

## **Refrações do conceito moderno de liberdade nas sociedades pós-modernas**

Refractions of the modern concept of freedom in post-modern societies

**José Garcez Ghirardi**

### **Resumo**

A crença de que a condição humana é a condição de agentes livres inscreveu-se tão profundamente na forma de o Ocidente moderno ver o mundo que é fácil muitas vezes esquecermos o quão profundamente os dois conceitos (liberdade e humanidade) estão ligados e se constituem mutuamente na narrativa ocidental. Um dos desdobramentos de maior consequência dessa perspectiva de base foi a emergência, no Ocidente, de um amplo conjunto de ideias e ações, nas mais diversas áreas, que tinham em comum a intenção de traduzir, em termos práticos, o sentido dessa supremacia. No campo da teoria política, esse movimento se traduziu na formulação, sobretudo a partir do século XVIII, das chamadas teorias contratualistas do Estado. O Contrato Social é a obra paradigmática dessa perspectiva. Este artigo discute aspectos da crise desses conceitos dentro da reconfiguração do Estado no fim da Modernidade.

Liberdade – Contrato Social – Teoria Política

### **Abstract**

The belief that human beings are free agents has become so entrenched in the Western worldview that it is often easy to forget how deeply connected these two concepts (freedom, humanity) are and reciprocally shape it other in the political narrative of the West. One of the most important consequences of this perspective has been the emergence, in the West, of a vast array of ideas and practices which aimed at translating, in practical terms, the meaning of this supremacy. Within the realm of Political Theory, this has become particularly noticeable in the so-called contractual theories, of which *The Social Contract*, by Rousseau, is the paradigm. This paper discusses aspects of the crisis of such concepts within the transformation of the idea of State in post-modernity.

Freedom – Social Contract – Political Theory

*Liberdade* é, possivelmente, o conceito político mais poderoso para o Ocidente Moderno. Primeiro termo no lema da Revolução Francesa, precedendo as ideias de *Igualdade* e *Fraternidade*, ela é o elemento central, a força motriz para o processo de formação política e social dos Estados Modernos.

Seu caráter sagrado de matriz fundamental das comunidades políticas é afirmado tanto na luta contra a tirania convocada pela *Marselhesa*, como na celebração da *land of the free* do hino nacional estadunidense e está presente ainda no *Liberdade! Liberdade!* do hino à República no Brasil. Foi em seu nome que se articulou a luta contra o eixo nazi-fascista; no contexto da Guerra Fria, ela reaparece, ainda uma vez, como definidora de toda uma civilização: o mundo capitalista se autodefinia como o *mundo livre*.<sup>1</sup>

Sua permante vitalidade como valor supremo do Ocidente se vê com clareza nas recentes intervenções das potências ocidentais no mundo árabe. Ainda uma vez, a ideia de liberdade é invocada para que tais intervenções sejam apresentadas e percebidas não só como politicamente justificáveis, mas como eticamente imperativas: *Operação Liberdade Iraquiana* (2003); *Operação Liberdade Duradoura* (Afeganistão, 2003), *Operação Falcão da Liberdade* (Líbia, 2011).<sup>2</sup>

Superada a primeira década do século XXI, *A Liberdade conduzindo o povo* (pintada por Eugène Delacroix em 1830) e a estátua da Liberdade em Nova York (doada pelos franceses aos americanos em 1884) continuam sendo uma inspiração para boa parte da humanidade. Para nós, brasileiros, a força dos versos do Cancioneiro da Inconfidência vem, em boa parte, dessa sensação de que eles traduzem a essência mesma dessa *palavra que o sonho humano alimenta*.

Mas os seres humanos são feitos da mesma matéria que seus sonhos, como nos lembra Shakespeare em *A Tempestade* (*We are such stuff as dreams are made of – Tempest, IV, I*) e são também, em larga medida, aquilo que sonham. Assim, dizer que a liberdade é central para o sonho humano significa dizer também que ela informa a própria ideia que fazemos de nós mesmos, a própria ideia do que significa sermos *humanos*.

