

Liberdade e Autonomia

Atahualpa Fernandez; Athus Fernandez

atahualpaf@yahoo.es

Para a consulta da referência bibliográfica relativa aos autores citados neste artigo cfr.: Atahualpa Fernandez, *Direito e natureza humana. As bases ontológicas do fenômeno jurídico*, Curitiba: Ed. Juruá, 2006; Atahualpa Fernandez e Marly Fernandez, *Neuroética, Direito e Neurociência*, Curitiba: Ed. Juruá, No prelo (2007).

O choque entre liberdade e outros valores humanos “consensuados” tem levado a alguns dos mais recentes conflitos entre os membros de nossa espécie. O que deve ser preferível quando dois ou mais valores de nosso mundo ilustrado terminam por chocar? O direito próprio a fazer e dizer o que eu queira ou do próximo a que se respeitem suas crenças e desejos? Primar a liberdade pode conduzir a situações de conflito generalizado, inclusive mais além do que possa levantar o problema em si mesmo, porque resulta muito fácil explorar da forma mais demagógica os sentimentos de agravo daqueles que se vêem agredidos e/ou ofendidos. Isso sucedeu com os desenhos, que caricaturavam ao Islã, mas de maneira muito menos sangrenta que a que se utilizou em alguns países árabes para poder chamar à guerra santa contra os agressores da religiosidade mussulmana.

Restringir a liberdade é um caminho direto para evitar tais problemas. Mas o remédio é ainda pior que a doença. Se as azas da sociedade livre se recortam, é o próprio sentido de nossa civilização que se fragiliza. Por outro lado, a ausência de restrições levaria seguramente a uma intolerável (para não dizer inviável) forma de convivência social. A conclusão mais imediata é bastante óbvia, e assim tem sido para muitos desde há muito tempo: não existe propriamente liberdade sem, por exemplo, igualdade, nem igualdade sem liberdade. E parece ser igualmente importante ter presente que isto é válido não somente como postulado abstrato, como objetivo ideal e/ou final, senão também em cada um dos momentos ou etapas de um longo percurso histórico: concreto e real no sentido da conquista efetiva de todos os valores e virtudes ilustradas. Se é tanto mais livre na medida em que se é igual – e viceversa -, em uma comunidade fraterna e solidária.

O problema, portanto, parece estar em definir o sentido, as dimensões, o alcance e os limites desse valor tão apreciado: a liberdade. É o que trataremos de fazer a seguir.

A liberdade como pressuposto do atuar moral do homem

O problema da liberdade pode ser analisado de duas formas: como um problema metafísico (contemplar a liberdade como algo interior à pessoa humana) e como um problema social (acentuar a liberdade exterior da pessoa). Estas duas formas de analisar o problema da liberdade se correspondem com a distinção feita por Isaiah Berlin entre a *liberdade de* aquilo que exerce qualquer tipo de coação, e a *liberdade para* seguir os objetivos que se desejam, e esta distinção há levado a famosa distinção entre *liberdade negativa* (*libertad de...*) e *liberdade positiva* (*libertad para...*).

Os partidários da *liberdade negativa* a concebem em termos de ausência de coerção e é livre, neste sentido, quem atua sem que seja obstaculizada ou impedida sua atuação pelos demais, mas sem que esta noção de liberdade imponha uma maneira concreta de atuar. Os partidários da *liberdade positiva* a concebem mais bem como uma autonomia do indivíduo, dono de si mesmo, mas consciente também dos deveres de racionalidade e moralidade que lhe impõe esta autonomia.

Em todo caso, ambas as concepções se referem ao âmbito do político-social, quer dizer, à liberdade exterior. Voltaremos de imediato sobre este ponto.

Pois bem, ao falar da liberdade humana podemos distinguir três tipos básicos da mesma:

1. *Liberdade sociológica*: é o sentido originário de liberdade; se refere, na antigüidade grega e romana, a que o indivíduo não se acha na condição de escravo, enquanto que, na atualidade, alude à autonomia de que goza o indivíduo frente à sociedade, e se refere à liberdade política ou civil, garantida pelos direitos e liberdades que amparam ao cidadão nas sociedades democráticas.
2. *Liberdade psicológica*: é a capacidade que possui o indivíduo, "dono de si mesmo", de não sentir-se obrigado a atuar a instâncias de uma motivação mais forte.
3. *Liberdade moral*: é a capacidade do homem de decidir-se a atuar de acordo com a razão sem deixar-se dominar pelos impulsos e as inclinações espontâneas da sensibilidade.

Afirmar que o homem é livre significa em primeiro lugar que há nele um princípio ou capacidade fundamental de tomar em suas mãos seu próprio obrar, de forma que este possa chamar-se verdadeiramente "seu", "meu". Este princípio de liberdade inerente a todo homem era o que os antigos chamavam "*liberum arbitrium*", que significa a liberdade de eleição. Esta liberdade indica que a pessoa, ainda que siga ligada e submetida ao mundo, não está totalmente determinada pelas forças deterministas da natureza, nem completamente submetida à tirania de um Estado, da sociedade ou dos demais, senão que co-determina essencial e concretamente seu próprio obrar.

Positivamente esta liberdade indica la capacidade de obrar sabendo o que se faz e por que se faz. Neste sentido *a liberdade é o estado do homem que, tanto se obra bem como se obra mal, se decide após uma reflexão, com conhecimento de causa; é o homem que sabe o que quer e por que o quer, e que não obra mais que em conformidade com as razões que aprova.*

Outra forma de entender a liberdade é concebê-la como autopossessão. Neste caso, refere-se àquele estado do homem que em grande medida se liberou das alienações e determinismos em seu próprio obrar, de modo que seu obrar pode chamar-se verdadeiramente livre. Positivamente se considera livre o indivíduo que possui a si mesmo e determina por si as linhas de sua própria existência, sob o único peso de suas opções pessoais e meditadas. É difícil afirmar que a liberdade como autopossessão está alguma vez realizada por completo. O desenvolvimento da liberdade é descontínuo e nunca é uma possessão definitiva e acabada: existe somente em virtude de uma conquista comprometida e incômoda.

Liberdade humana e a moral

O comportamento moral somente é do homem, enquanto que sobre sua própria natureza cria uma "segunda natureza" da qual forma parte sua atividade moral. O homem não pode desenvolver sua vida de modo espontâneo através dos traços instintivos estabelecidos de antemão pela espécie. Por que o homem há de criar-se, mediante atos e hábitos, uma segunda natureza, a natureza moral? Simplesmente porque a atividade moral lhe vem exigida ao homem por sua própria e peculiar estrutura bio-psicológica.

Nos animais se dá sempre um ajustamento perfeito ao meio ambiente, pois sua resposta a uma determinada situação estimulante é unívoca e em princípio perfeitamente ajustada, dado que se limita a repetir uma forma de comportamento que se lhe transmitiu por herança da espécie. Em consequência, o animal carece de liberdade, de iniciativa e de história. O animal realiza sua vida em ajuste aos ditados da espécie, sem possibilidade de equivocar-se, sem o dramatismo da

insegurança de não acertar na eleição tomada, porque, simplesmente, não pode eleger. Portanto, o animal é *a-moral*, não é capaz de uma vida ética.

O homem, em câmbio, está caracterizado pela contingência e o desamparo, pois não possui instintos seguros; se encontra arrojado ou instalado em um entorno que ele mesmo há de transformar e adaptar às suas necessidades e desejos; mas esta adaptação ao entorno se realiza através de uma rede de vínculos e interações.

O homem se encontra necessariamente aberto à realidade do entorno, que se lhe apresenta como mundo ou campo de possibilidades; mas o ajustamento ao mesmo não lhe é dado pelo simples funcionamento de seu mecanismo instintivo: o próprio homem é quem há de criar, ao longo de sua vida, os diversos âmbitos de interação (as respostas) com a situação que lhe convida à atividade criadora.

Em definitivo, no homem, dada a complicação e constituição ontogenética de seu organismo (nomeadamente de sua estrutura e funcionamento cognitivo), o ajustamento das respostas às determinadas situações estimulantes não se realiza em todos os casos por si mesmo e, por conseguinte, o organismo humano fica em suspenso e o homem *livre* deles. Estas estruturas bio-psíquicas exigem a aparição da inteligência no homem, já que, para subsistir inclusive biologicamente, necessita "fazer-se cargo" da situação, haver-se com as coisas do mundo e consigo mesmo, como "realidade" e não meramente como estímulos.

