

## 1. Liberdade e igualdade

Os livres podem ser iguais? Se você estranhou a pergunta, talvez ainda não lhe tenha ocorrido que dois valores tão importantes, como são a liberdade e a igualdade, não sejam sempre conciliáveis. Em algumas situações, aliás, eles de certo modo se excluem: só se aumenta a liberdade reduzindo a igualdade e vice-versa.

É difícil vivenciarem-se as tensões entre os dois valores. Um empresário defensor da mais ampla liberdade para todos provavelmente reclamaria se fosse excluído, em razão de sua religião, da lista de convidados para uma reunião na associação empresarial de que é membro: o organizador da reunião, pensaria, não pode ser livre para discriminá-lo dessa maneira. Os militantes LGBTQIA+ paladinos da plena igualdade de todos talvez ficassem contrariados em ter que mudar os planos de uma manifestação porque a praça já estava ocupada por colecionadores de carros antigos: somos todos iguais, ponderariam, mas não é justo sermos obrigados a cancelar, adiar ou transferir de lugar um ato público importante em razão de um encontro de natureza puramente lúdica e elitista.

Liberdade e igualdade são dois valores importantes, ninguém discute isso. Correspondem a direitos assegurados como fundamentais – a Constituição diz que ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer algo senão em virtude de lei (art. 5º, II) e que todos

são iguais perante a lei (art. 5º, *caput* e I). Mas, como acontece com todos os valores, eles precisam ser hierarquizados por quem deve tomar decisões de efeitos práticos. Valoram-se os valores, dando primazia a um em relação ao outro. Não sendo possível prestigiar, numa decisão em particular, tanto a liberdade como a igualdade, será necessário optar por uma delas.

Este livro é sobre uma ideia – a de que a liberdade, quando não puder conviver com a igualdade, deve ter sempre primazia sobre ela. É uma ideia compartilhada por vários pensadores e economistas que se identificam com o *liberalismo*<sup>1</sup>. Essa expressão abarca uma variedade bastante considerável de visões de mundo e doutrinas, nem sempre compatíveis umas com as outras. A associação do liberalismo à afirmação de ser a liberdade, em termos absolutos, o valor mais importante é o elemento comum às muitas concepções do vasto ambiente teórico em que habitam os liberais de hoje e do passado.

Anoto, desde logo, que não valorizo os valores da liberdade e igualdade ao modo do liberalismo. Tampouco adoto a hierarquização oposta, isto é, a dos que não veem problema em sacrificar por completo a liberdade em nome da igualdade, como os marxistas-leninistas. Essas duas valorizações extremadas, ao fornecerem

<sup>1</sup> Em termos gerais, o posicionamento do liberalismo em relação à questão foi o sintetizado por Norberto Bobbio em 1984: “[L]iberdade e igualdade são valores antitéticos, no sentido de que não se pode realizar plenamente um sem que se limite fortemente o outro: uma sociedade liberal-liberista é inevitavelmente inigualitária, assim como uma sociedade igualitária é inevitavelmente iliberal. Libertarismo e igualitarismo fundam suas raízes em concepções do homem e da sociedade profundamente diversas: individualista, conflitualista e pluralista a liberal; totalizante, harmônica e monista a igualitária. [...] A única forma de igualdade que não só é compatível com a liberdade tal como entendida pela doutrina liberal, mas é até mesmo exigida por ela, é a igualdade na liberdade: o que significa que cada um deve gozar de tanta liberdade quanto for compatível com a liberdade dos outros e pode fazer tudo o que não ofenda à igual liberdade dos outros. Praticamente, desde as origens do Estado liberal essa forma de igualdade inspira dois princípios fundamentais, que são enunciados em nomes constitucionais: a) a igualdade perante a lei; b) a igualdade dos direitos. [...] Nenhum dos princípios de igualdade, acima ilustrados, vinculados ao surgimento do Estado liberal, tem a ver com o igualitarismo democrático, o qual se estende até o ponto de perseguir o ideal de certo igualmente econômico, estranho à tradição do pensamento liberal” (*Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2017. pp. 62 e 64).