---

<sup>1</sup> No Brasil, a *liberdade* é colocada pela Constituição de 1988 em primeiro lugar entre os objetivos fundamentais da República (“Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária”). Essa precedência no texto constitucional não faz mais, talvez, do que dar voz ao anseio da sociedade brasileira, que experimentou durante grande parte de sua história recente, a privação desse bem fundamental.

<sup>2</sup> Seus nomes, originalmente em inglês, são, respectivamente: *Operation Iraqi Freedom*, *Operation Enduring Freedom* e *Operation Freedom Falcon*.

E ocorre, de fato, que temos dificuldades em nos pensarmos senão como indivíduos livres, isto é, capazes de autodeterminação. Se não temos a possibilidade de realizar nossas escolhas, se somos privados dos mecanismos necessários à busca de nossa realização individual, sentimo-nos privados da possibilidade mesma de nos realizarmos como seres humanos.

Conforme bem salienta Charles Taylor, a internalização das fontes morais – isto é, o movimento de situar as fontes da moralidade das ações no interior dos homens e não no exterior, como se via, por exemplo, na experiência da Grécia clássica – se torna a pedra de toque para entender o projeto da Modernidade (TAYLOR, 1989). Os regimes políticos, os indivíduos e as práticas que limitam a liberdade não são vistos apenas como injustos, perversos ou imorais – eles são definidos como *desumanos*.

A crença de que a condição humana é a condição de agentes livres inscreveu-se tão profundamente na forma de o Ocidente moderno ver o mundo que é fácil muitas vezes esquecermos o quão profundamente os dois conceitos (*liberdade e humanidade*) estão ligados e se constituem mutuamente na narrativa ocidental. Ela é a condição prévia à existência não só política (este o sentido do nosso *Independência ou Morte*), mas mesmo física dos indivíduos.

Existe no Ocidente a crença de que, forçado a escolher entre esses dois valores, liberdade e vida, o homem digno escolherá o primeiro, como se vê da admiração quase religiosa com que se reproduz a fórmula *give me liberty or give me death* atribuída a Patrick Henry durante a Convenção de Virgínia em 1775.

Essa crença dá força a tudo aquilo que toca. A convicção de que somos, por definição, agentes essencialmente livres, implica necessariamente a crença complementar de que temos o direito de agir segundo aquilo que somos, isto é, que nossa condição natural e primeira é a de ter liberdade para agir segundo entendemos melhor.

A conexão primal entre a condição humana e o exercício da liberdade é proclamada enfaticamente no primeiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, um dos documentos fundadores da Modernidade no Ocidente: “Art. 1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos” (FRANÇA, 1789).

Os seres humanos, nesta concepção, já nascem livres e têm o direito sagrado de assim permanecerem para o resto de seus dias. Têm o direito de, sem interferência externa,

fazerem as escolhas que desejarem, no momento em que desejarem, na forma como desejarem, resguardado o respeito à *utilidade comum* (art. 1º.).

O art. 2º. explicita de maneira ainda mais cabal essa naturalização da liberdade (“Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”).

A liberdade, junto com a propriedade e a segurança, são direitos *naturais* e *imprescritíveis*. As tensões que iriam se estabelecer entre essa tríade de direitos (liberdade, propriedade, segurança) e os princípios em nome dos quais foi derrubado o Antigo Regime (liberdade, igualdade, fraternidade) marcariam os séculos seguintes e seriam arbitradas tendo sempre como referência central a ideia de liberdade, único valor comum às duas formulações.

Um dos desdobramentos de maior consequência dessa perspectiva de base foi a emergência, no Ocidente, de um amplo conjunto de ideias e ações, nas mais diversas áreas, que tinham em comum a intenção de traduzir, em termos práticos, o sentido dessa supremacia. No campo da teoria política, esse movimento se traduziu na formulação, sobretudo a partir do século XVIII, das chamadas teorias contratualistas do Estado.