O homem é constitutivamente um ser moral : não somente de uma mescla complicadíssima de genes e de neurônios senão também de experiências, valores, aprendizagens, e influências procedentes de uma vida essencialmente sócio-cultural.. E esse fato tem lugar com o momento do surgimento do homem como ser racional, histórico e social. A partir de seu agrupamento nas coletividades primitivas ou pré-históricas, e do nascimento de sua autoconsciência inicial, o homem começa a comportar-se de acordo com as regras que regem la coletividade.

Não se pode falar de "fato moral" senão a partir do momento em que o homem tem experiência de sua própria capacidade de decidir, de forma autônoma, o significado e a direção de seu "ir-se fazendo" a si mesmo moralmente na vida. Daí que sua autoexperiência moral se lhe apresente ligada à *liberdade pessoal* e o *valor moral*; não existe liberdade sem referência aos valores; não se pode falar de valores sem o pressuposto da liberdade.

A vida moral tem como objetivo a construção e constituição da pessoas, sua liberação progressiva e indefinida. Através da vida moral, o indivíduo realiza uma série de rupturas com os condicionamentos , as restrições e as solicitações tanto exteriores como interiores (*liberdade-de*) e a autorealização de si mesmo em conformidade com o projeto de sua vocação pessoal (*liberdade-para*). Voltaremos a isso mais adiante.

A primeira saída, a que está ao alcance de todos os homens, é ajustar o comportamento às normas ou regras do grupo social a que pertence, seguir as regras do jogo de ser e conducir-se como homem em sociedade. O refúgio na segurança das normas é algo que o homem faz espontaneamente, demonstrando uma forte predisposição para seguir regras: as pessoas querem obedecer a regras e querem que as outras também o façam; elas sentem culpa quando deixam de fazê-lo e raiva quando isto ocorre com os demais. Talvez por essa razão se lhe há definido como "o animal que segue regras". As regras morais são básicas no sentido de que estão vinculadas com a manutenção da ajuda mútua, a verdade, a cooperação, o altruísmo, a justiça nas relações humanas, etc. As regras morais próprias constituem o padrão com que avaliamos os comportamentos, a liberdade e as consequências de qualquer atividade humana.

E porque somos o resultado de um complicado processo que combina os programas ontogenéticos cognitivos do organismo com uma enorme quantidade de estímulos procedentes de um entorno essencialmente ético-social, ou seja, do ambiente sócio-cultural em que movemos nossa existência no tempo e no espaço, disso se segue que:

1. o mundo histórico-cultural e a sociedade *nos fazem*; e isto desde um aspecto *positivo*: nos brindam um grande leque de possibilidades reais para poder fazer nossas pré-ferências, e também um aspecto *negativo*: nos impedem ou cerceiam outras possibilidades; e
2. ainda que é certo que todo homem tem aptidão e possibilidades para conduzir uma vida moral, não cabe dúvida que o conteúdo real da autocriação moral de sua própria personalidade tem que ser construído livremente por cada homem a partir de uma grande *desigualdade de oportunidades*.

A liberdade e as libertades

Note-se que a liberdade deve diferenciar-se das libertades. A idéia de liberdade remete a um direito moral, que possuem individualmente todos os indivíduos, de não ser coagidos em sua ação. As libertades são os direitos de fazer X ou Y ou Z, donde X, Y e Z são classes de ações, não ações concretas: liberdade de expressão, de associação, de presunção de inocência, etc. O grande argumento tradicional a favor da liberdade é a existência da responsabilidade moral, pela mesma razão que "dever" implica "poder" (Kant). Todo mundo está de acordo em que somente se o homem é livre é também moralmente responsável de seus atos. Às vezes, contudo, se conclui a partir daqui que, posto que o homem não seja livre, tampouco é moralmente responsável.

Essa, aliás, parece ser o fundamento e a razão pela qual a sociedade mantém que um indivíduo é responsável de certas ações mas não de outras. O alcance de nossas responsabilidades está definido pelo alcance de nossa liberdade, isto é, pelo alcance de nosso controle volitivo. O fato de que um bêbado vomite em público será castigado, mas vomitar após um golpe de calor intenso será excusável. Um acidente de trânsito devido a uma velocidade excessiva será castigado, mas um acidente causado por um ataque cardíaco de um condutor será excusado. As expressões sujas lançadas em público com raiva serão castigadas, mas as mesmas obscenidades pronunciadas involuntariamente por um indivíduo com dano cerebral poderiam excusar-se. O dano corporal infringido em um assalto será castigado, mas o dano corporal infringido por um indivíduo em crise que ataca a uma criança será excusado. (Goldberg).

A sociedade traça uma distinção legal e moral entre as consequências de ações que se presumem sob o livre controle volitivo do indivíduo e as que se pressupõe fora de dito controle¹. Normalmente se supõe que a embriaguez, velocidade e agressão estão sob o controle volitivo e por conseguinte são evitáveis e puníveis. Pelo contrário, se reconhece que os efeitos das crises, tics, alucinações e ataques ao coração, por exemplo, não podem ser controlados pelo indivíduo no momento em que sucedem e, portanto, não serão puníveis pela lei.

Por outro lado, a liberdade ou o controle volitivo implica mais que o conhecimento consciente. Implica a capacidade de antecipar as consequências de uma ação própria, a capacidade de decidir se deveria ou não levar-se a cabo a ação e a capacidade de eleger entre ação e inação. Um indivíduo com um tipo específico de dano cerebral e uma desgraçada vítima de uma ataque ao coração podem ser completamente conscientes do que lhes está sucedendo, mas não podem controlá-lo (e parece ser que em um nível cognitivo a capacidade de comportamento volitivo livre depende da integridade funcional dos lobos frontais do cérebro, proclamados como a sede definitiva da moralidade: a capacidade de contenção depende em particular do córtex orbitofrontal – Goldberg)².

Trata-se, na realidade, de uma tese determinista típica; sem embargo, supondo que o determinismo fosse verdadeiro, parece que pouca gente, ou ninguém, defenderia o argumento por uma anulação universal da responsabilidade moral (e jurídica). Isto mostra que responsabilidade moral e liberdade pertencem a distintas ordens de coisas, muito embora devam ser concebidas em conjunto: a primeira é uma questão moral e apela à natureza humana propriamente dita (se o homem é ou não é livre; isto é, se exerce ou não o controle volitivo de suas ações) e aos vínculos sociais relacionais³ que regem entre humanos, e a segunda, por ser um conceito público construído socialmente, é uma questão que somente existe dentro de um grupo e não no contexto de um indivíduo: é um valor moral que exigimos às pessoas de nosso entorno e que existe somente ali donde há mais de um indivíduo que se regem por regras comuns de convivência ético-social.

A raiz da liberdade pessoal

A liberdade se manifesta e se realiza no atuar do ser humano. E este se desenvolve a luz do conhecimento objetivo, que reconhece o sentido e o valor das coisas. Isto se verifica de maneira especial no nível da *ratio*, quer dizer, da inteligência discursiva que expressa a natureza das coisas. O homem não pode subtrair-se à aparição dos significados e dos valores éticos; isto é, a pessoa não pode esquivar a necessidade de obrar humanamente e de realizar uma opção entre diversos valores limitados que se assomam à consciência objetiva.

Sem embargo, a liberdade não pode ser considerada exclusivamente como uma propriedade do obrar humano. Sua verdadeira raiz radica na (neural) subjetividade do homem, no fato de que a pessoa existe de um modo distinto de como existe qualquer outro ser. O homem como *in-dividuo* (*individuum* não é senão a tradução latina do grego *átomos*, que significa “indiviso”), como *pessoa* (em sentido ontológico-relacional, situado no tempo e no espaço, em sua história e em sua natureza; como o originário sujeito de liberdade e portanto de responsabilidade, capaz de altruísmo e de egoísmo e, por isso, titular de dignidade e de culpa), quer dizer, como o conjunto de relações em que se encontra e para o qual está “desenhado”⁴ para estabelecer, não existe somente como *ratio*, senão também como *lumen naturale*: distância das coisas, que permite reconhecê-las com certa objetividade e expressá-las em forma discursiva.

É o próprio ser da pessoa, não reduzível às coisas materiais, o que permite dizer que são as coisas e captar seu valor. Tanto no conhecer como no obrar livre tem sua raiz esta existência própria da pessoa. E o modo específico de existir se reconhece em seu modo próprio de obrar. A mera “impressão” de obrar com liberdade não é necessariamente critério de garantia de efetiva liberdade. Esta não é objeto de introspecção nem pertence exclusivamente à ordem do sentimento.

Por outro lado, a liberdade humana concreta não pode conceber-se à margem da relação com as demais pessoas, pois o modo de ser do homem no mundo é intrinsecamente um modo de ser interpessoal. A autonomia de ser e de obrar que está inscrita na mesma essência do homem e da qual brota a possibilidade de obrar livremente, não pode realizar-se mais que no diálogo e na interação com os demais (com o “outro”) no mundo; da mesma forma, também os valores e as normas de conduta têm um carácter necessariamente interpessoal. (Atahualpa Fernandez).