uma orientação única e rígida, poderiam facilitar bastante a tomada de decisões no cotidiano de nossas vidas privadas ou nas instâncias públicas. Infelizmente, porém, nem sempre podemos contar com simplificações, diante da complexidade crescente nas relações sociais<sup>2</sup>. Por isso, entendo – e o meu objetivo aqui neste livro é demonstrar a razoabilidade desse entendimento – que, entre liberdade e igualdade, não devemos eleger uma delas como valor absoluto. Em vez disso, temos que buscar os graus de liberdade e de igualdade que convêm em cada caso.

Em suma, o que precisamos discutir não é qual o valor, entre a liberdade e a igualdade, que deveria sempre prevalecer; e sim quais são os critérios que devem nortear nossos constantes ajustes entre eles. É uma discussão bem mais difícil.

### *Três revoluções*

Na Revolução Francesa, liberdade e igualdade eram ideais convergentes. O lema do movimento insurrecional evocava os dois, juntamente com a fraternidade: *liberté, égalité et fraternité*. Esses valores nem sempre se distinguiram na pauta essencialmente política dos revolucionários de 1789<sup>3</sup>. Queriam a deposição do monarca absolutista, para que pudessem desfrutar da liberdade de pensamento e de associação e do tratamento como iguais em direitos perante o Estado. A liberdade era vista como condição para o aperfeiçoamento do homem em seu rumo em direção à igualdade<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Escrevi este livro para ser compreendido mesmo pelo meu primeiro leitor. Se, contudo, você já tiver lido o meu *Biografia não autorizada do Direito* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021), terá uma compreensão mais acurada dos argumentos aqui desenvolvidos.

<sup>3</sup> Há pouca clareza na distinção entre igualdade e liberdade na teoria política do início da modernidade. Em Locke, por exemplo, igualdade é um conceito assimilável pelo de liberdade, não havendo nenhuma distinção clara entre os dois valores. Ele fala da igualdade no estado de natureza como inexistência de “subordinação ou sujeição” ou como ausência de “superioridade ou jurisdição de um sobre outro” (*Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Victor Civita Editor, 1973. v. XVIII, pp. 41 e 42. Coleção Os Pensadores).

<sup>4</sup> Conceito que ainda repercute por algum tempo, como no pensamento de Benjamin Constant (cf. QUIRINO, Célia N. Galvão. Introdução. In: CONSTANT, Benjamin. *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. XXII).

Na Revolução Americana, os pais fundadores dos Estados Unidos consideravam uma verdade indiscutível que os homens nascem iguais e têm, entre outros direitos inalienáveis, o da liberdade<sup>5</sup>. Dizem isso no preâmbulo da Declaração de Independência de 1776. A igualdade, agora, extrapola a esfera dos direitos políticos. Almeja-se a igualdade de condições para todos poderem ter acesso à educação e adotar a religião e profissão que desejarem. Será, porém, na nascente democracia americana que se questionará pela primeira vez a convergência entre os dois valores: teme-se que a igualdade ponha em risco a liberdade.

Na Revolução Russa, os marxistas-leninistas não tinham o menor apreço pela liberdade. Na bandeira agitada em 1917 viu-se apenas o ideal da igualdade. Além disso, não proclamavam a mesma igualdade de que falaram franceses e norte-americanos, cada um a seu tempo. Não os contentava a liberdade perante a lei ou a liberdade de condições. Os russos defendiam uma igualdade material, que assegurasse a todos a equidade na distribuição dos bens socialmente produzidos. Mais que isso: defendiam que, para conquistar essa igualdade, a humanidade teria que renunciar à liberdade pelo menos por um tempo.