O *Contrato Social* é a obra paradigmática dessa perspectiva e o é, em larga medida, porque assume como ponto de vista fundamental a *vontade individual de um agente livre*. Os termos em que Rousseau constrói sua fábula do *bom selvagem* iriam determinar a estrutura profunda dos modos de se pensar o Estado no período Moderno e podem ajudar, ou ao menos é possível sugeri-lo, a explicar seu esfacelamento diante da dinâmica das sociedades pós-modernas.

Rousseau oferece como base de seu sistema a ideia de ser humano como agente que existe antes e independente de qualquer relação com o coletivo. O bom selvagem é um homem a-histórico, mais do que pré-histórico, porque só existe naquele tempo mítico em que não havia sociedade humana. Entretanto, dizer a-histórico não significa dizer, ao menos para o *Contrato*, desprovido de cultura, muito embora Rousseau não pareça ver aqui uma contradição.

A lógica de que esse selvagem se servirá para ponderar sobre sua própria condição e o tipo de cálculo de que lançará mão para escolher o melhor meio para se safar de suas

dificuldades (isto é, estabelecer um contrato com seus semelhantes) seguirão pontualmente a hierarquia de valores da modernidade europeia.

O homem pré-social de Rousseau é um homem situado simultaneamente em um tempo mítico, abstrato por definição, e em uma cultura específica, historicamente datada. O caráter a-histórico do primeiro termo atuará para emprestar aparência de neutralidade ao segundo, ocultando não só suas raízes no tempo e no espaço da Europa Moderna, mas encobrando também o conjunto de interesses que tais raízes refletiam.

É dessa solidão primitiva, a-histórica, que decorre o tipo peculiar de liberdade que irá marcar a Modernidade ocidental. A liberdade do homem de Rousseau é a liberdade da máxima *auto-nomia*, isto é, da capacidade de não seguir nenhum comando que não seja auto-imposto. Nem soberano, nem família, nem sacerdote, ninguém pode dizer ao bom selvagem o que fazer ou não fazer. A cada manhã o selvagem acorda e decide quais ações irá empreender e de quais irá se abster.

Os limites à sua ação individual – que existem e que levarão, em última análise à *escolha* da vida em sociedade – são apenas aqueles que decorrem das condições naturais, tanto suas quanto do ambiente. Os limites físicos do indivíduo, sua fragilidade corporal irão se mostrar incapazes de dar conta da força monumental da Natureza e de oferecer garantias de sobrevivência a este homem em isolamento e irão, finalmente, recomendar por isso a vida em sociedade como solução mais eficaz para a superação de tais limites.

É por isso, e apenas por isso, que o selvagem decide se associar a terceiros. Seu movimento em direção ao outro tem origem no interesse e é fruto de um cálculo racional, não de uma ponderação moral. A sociedade faz sentido porque mais conveniente para cada indivíduo singularmente considerado, porque para cada um deles é vantajoso aceitar alguma restrição à sua liberdade individual em troca de maior segurança e bem-estar.

De todo modo, esse mito fundante inscreve na forma de se pensar o Estado na Modernidade uma visão do político que vai do individual para o coletivo e que justifica o segundo a partir do ponto de vista do primeiro. Um modo de pensar que irá instaurar como conceito fundamental para os sistemas jurídicos ocidentais modernos a ideia de *direito*, não de *dever* e uma preocupação constante com os limites do Estado frente ao indivíduo.

Acostumados há séculos a esta forma de pensar, é fácil negligenciarmos o quanto de novidade ela representava então, e de perder a oportunidade de nos assombrarmos com a

profundidade das implicações dessa mudança radical na forma de pensar a comunidade política.

Gregos, romanos e medievais, por exemplo, pensavam o indivíduo a partir do grupo, e não o inverso. Sua primeira preocupação era com aquilo que a comunidade esperava deles, e não com qualquer risco que ela pudesse representar à sua ação individual. Pelo contrário, eles só se entendiam como indivíduos enquanto membros dessa comunidade.