Daí a razão pela qual E. Levinas - para quem a ética é a *philosophia prima* - adverte para o fato de que não há liberdade humana que não seja capacidade de sentir a chamada do outro⁵. E não é apenas o fato de que “todos nós precisarmos” do outro; trabalhos recentes mostram que precisamos interagir com os outros; precisamos dar e receber; precisamos pertencer (Baumeister e Leary; Brown et. al.; Habermas). Sêneca tinha razão: “Ninguém que vê apenas a si mesmo e transforma tudo em uma questão de sua própria utilidade é capaz de viver feliz”. John Donne também tinha razão: precisamos dos outros para nos completar. Somos uma espécie ultra-social, cheia de emoções firmemente sintonizadas para amar, oferecer amizade, ajudar, compartilhar e

entrelaçar nossas vidas à de outros. O apego e os relacionamentos podem nos provocar dor. Como disse um personagem de Sartre: “O inferno são os outros”. Mas o paraíso também. (Haidt; Atahualpa Fernandez).

Não existe, portanto, uma liberdade lograda e completa que logo, posterior e secundariamente, se veja também revestida de uma dimensão ética. Desde o princípio a liberdade humana se realiza no contexto da chamada que o outro me dirige. O signo e a medida da liberdade no homem são a possibilidade e a capacidade de sentir a chamada do outro e de responder-lhe. Portanto, a dimensão ética é a quintessência da liberdade. Em sua mais íntima essência a liberdade está sob a chamada e a mirada do outro e é capacidade de responder ao outro. Desde o momento em que o outro aparece como outro, nasce também a dimensão ética.

E aqui talvez seja razoável intercalar um parêntese para lembrar que, sobre este aspecto, nos filiamos à doutrina que tende a conceber a dignidade a partir da situação básica de relação do homem com os outros homens, em lugar de fazê-lo em função do homem singular encerrado em sua esfera individual e que havia servido às caracterizações deste valor na fase do Estado liberal de direito. Esta dimensão intersubjetiva (relacional, coexistencial) da dignidade é de suma transcendência para calibrar o sentido e o alcance atual da ética e do direito que encontram nela (na dignidade) seus princípios fundantes⁶.

Nesse particular sentido, toda liberdade autêntica, enquanto orientada constitutivamente até o reconhecimento do outro no mundo, se expressará necessariamente em normas éticas. O conflito pode surgir quando o reconhecimento do outro chega a identificar-se com um código concreto de preceitos e normas, que não são mais que a expressão histórica e particular do reconhecimento. Dito de outro modo, a vocação autêntica da liberdade está em reconhecer ao outro como legítimo outro em qualquer contexto cultural e em qualquer nível de "civilização", através de todos os câmbios e alterações que se realizam. As normas de conduta concretas, se não se acomodam oportunamente às exigências que vão aparecendo, pode ser um impedimento real ou uma traição à liberdade.

Liberdade e práxis

Dizer que o homem é livre é dizer que nele há capacidade de tomar em suas mãos seu próprio obrar. Somos nós quem tem que eleger e decidir nosso destino, partindo já de uma bagagem inata dada e sob a orientação do conhecimento, de nossa razão e de nossas emoções. O conhecimento nos abre um amplo campo de possibilidades e objetivos que cada um de nós deve por em prática de acordo com seu modo peculiar de ser e suas circunstâncias.

Na afirmação e realização dessas possibilidades concretas, que são *minhas* possibilidades ou fins, eu realizo minha existência. Assim, a liberdade me permite *eleger* e *decidir* sobre as possibilidades que se abrem a minha existência e sobre mim mesmo, porque cada eleição que eu realizo supõe um compromisso sobre mim mesmo, já que o eu se põe e se configura em cada uma de minhas eleições, acrescentando ou limitando minha própria liberdade ou minhas possibilidades. Eleger livremente implica a liberação de tudo aquilo que escraviza a liberdade; ser livre é ir liberando-se pouco a pouco daquelas amarras que não me permitem ter um domínio ou controle sobre mim mesmo.

Poder determinar minha própria existência, sem a pressão externa ou interna, para conseguir ser plenamente eu mesmo, sob a guia de minhas opções pessoais meditadas. Neste sentido, a liberdade como poder de dominação sobre o próprio obrar é o motor fundamental da liberação. Mas a liberdade não é um fim para si mesmo, senão que tende à comunicação com os demais no mundo. Nossa liberdade, enquanto orientada constitutivamente até o outro e para o mundo, se expressa necessariamente no reconhecimento recíproco e na promoção do outro.

Desde esta perspectiva, o interesse humano pela verdadeira liberdade, como valor prioritário na ordem dos valores, vem a converter-se, desde a idéia da dignidade humana, em um convite a viver humanamente nossa existência a partir do reconhecimento do “outro” como um legítimo outro na realização do ser social, que tanto vive na aceitação e respeito por si mesmo quanto na aceitação e respeito pelo próximo. Este convite nos leva ao entendimento de que a mera existência de outros seres humanos impõe-nos obrigações morais iniludíveis e proporciona assim uma justificação existencial para uma ética essencialmente humanitária.

Um convite de tal magnitude requer seu espaço não somente em nossa vida pessoal como também em nossa cotidiana vida comunitária, em nosso *Lebensraum*, porque supõe um compromisso com o justo em uma sociedade democrática: o compromisso de ter no respeito pelo “outro” o núcleo central de nossa convivência plural e mundana, de abrir um espaço de interações sociais com o outro e no qual sua presença é (e deve ser) sempre legítima e igual. Com efeito, a responsabilidade para com o próximo, que emana de sua mera existência, é uma dimensão necessária para a autodeterminação da autonomia, da liberdade e da dignidade humana.

A dimensão política da liberdade: indivíduo, existência e motivações

Assim que para ser plenamente indivíduo, para gozar de plena existência individual, separada e autônoma, é necessária a liberdade plena. Sem embargo, a liberdade (plena), a exemplo do que ocorre com a individualidade, também não pressupõe a (plena) existência *ab initium et ante saecula* de indivíduos (plenamente) separados e autônomos, senão que a (plena) existência separada e autônoma desses indivíduos pressupõe a (plena) institucionalização histórico-secular da liberdade e da igualdade⁷.

E isso é assim porque, se bem pensado, na vida social tudo é possível: o melhor – se houver – e, desde logo, o pior. Tão é tudo possível na vida social, que até é possível nela a declaração de inexistência individual, o certificado de defunção social de alguns humanos: a escravidão é a morte do “indivíduo” para todos os efeitos do trâmite social, sua desumanização total por via de redução do sujeito a mero *instrumentum vocale*, segundo a célebre formulação do direito romano (ou “instrumento animado”, para usar a expressão de Aristóteles).

Para existir como indivíduo separado e autônomo é, pois, e ao menos, necessária a prévia institucionalização da liberdade; é necessário não ser escravo, não ser tratado como um instrumento, senão como um fim em si mesmo - aliás, dito seja de passo, perde-se habitualmente de vista que quando Kant formula a exigência de tratar aos demais como fins em si mesmos, não está dizendo nada radicalmente novo e “moderno”, mas que está repetindo o mesmo que sustentaram todos os filósofos morais e todos os juristas republicanos ao menos desde Aristóteles, ou seja: que aos livres não se lhes pode tratar como escravos, quer dizer, como instrumentos (“vocais” ou “animados”).

Ora, a liberdade é o contrário da escravidão⁸: é livre quem não pode ser arbitrariamente interferido por outros; não é livre neste sentido (republicano) quem, podendo ser interferido por outros, não se vê interferido de fato (por pura causalidade, por desinteresse temporário ou por ter um “amo” pouco rigoroso, etc.). De acordo com esta concepção, é possível que a não-interferência de que desfruto seja extremamente insegura e que eu seja um indivíduo relativamente privado de poder: desfruto dessa não-interferência só pela muito contingente razão de que, ainda estando rodeado de agentes que me dominam – agentes com um poder de interferência arbitrária –, acontece que lhes sou simpático e me deixam em paz; ou acontece que sou muito capaz de me congraçar com eles e apaziguá-los cada vez que vêm mal dispostos até mim; ou acontece que sou artilheiro, e me cuido para me manter afastado deles quando ameaça tormenta etc. Nesse mundo, o preço de minha liberdade não é a vigilância perene, senão a perene discricção (Pettit).

