWLS, 2000, p. 261)¹⁶, é fruto dos debates, confrontos, decisões para todos (não necessariamente de todos), representada pelas instituições dotadas do conhecimento da condição de conhecimento, autoconhecimento e reconhecimento que os cidadãos têm de si e do meio comunitário onde vivem, para que sejam capazes de tomar decisões que considerem o máximo de justiça equitativa que almeja. Mas o liberalismo finca limites para a razão pública, e com Rawls não seria diferente, “quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades” (RAWLS, 2000, p. 263)¹⁷, por exemplo, são assuntos de interesse público e devem ser debatidos pela razão pública (respeitando os princípios de justiça), mas há um limite para a razão pública, como já previsto:

A natureza da razão pública ficará mais clara se considerarmos as diferenças entre ela e as razões não-públicas [*nonpublic reasons*]. Em primeiro lugar, há muitas razões não-públicas, mas apenas uma razão pública. Entre as razões não-públicas, temos as de todos os tipos de associações: igrejas e universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. Como já disse, para agir de forma razoável e responsável, os órgãos coletivos, assim como os indivíduos, precisam de uma forma de argumentação sobre o que deve ser feito (RAWLS, 2000, p. 269).

¹⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁶ RAWLS, John. **Liberalismo Político**. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000. [Série Temas - volume 73]

¹⁷ Importante entender os desdobramentos que Rawls condicionam ao juízo público: “muitas, se não a maioria, das questões públicas não dizem respeito a esses problemas essenciais; a legislação fiscal, por exemplo, e muitas leis que regulam a propriedade; estatutos que protegem o meio ambiente e controlam a poluição; a instituição de parques nacionais e a preservação de áreas de vida silvestre e de espécies de animais e plantas; e a previsão de fundos para os museus e as artes. É claro que, por vezes, esses problemas envolvem, de fato, questões fundamentais” (RAWLS, 2000, p. 263). In: RAWLS, **Op. Cit.**

A multiplicidade das razões não-públicas é plausível quando se admita que a razão pública é aquela que une todos os indivíduos sob os mesmos aspectos formais, que encaminham as opiniões, temas, argumentos e debates para um ponto central que deverá reger a todos da comunidade; essa multiplicidade de razões não-públicas está subsumida ao espaço de vida privado, mas desde que em consonância com as razões públicas que estão presentes nas razões não-públicas como “cultura de fundo” (*background culture*)¹⁸, que significa dizer que a harmonia entre público e privado se dá pelo respeito ao limite elementar que existe de razão pública nas razões não-públicas; entende-se que numa sociedade justa o que é do público subjaz no não-público, e isso garante o ajustamento comportamental não apenas dos cidadãos quando participam dos debates com intuito de legislar, mas também nas organizações sociais que não participam principiologicamente do sistema abrangente de justiça institucional; quanto à família – que acaba por ser lugar comum nas propostas liberais – é definida como “[...] parte da estrutura básica, uma vez que uma de suas principais funções é a base da produção ordenada e reprodução da sociedade e da sua cultura de uma geração para a outra”, portanto deve ser gerida pelos princípios de ordem da razão pública, no entanto, “os princípios da justiça política devem aplicar-se diretamente a esta estrutura, mas não aplicam-se diretamente à vida interna de muitas associações dentro dela, a família entre elas” (RAWLS, 2000, p. 157-158)¹⁹. Isso é de fato uma ideia derivada diretamente do pensamento de Locke: *instaurar um sistema público de justiça que governe e administre as diferenças naturais, culturais e econômicas que existem entre os cidadãos, pressupondo uma ordem pública comum e superior (externa), mas que dialoga ao máximo possível com uma ordem inferior (interna) sem perder a caracterização principal de nenhuma das duas instâncias de ação*. Os exemplos que Rawls dá são simbólicos, assim como os de Locke e de Mill, e oscilam entre a temática religiosa, econômica

¹⁸ Expressão usada pelo próprio Rawls. RAWLS, John. **Liberalismo Político**. 2000, p. 269

¹⁹ Curioso que na obra *The Law of Peoples* (1999), no parágrafo 5 (dentro da parte intitulada *The Idea of Public Reason Revisited*) que trata especificamente da família como estrutura base da sociedade, Rawls põe na nota 58 o seguinte: “penso que o marco de J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1869), em *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 21, deixou claro que uma concepção liberal decente de justiça (incluindo o que eu chamava de justiça [*justice*] como equidade [*fairness*]) implicava igualdade de justiça tanto para as mulheres como para os homens” (RAWLS, 2000, p. 156). In: RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge & London: Harvard University Press, 2000.