As narrativas de Homero e de Virgílio, bem como os sermões e tratados políticos medievais têm por elemento primeiro a noção de um corpo político ou místico, a partir do qual se entendem e julgam as ações de cada um. As sociedades que eles construíram a partir dessas premissas eram visceralmente diferentes daquela que vivenciamos hoje.

Fundar a sociedade no *agente livre* significa, como já se indicou acima, pensar as relações políticas e o Estado a partir da noção de *direitos individuais*. Cada ser humano se apresenta aos demais provido de um capital prévio de direitos que lhe são inerentes – direitos do homem, que são direitos do cidadão – e as tratativas para que haja o *Contrato* têm como baliza dois pontos centrais: a) as limitações a tais direitos devem ser tão mínimas quanto possível e b) elas devem ser fundadas em argumentos racionais.

O Estado e os governos são, antes de tudo, custódios desses direitos individuais, protegendo-os seja da selvageria do homem *natural* (o medo de Hobbes) seja da tirania de um poder absoluto (o medo de Montesquieu).

Decorre daqui, também, uma noção de que a motivação individual para as ações é sagrada, tão boa e importante que deve ser proclamada como um dos pilares da própria noção de ordem política. O princípio de que *ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei*, proclamado no Art. 5º, II da atual Constituição brasileira é axiomático para as democracias ocidentais. Ele traz inscrita a dimensão da liberdade como o direito a não ter suas ações limitadas por terceiros, mas o faz inserindo uma ressalva (*senão em virtude de lei*) de vital importância para que se entenda tanto a ideia moderna de liberdade como sua crise.

Dizer *senão em virtude da lei* é explicitar a ideia de pacto que estrutura todo o projeto de Rousseau. A lei seria a expressão material daquele entendimento entre os homens a-históricos, o documento neutro que indicaria as condições em que a liberdade individual poderia ser limitada.

Por isso ela deve ser *universal, abstrata e anterior*, porque é fruto de uma ponderação racional sobre situações hipotéticas que podem afetar a todos. Sua formulação e origem devem seguir, em toda a linha, as características dos contratos entre particulares: deve ser fruto da vontade livre; deve ter um objeto legítimo; as partes devem ser competentes para celebrá-lo; as partes se obrigam voluntariamente às condições do contrato; elas não podem alterá-lo senão de comum acordo.<sup>3</sup>

Os Parlamentos modernos funcionam em grande parte com base nessas premissas, funcionando a pluralidade de grupos e partidos (ao menos em teoria) como expressão das vontades individuais que se expressam por meio do sufrágio. Votada a lei, ela deve ser cumprida, assim como assinado o contrato, ele deve ser respeitado, ainda que os efeitos de uma e outro possam ser bem diferentes sobre cada grupo ou indivíduo em particular.

As expressões latinas *dura lex, sed lex* e *pacta sunt servanda* acabaram por se tornar bordões surrados em nosso discurso jurídico porque fazia sentido usá-las em miríades de situações. Elas sintetizavam, no campo público e no campo privado, a ideia de que, uma vez que agentes livres decidem voluntariamente um curso de ação, este deve ser inapelavelmente seguido.

Esta obrigação moral de honrar o prometido é central, como se disse, para o projeto de Rousseau, mas não se explica diretamente apenas pelas premissas do selvagem a-histórico, nem pelos cálculos de vantagens e desvantagens que ele arquiteta. Ela supõe também que se imprima uma dimensão moral ao compromisso que se faz com o coletivo e com a palavra empenhada.

Essa dimensão moral, é possível sugerir, remonta a uma forma de pensar a ação política que havia moldado o Ocidente desde há milênios, do sentido de *honra* de gregos e romanos ao sentido de *virtude* dos medievais.

Maquiavel não teria causado tanto furor caso sua sugestão de que poderia ser aceitável – ou mesmo conveniente – para o príncipe não guardar a palavra dada fosse uma opção moral ou politicamente possível para os contemporâneos. E o próprio Maquiavel testemunha que o que prevalece é a crença contrária quando ressalta esse sentimento comum logo no início do capítulo XVIII de *O Príncipe* quando diz que todos sabem que é louvável

---

<sup>3</sup> Desenvolvi este argumento, de modo ligeiramente diferente, em artigo escrito com a professora doutora Luciana Gross Cunha (*O voto do Silêncio*, Revista Direito Mackenzie v. 6, n. 1, p. 160-169, 2012), a quem agradeço pela oportunidade da maravilhosa parceria.

que um príncipe seja fiel à palavra empenhada e que proceda com integridade e não com astúcia (MAQUIAVEL, 2010).