Por outro lado, não está minguado em sua liberdade, nessa mesma acepção da palavra, quem se vê interferido por outros de maneiras que *não* são arbitrárias. A liberdade republicana, a diferença da liberdade liberal, puramente negativa, é um conceito disposicional: sou livre quando não estou sob a mão ou potestade de ninguém, quando ninguém poderá – faça de fato ou não – interferir a seu arbítrio em meus planos de vida. Por conseguinte, desfrutar dessa não-dominação é estar em uma posição tal, que ninguém tem poder de interferência arbitrária sobre mim, sendo esta a medida de meu poder: que os agentes poderosos acima mencionados a tomem com relação à minha individualidade e que, por essa razão, eu não necessite ser o bastante servil com eles, nem o bastante ardeiro para me manter afastado. Nada disso importa se eu desfruto realmente da não-dominação de maneira segura (e não condicionada a alguma das contingências antes indicadas); se realmente me benefico do poder recíproco ou da prevenção (normativa) requeridos para evitar e resistir à dominação.

Agora, como há diferentes concepções de liberdade negativa e positiva, parece oportuno dar-se conta do sentido preciso que tem aqui esta distinção. Pois bem, como dito antes, o liberalismo entende por liberdade somente a liberdade negativa, e esta é definida de tal maneira que uma pessoa é livre quando está livre de coerção, quer dizer, que não há ninguém nem tampouco uma lei que lhe ponha impedimentos. De liberdade positiva se fala, em câmbio, quando uma pessoa tem a capacidade e a oportunidade de atuar, ou seja, de que o Estado não só deve proteger senão também ajudar o indivíduo, de criar oportunidades para que o indivíduo se possa ajudar a si mesmo (A. Sen). Para citar um exemplo que se encontra em Hayek: no primeiro caso, um montanhês que cai em um abismo do qual é incapaz de sair, é livre neste sentido porque não há ninguém que o impeça de sair; já no caso de liberdade positiva, nosso montanhês precisamente não seria livre neste sentido, se não pode sair, ainda que ninguém o impeça – falta-lhe a capacidade e a oportunidade de atuar.

E uma vez que esta concepção de liberdade positiva não é, por si só, suficiente (pensemos, por exemplo, nos enfermos, nos anciãos e nos incapacitados em geral que não disfrutam da capacidade de se abastecer a si mesmos, ainda que tenham oportunidades), uma adequada concepção de liberdade obriga ir mais além, não só da liberdade negativa, senão também da positiva: se necessita de um aparato histórico-institucional que imponha ao Estado a *obrigação* de assegurar e de promover a liberdade necessária para que o indivíduo possa autoconstituir-se como entidade separada e autônoma, e que, em igual medida, garanta-lhe plena capacidade para resistir à interferência arbitrária não somente do próprio Estado, mas também de todos os demais agentes sociais⁹.

Logo, segundo a perspectiva aqui adotada, o indivíduo não carece de liberdade, senão ao contrário se promove sua liberdade, quando outros livres podem interferir em sua vida de maneiras não arbitrárias. Em particular, há interferência sem perda alguma de liberdade quando a interferência não é arbitrária e não representa uma forma de dominação: quando está controlada pelos interesses e as opiniões dos afetados e é requerida para servir a esses interesses de maneira conforme a essas opiniões (Pettit); ou seja, quando o artefato institucional e normativo é manufaturado e utilizado para expressar nossas intuições e nossas emoções morais (as inatas e as culturalmente modeladas), aumentando significativamente nossa capacidade para competir com êxito na complexidade de nosso estilo de vida social e político.

O direito proíbe, por exemplo, matar a outro indivíduo se não é em circunstâncias muito extremas, e isso supõe uma restrição óbvia de meus cursos de ação, supõe uma interferência. Mas dita interferência não é arbitrária, senão que precisamente está justificada pela proteção geral da liberdade dos cidadãos, assim que não pode implicar uma violação de minha liberdade mais que em um sentido muito primário. No mesmo sentido, seguramente não seríamos verdadeiros cidadãos se o direito consentisse a alienação de nossa liberdade, se, ponhamos o caso,

reconhecesse validade pública a um contrato civil privado, livremente subscrito – *coacti volunt* –, por meio do qual uma das partes se vendesse a outra na qualidade de escrava, participando do preço.

Há direitos de todo ponto inalienáveis, como o direito a não ser “objeto” ou propriedade de outro. E são inalienáveis, porque não são direitos puramente instrumentais, senão *direitos constitutivos* do homem mesmo como âmbito de vontade soberana: direitos que *habilitam publicamente a existência de in-divíduos dignos, separados, livres e autônomos*. Certamente que o fato de que a lei limite nossa capacidade de eleição, proibindo a alienação voluntária da própria liberdade é uma interferência.

Mas bem sabemos que não nos molestam as interferências como tais, senão somente as interferências arbitrárias. As interferências legais não arbitrárias não somente não diminuem ou restringem em nada a liberdade, senão que a protegem e ainda a aumentam, como claramente se pode constatar nos exemplos aqui mencionados. Sem inalienabilidade legal da própria pessoa – para seguirmos no exemplo dado –, não há liberdade, nem há dignidade, e nem, se bem observado, existências políticas individuais, autônomas e separadas.

Trata-se, em síntese, de uma concepção robusta de liberdade, aqui entendida em seu sentido republicano-democrático, como “não interferência arbitrária”, ou seja, como um aparato histórico-institucional que imponha ao Estado a *obrigação* de assegurar e de promover a liberdade necessária para que o indivíduo possa autoconstituir-se como entidade separada e autônoma, e que, em igual medida, garanta ao mesmo plena capacidade para resistir à interferência arbitrária não somente do próprio Estado, mas também de si mesmo e de todos os demais agentes sociais.

Esta restrição legal (como não interferência arbitrária e própria da liberdade republicana) característica de nossas democracias é um dos testemunhos mais patentes do fato de que a base do mundo político moderno foi sentada pela tradição republicana. Representam o núcleo duro republicano de nossas democracias, resistentes até agora (embora por vezes mitigadas e vilipendiadas de forma dissimulada) à “desconstrução” que o liberalismo operou na modernidade.

Em resumo, o desenho de meu caráter, a formação de minha identidade individual ao longo do tempo, a constituição de minha existência separada e autônoma, acontece pela via da mútua interferência não-arbitrária entre livres e, por essa mesma razão, pressupõe minha liberdade (assim, que uma interferência de A em B é arbitrária quer dizer que A pode restringir a seu arbítrio o conjunto de oportunidades de B, sem tomar para nada em conta os juízos, as preferências ou os interesses críticos de B; há pois uma desigualdade radical entre A e B, sendo a autoridade ou o poder de A sobre B incontestável ou indisputável; ao contrário, a interferência não-arbitrária pressupõe uma parigualdade de base entre A e B).

Mas não apenas isto; minha existência separada e autônoma, o ser eu “in-divíduo”, não só é o possível resultado do impacto que determinada vida social produz em meu programa de desenvolvimento ontogenético cognitivo. Não é que agora nos limitemos a dizer, com especular oposição à formulária sentença da *Vulgata*, que o indivíduo se constitui “*depois* do início e no *transcurso* do século”. É que a formação de existências separadas e autônomas não é coisa de sim ou não: sim a partir de determinado ponto que, depois do início, alcança-se inelutavelmente no transcurso do século; não, antes desse ponto.

A cristalização de uma existência individual, separada e autônoma, é coisa muito mais complexa, processual e de grau que isso. E como a caracterização da identidade individual ao longo do tempo é uma empresa filosófica particularmente árdua, que já derramou rios de tinta durante os últimos anos – e seguramente nos levaria a derrocar outro tanto –, limitar-nos-emos a dizer aqui que temos bons motivos para supor no essencial correta a afirmação de que temos, como se diz agora, talvez com pouca fortuna, “*eus* múltiplos”, estendidos no tempo e no espaço.

Significa dizer que também *eu* sou vários *eus*, à hora de decidir e me comportar. Meus diversos módulos ou centros de decisão se alternam entre si ou entram em franco conflito, impondo-se uns aos outros ou chegando a um consenso, segundo as circunstâncias : a mente, lembra Haidt, é uma confederação de módulos capazes de trabalhar independentemente e até mesmo com objetivos opostos. O fumante quer conscientemente deixar de fumar, mas por outro lado não quer e, em efeito, não o deixa. Quero manter a calma, mas me descontrolo e digo ou faço coisas que não queria fazer e das que logo me arrependo. Decido levantar-me às sete da manhã e ponho o despertador a essa hora, mas, quando toca, não me levanto, senão que o paro, me dou meia volta e sigo dormindo. Há dias em que, ao olhar-me no espelho, me sinto bem, animado e em alguma medida bonito, enquanto que em outros dias me sinto feio, cabisbaixo e mal comigo mesmo.