(bens e propriedade) e também sobre a família, que são pontos-chaves da vida cultural de uma comunidade liberal democrática que frequentemente são objeto de discussões e rearranjos circunstanciais derivados das mudanças culturais por influência das próprias condições a se submetem os membros da comunidade (costumes introduzidos por estrangeiros direta ou indiretamente, por exemplo), ou são eventos que corriqueiramente vem à tona por serem práticas que ficaram por anos, chegando a ficar por séculos, ocultas no mundo privado e que acabam por vir a público e precisam receber a devida legislação (relacionamentos homoafetivos, aborto, suicídio, violência doméstica, infidelidade conjugal, uso de drogas ilícitas, etc.), seja para sanção ou proibição – ou até adequação aos costumes comuns, visando sempre o bem comum. Rawls pode muito bem ser visto como o revisor mais amplo da cultura liberal política, com o caráter historicista-principiológico de suas abordagens da justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, com base no que foi exposto, percebe-se que o padrão criterioso de Locke embasa até hoje a cultura liberal, tendo sido adaptado para o republicanismo francês e à democracia norte-americana, regimes de governo que, não seria exagerado dizer, são princípios em si mesmos, já que delegam à moral e à ética o comportamento privado de seus cidadãos nas suas decisões íntimas. Os massacres de hereges e as disputas e guerras religiosas dos séculos XVI a XVIII despertam o interesse na busca de uma paz que só poderia vir do soberano, seja ele o rei, imperador ou o povo (como na democracia), mas sob uma ótica impessoal e praxeológica: *somente a prática deve ser proibida ou legalizada, mas uma ideia pode ser mantida desde que suas expressões práticas não ofendam o ordenamento político-jurídico da comunidade (o bem comum)*, em um paralelo claro com a ritualística religiosa; e com o assentamento da cultura liberal burguesa, a família (elemento mais íntimo da comunidade) precisou ser lançada ao público como dilema conceitual também, afinal, a política do liberalismo é evidentemente de conciliação das partes interessadas no contrato social que garante uma vida plena em sua intrínseca ambivalência, porém não ambígua. A ambiguidade não se faz valer aqui, pois seria expressa, de Locke a Rawls (dentre outros liberais clássicos, modernos e pós-

modernos como Richard Rorty), como uma zona de indiscernibilidade que seria semelhante ao velho regime teocrático medieval, cuja moralidade implicava na redução de vida comunitária a um fator de transcendência que envolvia uma economia de fé e salvação que não matinha nenhum espaço social além da Igreja, dos palácios, do campo (subsumido às muitas atividades de trabalho) e da vida pós-morte. O que se inseriu na cultura Ocidental foi um paradigma de circularidade do *locus* individual enquanto célula do grande corpo comunitário espiritual laicizado das velhas assembleias (*ekklesia*) cristãs, mas que remetiam e se identificavam com as idealizadas (a partir do racionalismo e do Iluminismo) assembleias do “governo dos demos” da antiga Atenas – daí a crescente importância do homem e da mulher burguesa em conseguirem atingir os ápices de suas performances na cultura pública, para enfim, tirarem o máximo de proveito de seus bens e propriedades.

REFERÊNCIAS

ENGELS, Friederich; MARX, Karl. **A ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1984. [Biblioteca Tempo Universitário – 76]

HAYEK, Friedrich. **The Road to Serfdom**. London: Institute of Economic Affairs, 2005.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Princípios de Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LOCKE, John. **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**. Indianapolis, IN: Liberty Fund. Inc., 2010.

_____. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MILL, John Stuart. **On Liberty: With, The Subjection of Women; and Chapters on Socialism**. Massachusetts: Cambridge University Press, 1995.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1999.

RAWLS, John. **Liberalismo Político**. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000. [Série Temas - volume 73]

_____. **A Theory of Justice**. Rev. Ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. **The Law of Peoples**. Cambridge & London: Harvard University Press, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social: princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.