“Todos sabem”, isto é, é senso comum, de que o *louvável* é a manutenção da palavra dada e a integridade. Rousseau, escrevendo mais de um século depois de Maquiavel, partilha dessa mesma crença embora não a explicita como um dos pilares do *Contrato*. Mas ela está presente como elemento que compõe, entre outros elementos, seus argumentos sobre a *vontade geral*.

Dessa crença implícita decorre também um problema recorrente nos debates jurídicos e que diz respeito à moralidade do respeito à lei independentemente de seu conteúdo. É moral seguir fielmente uma norma substantivamente injusta apenas porque ela é formalmente perfeita?

O mero fato de que esta questão seja debatida há tanto tempo, e com tanta ênfase, por juristas e filósofos de enorme sofisticação, testemunha a relevância desse vínculo com o coletivo – e a dificuldade de sua articulação concreta – para o Ocidente moderno.

Este dever de honrar aquilo que se tratou com os demais gera ainda dois outros desdobramentos: o primeiro é, como já se frisou, que esta conexão com o coletivo é *irreversível*, ainda que as limitações dela decorrentes possam se tornar, eventualmente, inconvenientes para o indivíduo. Não é possível “denunciar” o contrato – uma vez firmado, ele vale para sempre. A segunda é que todas as partes no contrato são *solidárias*, isto é, ocupam posição comum em relação às obrigações contratadas.

Não se trata, é sempre bom esclarecer, de uma solidariedade moral, como aquela que se entende no princípio que diz que devemos ser solidários com os que sofrem (isto é, fraternos). A solidariedade aqui, ainda uma vez, é aquela que deriva da natureza dos contratos, que podem gerar *devedores solidários* (isto é, que respondem conjuntamente pela obrigação) ainda quando esses devedores possam ter, entre si, sentimentos muito pouco fraternos (GHIRARDI; CUNHA, 2012).

A atual fratura desses dois elementos (*não-reversibilidade; solidariedade*) ajuda a entender alguns dos problemas centrais do Direito no Ocidente pós-moderno. A forma política prevalente hoje no Ocidente – a democracia representativa de cunho liberal – foi sendo gestada e tem por base tanto essa configuração específica de agentes livres em condição de solidariedade passiva como a leitura de liberdade que dela decorre. O *Welfare State* traz

implícita a ideia de que cada cidadão, apenas por essa mesma condição de cidadania, tem direito a uma proteção mínima e a um nível mínimo de conforto material.

Ponderações sobre a responsabilidade individual sobre a própria miséria, que existiram no início da era industrial (como testemunham os conceitos de *deserving poor* e *undeserving poor*) vão sendo superadas ao longo do século XX por um sentido de responsabilidade estatal de proteger aqueles que ficam para trás na marcha que leva a sociedade adiante.

Ebenezer Scrooge é um personagem odiável exatamente porque advoga o inverso dessa solidariedade fundamental entre cidadãos (solidariedade que, no conto de Dickens, assume uma conotação claramente religiosa), propõe que cada um seja deixado à própria sorte e sustenta que não é responsabilidade sua preocupar-se com aqueles cuja preguiça, inépcia ou ignorância fizeram incapazes de prover o próprio sustento.

Na Inglaterra de Dickens o *bah humbug!* com que o avarento respondia aos apelos por consideração pelos desvalidos era ainda uma possibilidade de ação reconhecível socialmente, embora fortemente condenável em termos morais. A lógica de *Um Conto de Natal*, de 1843, coaduna-se perfeitamente com configurações posteriores do *Welfare State*.