De fato, nossas ações e nossos sentimentos estão controlados por nosso encéfalo, que não é um sistema desenhado de um modo unitário, senão o resultado da superposição sucessiva de “cérebros” distintos em diversas etapas de nossa história evolutiva, abarcando uma multiplicidade de subsistemas inventados pela evolução em épocas distintas para responder a retos diferentes das circunstâncias atuais. Cada um deles capta aspectos diferentes da realidade, tem suas próprias metas e segue estratégias distintas. Ainda que interconectados e intercomunicados, nem sempre atuam ao unísono.

Em geral, se dá a divisão do trabalho e somente um deles é responsável de certos assuntos, mas às vezes se interferem uns com outros e tomam decisões contraditórias. A assimilação de programas culturais distintos e às vezes incompatíveis é outra fonte de conflitos. Também aqui nosso *eu* – inclusive referido a um indivíduo determinado – se manifesta como um leque de *eus* distintos, produtos de outras tantas estruturas encefálicas e módulos mentais diferentes e só parcialmente integrados. Em síntese, nossa vida mental é um ruidoso parlamento em que as facções (ou módulos) competem incessantemente entre si (Pinker) ou, para usar as palavras de Dennett, nossa mente abriga uma multidão de versões concorrentes da realidade que competem pelo controle: “Os conteúdos mentais se tornam conscientes... vencendo competições contra outros conteúdos mentais para dominar o controle do comportamento”.

Uma mente ricamente estruturada que permite a existência de complicadas negociações no interior da cabeça, e nas quais um módulo pode subverter os desígnios funestos de qualquer outro e impor nossos melhores desejos, pressupõe, desde logo, que a seleção natural não é um marionetista que move diretamente os fios de nosso comportamento, senão somente que atua desenhando o gerador do comportamento: a dotação de mecanismos capazes de processar as informações orientadas a metas adaptativas.

E porque a natureza não dita o que devemos ser, aceitar ou como devemos viver a vida, a felicidade e a virtude nada têm que ver com aquilo para cuja realização nos desenhou a seleção natural no entorno ancestral: tanto a felicidade como a virtude ficam para que nós as determinemos, enquanto indivíduos que têm alguma capacidade (alguma margem de manobra) para construir vidas que transcendam a “tirania dos replicantes egoístas”(quer dizer, de transcender as inclinações geneticamente herdadas): podemos anular ou reprimí-las em favor de inclinações “mais altas”; podemos, inclusive, “imaginar formas de cultivar e alimentar deliberadamente um altruísmo puro e desinteressado, algo que não ocorre na natureza (isto é, no estado de natureza hobbesiano) e não ocorreu antes na história do mundo...”(Dawkins).

Daí que o verdadeiro caráter surge de um poço muito mais profundo que a religião, a biologia ou outro fator isolado. É o resultado de um processo que combina a internalização dos princípios morais de uma sociedade, um complicado programa ontogenético cognitivo e nossas intuições e emoções morais (as inatas e as culturalmente modeladas), aumentado por aqueles desejos, preferências e crenças escolhidas pessoalmente pelo indivíduo, o suficientemente fortes para resistir às provas das adversidades próprias de qualquer existência finita. Esses fatores encaixam

entre si no que denominamos integridade, literalmente o “eu integrado”, pelo que as decisões pessoais se sentem boas e verdadeiras. O caráter é, por sua vez, a fonte duradoura da virtude: e por não ser o produto de uma obediência à autoridade, cumpre por si mesmo a autoconstituição de uma individualidade livre, autônoma e separada, e excita admiração dos demais.

Nas palavras de António Damasio, apesar da biologia e a cultura determinarem muitas vezes o nosso raciocínio, direta ou indiretamente, e parecerem limitar o exercício da liberdade individual, temos de admitir que os seres humanos contam com *alguma* margem para essa liberdade, para querer e executar ações que podem ir contra a aparente determinação da biologia e da cultura. Algumas atitudes humanas sublimes advêm da rejeição do que a biologia ou a cultura impelem os indivíduos a fazer. Essas atitudes são a afirmação de um novo nível de existência em que é possível inventar novos artefatos e criar modos mais justos de viver¹⁰.

Isto implica admitir que, muito embora nossas mentes não sejam sistemas cognitivos ideais ou ótimos, os indivíduos podem tratar – porque têm essa capacidade, mais ou menos limitada - de se regular e se criticar a si mesmos ou, para dizê-lo com um giro kantiano, autolegislar-se: somos criaturas complexas que, a despeito de sofrermos constantemente da desagradável sensação que provoca manter pontos de vista incompatíveis entre si, desfrutamos do desejo de consistência interna e nos esforçamos por manter certa coerência de pensamento e atitudes (Blackmore).

Nesse sentido, é de sobra conhecido que, para Aristóteles, por exemplo, a existência separada e autônoma, a formação do indivíduo, quer dizer, de seu caráter, é um logro ético de primeira ordem e no qual intervêm por muito o próprio indivíduo, que se automodela e se faz a si próprio, à medida que é capaz de eleger seus desejos e resolver seus conflitos interiores, integrando mais ou menos harmonicamente seus distintos “eus” (ou módulos), fazendo-se mais e mais *enkrático*: somente dele pode dizer-se que é “uno e indivisível”, ou seja, indivíduo¹¹.

Em câmbio, o homem *acrático*, incontinente ou perverso, “não é uno, senão múltiplo, e no mesmo dia é outra pessoa e inconstante” (Ética Eudemia, 1240b). Ignorante de si mesmo, o *Akratés* - aquele que viola o silogismo prático e ignora os mecanismos causais que, operando dentro dele, colapsam sua vontade - é, segundo a célebre definição aristotélica, quem atua contra seu melhor juízo, ou seja, quem, havendo decidido conscientemente um curso de ação como o melhor ou mais conveniente para ele, é incapaz de levá-lo a cabo, pois é débil de vontade e incapaz de impor suas próprias decisões deliberadas a seus impulsos e compulsões¹². Isso leva ao homem vicioso, desesperado da debilidade de sua vontade, a enfrentar a si mesmo, pois ao estar dissociados seus desejos e seus sentimentos, torna possível “que um homem seja seu próprio inimigo” (Ética Eudemia, 1240b).

Entendida assim, a liberdade exige, antes de tudo, um indivíduo *enkrático* que, por dizê-lo com o apóstolo dos gentios, conhece-se muito bem a si mesmo, que entende o que faz e faz o que verdadeiramente lhe parece virtuoso e justo; isto é, de um indivíduo que, afrontando de forma virtuosa os adversos retos racionais, os problemas emocionais, os fatores ou resíduos de irracionalidade e as eventuais restrições informativas exteriores desenhadas para perturbar a realização de suas firmes convicções, desejos e juízos, não ceda ante nenhuma outra coisa senão somente ante a força da virtude moral e da sensatez.

Por isso para Aristóteles – e para a maioria dos filósofos antigos – há uma simetria entre o modo como tratamos a nós mesmos e o modo como tratamos aos demais: “A disposição que um tem para consigo, tem-na também para o amigo” (Ética Nicômaco, 1171b). Nossa existência separada e autônoma se constrói no mútuo relacionamento entre sujeitos livres e intencionais, sendo que esse relacionamento inclui a automodelação do próprio caráter. Não se pode entender de outro modo a concepção aristotélica da virtude e da amizade: a amizade (o ato de compartilhar a vida) se

dá entre livres que buscam a virtude ou excelência, a formação de um bom caráter, modelando-se mutuamente e, assim, automodelando-se (Domènech ; Guariglia).

Essa, aliás, a razão pela qual para a ética antiga não só a amizade desempenha um papel político de primeira ordem, senão que as relações do indivíduo consigo mesmo estão construídas também “politicamente”. A declaração aristotélica, segundo a qual a alma domina – e deve dominar – ao corpo despoticamente, e a inteligência, governar aos apetites republicaneamente (Política, 1254b), é mais que uma simples metáfora. Ou não é menos metafórica que a famosa afirmação, no livro I da Política, de acordo com a qual, na vida doméstica, o cabeça de família deve tratar aos escravos despoticamente, mandar aos filhos monarquicamente e governar republicaneamente a mulher. Tendemos hoje a ver essas declarações como puras metáforas, porque o pensamento liberal do século XIX – não há liberalismo propriamente dito antes do XIX – nos acostumou a ver a esfera privada como uma esfera completamente despolitizada, isto é, como uma esfera na qual não se dão relações de poder de nenhum tipo.