As últimas décadas do século XX e o início do século XXI parecem apontar, entretanto, para um esgarçamento gradativo da ideia moderna de solidariedade (ainda uma vez política e não moral) que se inscrevia no projeto de Rousseau.

Os movimentos em direção à liberdade de mercado, à redução do Estado e à flexibilização de direitos que marcam esse período têm como denominador comum um novo modo de entender o liame entre um cidadão a outro, e entre o Estado a cada cidadão em particular.

Essa mudança de paradigma é um dos elementos que tem levado vários estudiosos a caracterizarem esse período como *pós-moderno*. Eles reconhecem que características fundamentais que moldavam os modos de organização social e política até meados do século passado estão sob forte pressão ou transformaram-se substancialmente desde aquele momento.<sup>4</sup> Nas palavras de Anthony Giddens:

The 'world' in which we now live is in some profound respects thus quite distinct from that inhabited by human beings in previous periods of history. It is in many ways a single world, having a unitary framework of experience (for instance, in

---

<sup>4</sup> Emblemática dessa reflexão é a obra de Lyotard (1984).

respect of basic axes of time and space), yet at the same time one which creates new forms of fragmentation and dispersal. (GIDDENS, 1991, pp.4-5)

O 'mundo' em que agora vivemos é em alguns aspectos profundos bastante diferente daquele em que viveram os seres humanos em outros períodos da história. Ele é, em muitos sentidos, um mundo único, tendo uma moldura comum de experiência (por exemplo, no que diz respeito aos eixos básicos de tempo e espaço), e entretanto, ao mesmo tempo, um mundo que cria novas formas de fragmentação e dispersão. (GIDDENS, 1991, pp. 4-5 –tradução minha)

De fato, boa parte desses autores indica como fatores determinantes dessa mudança a superação da forma tradicional de produção industrial com seu modo particular de organizar as relações de trabalho, a transformação das formas de interação e ação coletiva por força da revolução cibernética, a emergência do mercado financeiro internacional como *locus* privilegiado de ação econômica e a ascensão da lógica de consumo como matriz para todas as trocas sociais.

Zygmunt Bauman é um dos autores que tem se pronunciado com mais agudeza sobre esta mudança de paradigma e sobre seus desdobramentos na vida cotidiana. Ele identifica suas raízes na transformação dos modos de produção econômica e organização social:

Quando controlava a conduta disciplinada de seus membros por meio de seus *papéis produtivos*, a sociedade incitava forças combinadas e a busca do avanço mediante esforços coletivos. A sociedade que obtém padrões de comportamento para uma ordem mais estável daqueles seus integrantes que se viram expulsos, ou estão prestes a ser expulsos, de suas posições de *produtores* e definidos em vez disso, primordialmente, como *consumidores*, desencoraja a fundamentação da esperança em ações coletivas. (...) Ao contrário do processo produtivo, o consumo é uma atividade inteiramente individual. Ele também coloca os indivíduos em campos opostos, em que frequentemente se atacam. (BAUMAN, 1997, p. 54)

É possível sugerir que a força das ideias de consumo e de consumidor, identificadas por Bauman, e o caráter pervasivo das práticas que as têm como base, se prendem ao fato de responderem exatamente àquele ideal de liberdade a-histórico que se inscreveu subterraneamente no projeto moderno e ao corolário de escolha racional que o acompanha.

O consumo é, de fato, a capacidade da escolha constante, da busca permanente pela condição mais vantajosa para satisfazer as necessidades de quem o exerce, e a possibilidade igualmente permanente de ruptura, sem culpa, dos liames com aquele com quem se contrata. “Quem não tem competência não se estabelece”, reza o ditado popular que indica claramente que a eventual falência (nos dois sentidos) de terceiros é culpa, única e exclusivamente, de sua incapacidade de responder eficazmente às demandas do mercado.

Na relação de consumo, a consideração preponderante é, assim, a da conveniência do negócio para aquele que o celebra, não seu impacto na condição do outro. O consumidor está

perpetuamente decidindo se continuará consumindo ou não e se o fará a partir desse fornecedor ou de outro. Suas considerações se pautam, como regra geral, com base no cálculo dos benefícios que irá individualmente conseguir.

Nessa forma de agir, não há que se falar em obrigação de permanecer em uma relação senão enquanto isto for conveniente para aquele que consome - daí o esforço das empresas em conseguirem a *fidelização* de seus clientes, fidelização que se dá, é claro, pela oferta permanente de mais e mais vantagens que permitam ao consumidor conseguir o máximo de benefícios com o mínimo de custos.

Na dinâmica pós-moderna, atomiza-se a base territorial que dava certa unidade à dinâmica de produção e consumo como partes de um processo comum da economia *nacional* e ganham relevo as ponderações sobre as vantagens do produto em si, desvinculado da cadeia de produção que o gerou.

Os resultados bastante limitados de campanhas como a *Buy American*, que solicitava a consumidores estadunidenses que adquirissem veículos produzidos por empresas nacionais, mostram o quanto é difícil reverter a lógica da conveniência individual nas formas atuais das relações de consumo.

O equilíbrio dinâmico da lógica de consumo presente solicita que cada um (consumidor, fornecedor) pense unicamente em seus interesses, e acredita que o resultado desse processo de egoísmo estratégico seja paradoxalmente benéfico para todos.

No processo, a *vontade coletiva* de Rousseau, com seus corolários de racionalidade e de pacto intergeracional, vai sendo substituído pelo *desejo individual* do consumidor pós-moderno, com seus corolários paralelos de prazer como fim justificável em si mesmo e da absolutização do presente como tempo da experiência humana.

A reconfiguração pós-moderna que tem no consumo uma de suas matrizes mais poderosas de significação das relações retoma, assim, um dos elementos da Modernidade (liberdade como escolha) e o hipertrofia na mesma medida em que dilui o elemento que a ele se contrapunha originariamente (a solidariedade entre os cidadãos).

Não surpreende, portanto, que a mudança de ênfase no paradigma fundante do Estado Moderno coloque pressão para a mudança nas formas de organização estatal na pós-modernidade. Cada vez mais, os Estados vêm sendo pressionados a tomar medidas que

produzam e garantam a máxima liberdade de escolha (v.g. abertura de mercados, defesa da concorrência, redução de impostos) ao mesmo tempo em que são pressionados a reduzirem sua atuação como rede de segurança para aqueles que não se encaixam, ou não conseguem prosperar, nessa nova realidade (v.g. redução de programas de assistência, flexibilização das garantias trabalhistas).

Em que pesem as ponderações sobre a *volta do Estado* após a crise de 2008, permanece o fato de que os discursos de recuperação e reconstrução seguem se articulando a partir do mercado consumidor como o *paradigma normal* que as políticas públicas devem ajudar a restaurar.

O ideal de *liberdade* que durante séculos funcionou como norte para a reflexão política do Ocidente para os modos de se lutar pela *igualdade e fraternidade* parece estar na raiz, paradoxalmente, do esgotamento das utopias políticas fundadas no equilíbrio entre esses termos.

A versão pós-moderna de *liberdade de escolha* e sua tradução prioritária como *liberdade de consumo*, em sentido lato, reduz substancialmente o espaço dado aos valores de *igualdade e fraternidade* com os quais se articulava. Muito embora a história da tensão entre esses termos tenha sido, como já se afirmou acima, a história mesma do Ocidente moderno, a resignificação da noção de indivíduo (como consumidor, mais do que como cidadão ou *taxpayer*) e a desnaturalização das relações de solidariedade política dá ao arranjo presente dessa tensão um caráter de ineditismo.