Mas é precisamente isso o que está agora de novo em disputa: que a relação entre o marido e a mulher, entre o empregador e o empregado, entre as instituições bancárias de crédito e os clientes, entre o magnata oligopolista e os inermes consumidores; o que está agora de novo em disputa é que tudo isso sejam relações puramente privadas em sentido liberal, quer dizer, vazias de poder e, portanto, apolíticas, insuscetíveis de transformação e intervenção política.

Com efeito, muitos dos âmbitos em que os indivíduos desenvolvem boa parte de sua vida social (empresas, bairros, famílias) estão submetidos a relações de autoridade que abarcam aspectos fundamentais de sua existência. Assim, por exemplo, os proprietários dos meios de produção, com frequência tomam decisões ou impõe regras que alcançam não somente aos próprios processos de trabalho, senão que têm que ver com os modos de vida dos trabalhadores e, sobretudo, das trabalhadoras (indumentárias, decisões reprodutivas, formas de socialidade, etc.).

Daí porque as versões mais igualitárias e mais participativas do republicanismo desconfiam de um sistema de produção que alimenta a venalidade e o egoísmo; criticam o férreo limite liberal entre o público e o privado e defendem que os princípios republicanos (igualdade de poder, autogoverno) não se limitem à esfera pública, senão que também devem alcançar a casa ou a fábrica; desenham propostas institucionais que limitem uma desigualdade que entendem incompatível com o sentimento cívico e a justiça material; e se mostram confiadas nas possibilidades cívicas e cooperativas de uma natureza humana que estimam maculadas pelo moderno capitalismo de corte liberal¹³.

O republicanismo distingue, claro está, a esfera privada da pública (afinal, ele inventou a institucionalização dessa distinção e forjou os primeiros instrumentos jurídicos para defendê-la e promovê-la)¹⁴, mas não admite que a esfera privada esteja livre de política; nem sequer, como já vimos, a mais íntima e privada das esferas: a do autogoverno psíquico.

E aqui parece residir, em seu sentido mais radical, o significado mais profundo da celebríssima sentença de Aristóteles, trivializada até tornar-se quase que incompreensível: que o homem é um “animal político” quer dizer que todas as suas relações sociais – incluídas as relações consigo próprio – são potencialmente políticas, são relações de poder, de autoridade, de governo. Quer dizer que o homem é um animal social, que só socialmente se constitui como indivíduo separado e autônomo, e que a vida social – parte da qual é a vida intrapsíquica – está prenhada de assimetrias e desigualdades, de relações de poder.

Pela mesma razão, quando Aristóteles observa que a inteligência deve governar “politicamente” – republicaneamente – ao desejo e às paixões, está dizendo que não deve interferir arbitrariamente nelas, que deve prestar-lhes a devida atenção e ter em conta seus reclamos. Daí a outra grande

definição aristotélica de homem: “sem inteligência e sem reflexão e sem disposição ética não há eleição. (...) a eleição é ou inteligência desejosa ou desejo inteligente, e tal princípio é o homem” (Ética Nicômaco, 1139 a-b). A idéia kantiana da “autolegislação” do homem moral – com todas as suas enormes diferenças respeito da aristotélica – implica também a idéia de um governo não arbitrário das próprias preferências.

A liberdade política de governar e ser governado, a liberdade – “política” também – de governar a própria vida, são condições necessárias da individualidade e do autocontrole volitivo, isto é, de um existir separado e autônomo¹⁵. Se parece razoável supor que podemos dispor conscientemente sobre nossas vidas ao menos em alguns aspectos, a garantia da liberdade (política) para controlar nossa mente, nossos desejos e nossas ações (isto é, nosso livre-arbítrio) tenderá a incrementar a formação da própria individualidade e, conseqüentemente, de nosso caráter virtuoso; se permitimos que sejam os demais quem controlem tudo, desperdiçaremos a oportunidade de ser nós mesmos e de atuar segundo nossas melhores preferências e desejos (Csikszentmihalyi).

Por conseguinte, parece razoável supor que já não mais resulta lícito e tolerável tentar compreender a liberdade humana por outro meio que não seja a da consideração de duas questões fundamentais:

1. a primeira - porque a cultura é produto da mente humana-, que não se pode esperar explorar os caminhos da explicação do sentido e das dimensões da liberdade humana sem ter uma visão de conjunto das pessoas e da sociedade, isto é, sem ter um desenho indicativo da natureza dos indivíduos e das diferenças (não indefinidas e ilimitadas, registre-se) que os estímulos provenientes da vida social provoca neles e vice-versa ; e
2. a segunda , é que tampouco se pode ter uma visão global das pessoas e da sociedade se não adotamos um desenho da sua constituição cognitiva, um desenho do que é estar psicologicamente equipado como seres humanos livres e autônomos (na realidade, quanto melhor entendermos a natureza humana melhor podemos educar e formar cidadãos livres e virtuosos).

Em resumo, nenhum filósofo consciente das implicações práticas que sua atividade provoca, quase cotidianamente, no espaço público, quero dizer, nenhum filósofo intelectualmente honrado, e que queira propugnar de verdade sua causa (quer dizer, honrado também na ação), pode desconsiderar a questão última do pensamento moderno: a do status do humano no reino da natureza (do ser humano considerado simultaneamente como um ser biológico, cultural, psicológico e social).

Dizendo de outro modo, as autênticas ameaças à liberdade não são metafísicas, senão políticas e sociais. À medida que vamos conhecendo as condições que tornam possíveis a tomada de decisões nos seres humanos, deveremos desenhar e acordar sistemas jurídicos e de governo que não sejam reféns de falsos mitos sobre nossa natureza, mas antes que estejam fundamentados por uma doutrina mais sólida e prudente sobre a liberdade : um conjunto institucional e normativo realista, potencialmente unificado com o lugar que ocupamos na natureza, isto é, a partir do estabelecimento de vínculos adequados com a natureza humana.

=>Notas de rodapé convertidas

1 A lei assume que o ser humano tem uma capacidade geral para a eleição racional. Devido a isso, uma exculpação legal requer a demonstração de uma falta de capacidade racional, de controle volitivo ou da existência de uma causa externa compulsiva. Segundo Morse a nova neurociência pode fazer que se dê um melhor ajuste respeito de quem e em que circunstâncias goza dessa capacidade geral de juízo racional, muito embora este autor assegure que isso em nenhum caso virá a supor um câmbio substancial nas leis. Crer outra coisa constituiria o que ele chama de “erro

psicolegal”, que consiste em intentar criar uma nova *excusa* cada vez que se “descobre” uma nova síndrome capaz de afetar a conduta. Pode-se fazer algumas ressalvas às idéias de Morse. Pese a que afirma que a falta de capacidade racional ou controle volitivo suficiente é a pedra toque da possível exculpação, o autor reconhece que não existe uma definição do conceito de racionalidade que seja adotada e aceita de forma incontroversa nas diversas disciplinas que fazem uso do mesmo tais como a filosofia, a psicologia ou a economia. No caso da psicopatia, por exemplo, a crescente literatura neste campo (Blair; Mitchell & Blair) mostra que, pese a que os sujeitos psicopáticos pontuam dentro da normalidade em diferentes testes desenhados para medir as capacidades cognitivas superiores, tais sujeitos não processam os estímulos aversivos do mesmo modo que o comum das pessoas e têm grande dificuldade para sentir empatia. Quer dizer, que não dispõem dos mesmos mecanismos de controle dos impulsos. Deste modo temos que, por um lado, os psicopatas que cometem delitos são tratados como o resto dos delinquentes ao não ter sua capacidade racional diminuída, enquanto que, ao mesmo tempo, existem evidências de que ditos psicopatas não podem levar a cabo o controle de seus impulsos de forma similar às pessoas consideradas como “normais”.

2 Daí que a relação entre dano no lobo frontal e criminalidade seja particularmente intrigante e complexa. De fato, a conexão entre disfunção do lobo frontal e comportamento antisocial levanta importantes questões jurídicas e legais. Já sabemos, por exemplo, que o dano nos lobos frontais provoca o deterioro da intuição, do controle do impulso e da capacidade de previsão, que com frequência conduzem a comportamento socialmente inaceitável. E isto é particularmente certo quando o dano afeta a superfície orbital dos lobos frontais (Goldberg). Aliás, para Goldberg, um novo constructo legal de “incapacidade para guiar o comportamento próprio pese a disponibilidade do conhecimento requerido” pode ser necessário para tratar e disciplinar juridicamente a relação peculiar entre a disfunção do lobo frontal e a potencialidade para comportamento criminoso. Os estudos de transtornos do lobo frontal reúnem sob o mesmo foco a neuropsicologia, a ética e o direito. A medida que os operadores do direito se ilustrem mais sobre o funcionamento do cérebro, a “defesa baseada no lobo frontal” pode surgir como uma estratégia legal junto à “defesa por alienação mental”.