Este rearranjo aparece com foga na reflexão de Alain Touraine:

A ideia de modernidade havia substituído Deus pela sociedade. Mais que qualquer outro, Durkheim o disse explicitamente. Hoje, a crise da modernidade faz desaparecer a ideia de *sociedade*. Esta ideia era um princípio unificador e mais ainda o princípio do bem, ao passo que o mal era definido como aquilo que é contrário à integração social; preenchemos nossos papéis, cumramos nossas funções, saibamos também acolher os recém-chegados e reeducar os que se desviam do caminho. A ideia de modernidade sempre esteve associada a esta construção de uma sociedade primeiramente mecânica, depois transformada em organismo, corpo social cujos órgãos contribuem para seu bom funcionamento [...]. Esta representação não desapareceu, ela colore ainda os discursos oficiais, mas perdeu toda a força. Nós acreditamos mais frequentemente na necessidade da ordem pública e em regras do jogo social; nós temos medo da violência tanto quanto da solidão; mas ensinaramos a defender o indivíduo contra o cidadão e a sociedade, e chamar de controle ou manipulação o que denominamos integração. (TOURAINÉ, 1998, p. 154).

Richard Sennett (1995) expressa com alguma ironia a virada fundamental nos termos desse debate quando afirma que o narcisismo é a ética protestante dos tempos modernos. Sua

narrativa sobre a lenta transformação do prestígio (crescente) atribuído aos elementos do individualismo radical (narcisismo) e ao prestígio (decrecente) atribuído aos elementos da identidade a partir de um valor supraindividual (ética protestante) ilumina muitas das perplexidades contemporâneas.

Ao entender a própria experiência como sendo a de um sujeito dotado de capacidade e direitos de escolha infinita, sempre reversível e reatualizável, fundada em cálculos de vantagens individuais, o cidadão no Ocidente parece aceitar estoicamente que o preço dessa nova liberdade é uma tarefa contínua de escolha e a ameaça onipresente da solidão. As relações, em todos os níveis – políticas, econômicas, afetivas – são provisórias e precisam ser reatualizadas continuamente, por cada um.

Qualquer erro nessas escolhas, qualquer fracasso em obter os meios sem as quais elas se tornam irrealizáveis pode significar sua incapacidade para o convívio com aqueles que fizeram, ou puderam fazer, escolhas melhores.

Dentro da lógica da escolha infinita e da responsabilização individual que ela solicita, tal indivíduo deve ser deixado à própria sorte, já que a fortuna ou infortúnio que sofre decorrem de suas próprias escolhas. Em *O Mal-Estar da Pós-Modernidade* (1997) É ainda Bauman quem melhor descreve esse processo de esgarçamento da crença em uma responsabilidade partilhada por todo o corpo social:

Como consequência, os dispositivos de previdência, antes um exercício dos direitos do cidadão, transformaram-se no estigma dos incapazes e imprevidentes. “Concentrados nos que necessitam deles”, sujeitos a verificações dos meios de subsistência cada vez mais estritas e cada vez mais humilhantes, difamados como sendo um sorvedouro do “dinheiro dos contribuintes”, associados no entendimento público a parasitismo, negligência censurável, promiscuidade sexual ou abuso de drogas – eles tornam-se cada vez mais a versão contemporânea da recompensa do pecado, e recompensa do pecado que nós não só já não podemos custear, como para a qual não existe razão moral por que deveríamos tentar fazê-lo. (BAUMAN, 1997, pp. 51-52).

Dizer que há riscos nessa interpretação pós-moderna de liberdade não significa que o valor mesmo da liberdade deva agora ser olhado com desconfiança, que tenha diminuído de importância ou se tornado menos desejável.

O inverso é verdade. O esforço de quem pensa o Direito e a política hoje é o de afirmar mais enfaticamente este valor, reconstituindo – ou antes, construindo de uma nova maneira – o entendimento de que a liberdade humana não é uma liberdade em isolamento,

mas em sociedade, não é um princípio de exclusão, mas de inclusão, não é um argumento para a diferença mas o fundamento para a justiça.

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FRANÇA. *Declaração de direitos do homem e do cidadão*. 26 de agosto de 1789. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 6 set. 2013.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: self and society in late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GHIRARDI, José Garcez; CUNHA, Luciana Gross. *O voto do Silêncio*. Revista DIREITO MACKENZIE v. 6, n. 1, p. 160-169, 2012.

LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota, 1984.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.