3 Sobre a natureza e as características desses vínculos sociais relacionais cfr. Fiske e Atahualpa Fernandez .

4 Uma observação necessária : no que cabe, ao usarmos o termo “desenho” ao longo deste artigo não nos referimos a qualquer tipo de postura “criacionista” ou de “desenho inteligente”, senão, e sempre, a algo *desenhado pela seleção natural*. De fato, as coisas viventes não estão desenhadas, embora a seleção natural darwinista autorize para elas uma versão da postura de desenho, isto é, de que é perfeitamente possível traduzir a postura de desenho aos termos darwinistas adequados (Dawkins e Dennett).

5 Neste particular, estamos firmemente convencidos de que a bondade moral é algo real (sobre o que podemos estabelecer premissas certas e não somente considerações contingentes e contextuais de corte relativista) e de que a moralidade reside precisamente no fato de que se tenha em conta aos demais: a bondade requer reconhecer de forma apropriada ao outro; do mesmo modo, a maldade inclui uma classe de egoísmo que nos leva a tratar aos demais inadequadamente, a ignorar seus interesses ou a tratar-lhes como meros instrumentos— talvez essa tenha sido a razão pela qual Elie Wiesel chegou a afirmar que “o oposto do amor não é o ódio, senão a indiferença ante os sofrimentos alheios”. Nossos corpos, nosso cérebro e nossas mentes não estão desenhados para viver em ausência de outros : a atividade psicológica e neuronal humana não ocorre de forma isolada, senão que está intimamente conectada a, e se vê afetada por, os demais seres humanos (cfr. de Waal , para quem não somente a empatia é a forma original e pré-lingüística de vinculação interindividual, como também a capacidade humana para atuar corretamente e não com maldade todo o tempo – isto é, a moralidade humana- tem suas

origens evolutivas – ao menos em algumas ocasiões, mas sempre em um *continuum* respeito ao comportamento não humano – em emoções que compartilhamos com outros animais: em respostas involuntárias – não elegidas e pré-rationais – e psicológicas óbvias – e portanto observáveis – ante as circunstâncias dos demais). Note-se que, para de Waal, a moralidade, mais que uma invenção recente, é parte da natureza humana e está evolutivamente enraizada na socialidade dos mamíferos (ainda que a tendência a medir cuidadosamente nossas ações frente ao que poderíamos ou deveríamos haver feito, nosso diálogo interior que eleva o comportamento moral a um nível de abstração e autoreflexão, segundo de Waal, seja uma característica singularmente humana). Daí que, para de Waal, embora o processo de seleção natural não tenha especificado nossas normas e valores morais (que não surgem a partir de máximas derivadas independentemente, senão que nascem da “interiorização” de nossas interações com os demais – isto é, de que a interação social há de estar na raiz do raciocínio moral), nos há dotado da estrutura psicológica, as tendências e as habilidades necessárias para desenvolver uma bússola interna (configurada por nosso entorno social, na qual as emoções precedem a racionalidade e constituem a força que impulsiona a realização de juízos morais) que tenha em conta os interesses da comunidade em seu conjunto capaz de guiar-nos na tomada de decisões vitais; aqui reside a essência da moralidade humana, cujo domínio (moral) da ação consiste em ajudar ou (não) causar dano aos demais. Resumindo: nossos sistemas morais reforçam algo que é em si parte de nossa herança; não estão transformando radicalmente o comportamento humano: simplesmente, potenciam capacidades pré-existentes, isto é, tem seu assento último nos mecanismos mais primitivos de nosso cérebro (os mecanismos das emoções que dão a satisfação do dever cumprido, a alegria pelo êxito de alguém querido, a felicidade de amar e cooperar, etc.). Em outro sentido (embora resulte praticamente impossível separar a emoção da cognição nos processos de tomada de decisões morais), situando a essência da moralidade na capacidade humana para o autogoverno normativo e o controle intencional em um nível mais profundo que o acompanha - ou, nas palavras de Kant, na capacidade de “autonomia” (característica dos seres humanos e provavelmente única, e que exige um certo nível de autoconsciência: ser consciente *das bases* que conformam e justificam nossas crenças e desejos ou, o que é o mesmo, a habilidade para formar juízos sobre o que devemos fazer, atuar em consequência e considerar-nos responsáveis de nossas ações) - , cfr. Korsgaard.

6 E não podemos inferir nada acerca da dignidade humana a partir de nossos meros ideais políticos ou de vagas elocubrações acadêmico-filosóficas. A investigação da dignidade está estritamente vinculada com a noção de natureza humana, a qual, por sua vez, é uma questão tão fática como a medida do perihélio de Mercúrio. Resulta epistemologicamente insustentável a posição dos que postulam uma natureza humana de um certo tipo com independência de qualquer informação empírica sobre esta e meramente como condição transcendental da possibilidade da moralidade, da responsabilidade, da sociedade igualitária ou da igual “dignidade” humana. Depois, parece oportuno observar que a própria idéia de dignidade é um conceito relativo, a qualidade de ser digno de algo. Ser digno de algo é merecer algo. Uma ação digna de aplauso é uma ação que merece o aplauso. Um amigo digno de confiança é um amigo que merece nossa confiança. Se alguém é mais alto ou gordo ou rico (ou o que seja) que outro, então merece que se registre seu record, quer dizer, é digno de figurar no Guinness World Records. O que não significa nada é a tão popular dignidade genérica, sem especificação alguma. Dizer que alguém é digno, sem mais, é deixar a frase incompleta e, em definitiva, equivale a não dizer nada. De todos modos, palavras como “dignidade”, ainda que privada de conteúdo semântico, provocam secreção de adrenalina em determinados juristas acadêmicos e proclives à retórica. De fato, resulta inclusive muito difícil aceitar a própria noção kantiana da dignidade humana. E a razão, como se verá, consiste em que tal noção obriga a aceitar uma forma de dualismo de duvidosa cientificidade: que há um reino da liberdade humana paralelo ao reino da natureza e não determinado por ele. Depois, Kant mesmo não oferece prova alguma de que o livre arbítrio existe; se limita a dizer simplesmente que é um postulado necessário da razão prática pura sobre a natureza da moralidade. Ora, o fundamento da moral e do direito não está na dignidade abstrata, senão na plasticidade concreta de nosso cérebro, em nossa margem de manobra, em nossa capacidade de pensar e decidir, de gozar e

sofrer. Daí que nenhuma teoria social normativa (ética ou jurídica) coerente deveria admitir termos tão vazios como o de dignidade sem uma base empírica acerca da natureza humana, sob pena de converter-se em uma cerimônia da confusão revestida de um esquema teórico abstrato, vazio e meramente formal.

7 Note-se que desde suas primeiras formulações, a justiça sempre foi associada com a igualdade e, nessa mesma medida, foi evoluindo ao compasso desse princípio ilustrado. No Livro V da *Ética a Nicómaco*, por exemplo, Aristóteles desenvolveu a sua doutrina da justiça (que, ainda hoje, representa o ponto de partida de todas as reflexões sérias sobre a questão da justiça) situando a igualdade (proporcional ou geométrica) como o cerne deste valor, isto é, como núcleo básico da justiça. De fato, e neste particular sentido, tanto em situações experimentais como de observação, já se demonstrou que o objetivo da justiça baseado na igualdade é capaz de anular quaisquer outras considerações contrapostas. Inclusive o princípio básico do comportamento humano que é maximizar o próprio benefício, é rechaçado em favor de maximizar uma distribuição equitativa (um princípio da igualdade): alguns estudos indicaram que, ademais de sentir-se desgraçadas quando obtêm menos do que crêem que merecem, as pessoas se sentem verdadeiramente incômodas quando obtêm mais do que merecem ou quando outras pessoas obtêm mais ou menos do que merecem. Em síntese, dado um conjunto determinado de condições qualificativas, as pessoas sempre tratarão de atuar de uma maneira que pareça justa, quer dizer, igualitária (Clayton e Lerner). Mas, como é quase ocioso recordar, a igualdade não é um fato. Dentro do marco da espécie humana, que estabelece uma grande base de semelhança, os indivíduos não são definitivamente iguais. O princípio ético-político da igualdade não pode apoiar-se portanto em nenhuma característica “material”; é mais bem uma estratégia sócio-adaptativa, uma aspiração desenvolvida ao longo de nossa história evolutiva, que passou de aplicar-se a entidades grupais mais reduzidas até englobar a todos os seres humanos (como proclamam, aliás, as mais conhecidas normas acerca dos direitos humanos da atualidade). A justificação de tal princípio descansa, desde suas origens, no reconhecimento mútuo, dentro de uma determinada comunidade ética, de qualidades comuns valiosas e valores socialmente aceitos e compartilhados, os quais representaram uma vantagem seletiva ou adaptativa para uma espécie essencialmente social como a nossa que, de outro modo, não haveria podido prosperar biologicamente. A regra, portanto, é do trato igual, salvo nos casos em que, por azar social (origem de classe, adiestramento cultural, etc.) ou azar natural (loteria genética – que inclui a distribuição aleatória de talentos e de habilidades – enfermidades e incapacidades crônicas sobrevindas, etc.), dos quais não somos absolutamente responsáveis, o tratamento desigual esteja objetiva e razoavelmente justificado. Que embora a igualdade constitua o núcleo básico da justiça (e parece muito intuitivo que se trata de uma emoção moral arraigada em nossa arquitetura cognitiva mental: o mais canalha dos homens sempre reagirá ante um tratamento desigual no que se refere a sua pessoa), as reais e materiais desigualdades entre os membros de nossa espécie exigem o desenho de estratégias compensatórias para reparar, na medida em que se possa fazer, as desigualdades nas capacidades pessoais e na má sorte bruta. Dito de outro modo, justiça e igualdade não significam, necessariamente, ausência de desníveis e assimetrias, já que os indivíduos são sempre ontologicamente diferentes, mas, sim, e muito particularmente, ausência de exploração de uns sobre outros. Daí que tratar como iguais aos indivíduos não necessariamente entranha um trato idêntico: não implica necessariamente, por exemplo, que todos recebam uma porção igual do bem, qualquer que seja, que a comunidade política trate de subministrar, senão mais bem a direitos ajustados às diversas condições (Dworkin). Nas palavras de Zeki e Goodenough: “For instance, in a literal sense, human equality is a myth. Variation ensures that each of us has our own package of strengths and weaknesses. Neither of us has the ability to paint respectably, write good detective fiction, compose songs or play sweeper for even a middling kind of football team. Yet, as a legal matter, the democratic societies in which we live treat us as the equal of those who can do these things. This equality myth is a key element in the maintenance of a particularly admirable kind of social order, a counterfactual that pays dividends in fairness and stability. Proving the law wrong in its declared assumptions may not actually affect the utility of those assumptions (p.e. Goodenough)”.

8 O mundo mediterrâneo antigo descobriu a liberdade republicana por contraste radical, se assim pode dizer-se; porque chegou a fundar sua civilização, como nenhuma outra antes, durante e depois, na existência institucionalizada de um imenso contingente de escravos. Também para a liberdade política, pois, vale o demolidor aforismo de Walter Benjamin: “todo documento de cultura é, ao tempo, um documento de barbárie”.

9 Claro que esta concepção relativa à *obrigação* do Estado só é possível se tomamos como premissa uma idéia de direito fundamentada, entre outras coisas, numa moral de respeito mútuo, ou seja, de que somos nós mesmos quem, ao conceber o direito como uma estratégia adaptativa, outorgamos direitos morais a todo o homem, com vistas a viabilizar os quatro modelos elementares de vínculos sociais relacionais e, assim, a vida social mesma. Com isto, o aparente mistério de que existam direitos que não foram outorgados se soluciona da maneira mais simples: todos os direitos, inclusive os fundamentais, têm de ser outorgados a seus portadores, só que já não são outorgados nem por atos particulares, nem pela lei e tampouco em função de premissas religiosas ou metafísicas, senão por nós mesmos ao nos conceber baixo uma moral de respeito recíproco e universal. Não há, pois, direito que não seja outorgado para resolver os problemas adaptativos a ele relacionados. E isto implica uma nova concepção do Estado, segundo a qual este não pode ser concebido como Estado mínimo com obrigações puramente de proteção, senão que tem de ter uma função positiva: a de prover as bases mínimas de uma vida respeitável. Hoje podemos ver que a visão do Estado do século XVIII, que trata de manter em nossos tempos o liberalismo, é a consequência de uma moral fragmentada que, por sua vez, foi a ideologia da burguesia. Fixou-se na ficção de que todos (egoistas por natureza) podem prover para si mesmos os meios necessários a sua existência e se fecharam os olhos ao fato de que a hipertrofia dos lados perversos do vínculo de proporcionalidade (cuja consequência é a acumulação da riqueza nas mãos de uns poucos), rompe todos os vínculos comunitários e de igualdade, criando (com o monopólio do reconhecimento da autoridade) um poder que restringe, não assegura e não promove a liberdade (plena) dos indivíduos. (Atahualpa Fernandez).

10 Em determinadas circunstâncias, porém, a libertação dos condicionantes biológicos e culturais pode ser também um sinal de demência e alimentar as idéias e os atos de um louco (Damasio)

11 Contudo, para Aristóteles – e isto marca a diferença com relação ao pensamento platônico da felicidade do homem virtuoso em qualquer circunstância -, ser *enkratés* é uma condição necessária para ser livre e feliz, mas não suficiente. O bom controle sobre si mesmo, o ser sábio e senhor de si mesmo (precisamente para satisfazer o imperativo do oráculo, por se conhecer a si próprio), a “força interior” (uma possível tradução de *enkratéia*) ou a liberdade respeito dos próprios impulsos, em uma palavra: a capacidade de superar os obstáculos internos, é imprescindível para ser feliz e livre (no sentido de que nenhum obstáculo interno frustra sua vontade e que, para os estóicos, corresponde à *ataraxia*: uma disposição de ânimo cujo logro é uma tarefa individual e que permite alcançar o equilíbrio emocional graças à diminuição das paixões e desejos e a fortaleza frente à adversidade), mas também o é um entorno que não levante diques externos à realização da firme vontade do *enkratés* (palavra que designava em grego coloquial a quem tinha poder ou capacidade de uma firme e virtuosa disposição sobre algo; desse adjetivo deriva o substantivo *enkratéia*, verossimilmente um neologismo socrático –Jaeger). Com efeito, a consideração das constringências externas e a idéia de que o virtuoso não pode ser incondicionalmente feliz, faz de Aristóteles um teórico do indivíduo e da *polis* mais realista que Platão - seu mestre e em relação ao qual Aristóteles guardou respeito e admiração muito tempo depois de sua morte (Guariglia).

12 Advirta-se, neste particular, a inutilidade de fingir de entrada hipóteses tais como a de um estrato inconsciente ou subconsciente responsável da violação do silogismo prático: o homem *acrático* (de *Akrasia*, incontinência ou debilidade da vontade) é perfeitamente consciente de que suas razões para atuar em um sentido ou em outro tal e como realmente atua *não são suas melhores razões* ainda quando sejam razões das quais está ao tanto. Destarte, é perfeitamente

possível fazer uma suposição (não trivial) de contradições na mente do *akratés* sem necessidade de que a descrição da mesma seja inconsciente.

13 No mais, é muito provável que a idéia foucaulniana dos “micropoderes” possa encontrar aqui, na crítica da despolitização liberal da sociedade civil, uma via de fértil relaboração.

14 Não fará falta recordar a tachante distinção entre direito civil privado e direito público na tradição jurídica romana. Mas acaso não seja demais refrescar a memória sobre a origem etmológica de “privado” e “público”: *publicus* vem de *populus*, de “povo”; *privatus*, de *privare*, isto é, de privar, de separar (e ainda de roubar).

15 Dito seja de passo que, para Aristóteles, dessa liberdade carecem os desfarrapados, os miseráveis e, em geral, os despossuídos e os empregados em ofícios “aviltantes”. Que os pobres deveriam estar excluídos do governo porque não podem governar-se a si mesmos, por carecer, pois, de virtude, é uma idéia recorrente em Aristóteles, e o fundamento normativo de sua – relativamente moderada – hostilidade à democracia, que ele, como todos os escritores antigos e modernos até bem entrado o século XIX (Kant incluído), consideraram como governo potencialmente despótico dos *pobres livres* (recordemos que, para Aristóteles, “democracia” significa propriamente governo dos pobres, não governo da maioria, por muito que a maioria estivesse, de fato, constituída pelos pobres livres – Política,1290a)(Domènech). Sobre liberdade republicana e sua diferença com relação a liberdade liberal: Pettit; Overero *et al.*; Skinner; Sandel; Atahualpa Fernandez. Para o estudo de uma teoria sobre a liberdade (e sua correspondente relação com a responsabilidade) aplicada tanto aos aspectos psicológicos da pessoa livre e a vontade livre como às vertentes políticas na teoria do Estado livre e da Constituição livre, cfr., por todos, Pettit. Já sobre a a liberdade (e sua contraposição com o problema do determinismo) a partir de um enfoque cognitivo e evolucionista, cfr. Dennett; Rose.