### ***Tempos que abalaram o mundo***

A ideia de oposição incontornável entre liberdade e igualdade surge no fim do século XIX. Em termos históricos, portanto, ela é recente. Antes de seu aparecimento, liberdade e igualdade eram associadas como valores de mesma importância. Havia apenas que atentar para que a igualdade não suprimisse a liberdade, tomando-se certos cuidados na organização política. A liberdade não impli-

<sup>5</sup> Para Jill Lepore, “muito antes de tiros serem disparados em Lexington e Concord, muito antes de George Washington cruzar o Delaware, muito antes de a independência americana surgir como ideia, ou mesmo como possibilidade, uma tradição revolucionária estava sendo forjada, não pelos ingleses na América, mas pelos índios declarando guerras e pelos escravos promovendo rebeliões” (*Estas verdades: a história da formação dos Estados Unidos*. Tradução de André Czarnobai e Antenor Savoldi Júnior. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020. p. 79).

cava necessariamente igualdade, nem esta levava sempre àquela, mas as duas podiam e deviam ser ansiadas na construção de uma sociedade mais justa. Não havia por que renunciar a qualquer um desses valores e, assim, ninguém enunciava o dilema de escolher uma em prejuízo da outra, muito menos precisava discutir critérios de calibração.

A Revolução Russa de outubro de 1917 tornou a questão teórica assustadoramente real. Os seus líderes defendiam, com toda a convicção e sem meias-palavras, que o completo aniquilamento da liberdade era indispensável para se alcançar a plena igualdade<sup>6</sup>. Essa concepção foi propagandeada sem subterfúgios desde o início do movimento revolucionário russo e durante as sete décadas em que a experiência soviética durou.

Os líderes da Revolução Russa (os bolcheviques) acreditavam numa sociedade socialista construída pelos operários, sob a liderança de um partido político, encastelada no controle absoluto de um Estado ditatorial. A ditadura do proletariado seria a única via, na visão dos bolcheviques, para a expropriação de fábricas, bancos e demais bens de produção e implantação do planejamento econômico central.

Marx achava inevitável a violência na transição do modo capitalista para o comunismo. Mas ele não se ocupou muito com os detalhes de sua utopia<sup>7</sup>. Estava convicto de que as leis da história, que pensava ter descoberto, inevitavelmente conduziriam a humanida-

<sup>6</sup> No Terror, defendeu-se que a violenta supressão da liberdade era necessária para a defesa dos ideais da Revolução Francesa (cf. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 553). Mas a supressão circunstancial não figurava, como na Revolução Russa, entre os itens essenciais da pauta revolucionária. Ademais, ninguém na França sob o Terror deu voz especificamente ao sacrifício da liberdade para gerar a igualdade, mas sim para salvar a própria liberdade. É em 1917, portanto, e não em 1793, que devemos assinalar a origem do conceito de sacrificar a liberdade como meio necessário para se alcançar a igualdade.

<sup>7</sup> Na *Crítica do programa de Gotha*, Marx escreveu: “Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão *a ditadura revolucionária do proletariado*” (*Crítica do programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 43).

de ao comunismo; e, uma vez vitoriosa a revolução proletária e desaparecidas as classes sociais, os cientistas e técnicos encontrariam sem dificuldade as soluções para os desafios que apareceriam.

Na utopia marxista, o fim das classes sociais possibilitaria um substancial incremento nas forças produtivas, isto é, no desenvolvimento da ciência e da técnica destinadas à produção econômica. E, após o amadurecimento desse novo patamar de domínio do homem sobre a natureza, estariam criadas as condições para o surgimento de uma sociedade de iguais. Marx projetava, no comunismo, que cada um contribuiria para a produção econômica de acordo com sua capacidade (maiores ou menores acuidade intelectual, destreza manual, força física etc.), recebendo em troca tudo o que precisasse para ter plenamente atendidas as suas necessidades (de saúde, alimentação, lazer etc.). A igualdade estaria assegurada pela proporcionalidade na hora de trabalhar (quem conseguisse produzir mais, contribuiria mais para a produção dos bens necessitados por todos) e pela proporcionalidade no acesso às necessidades (quem precisasse de mais saúde, teria mais saúde; quem precisasse de mais tempo ocioso, teria mais tempo ocioso etc.)<sup>8</sup>.

Mas, como dito, para a humanidade chegar a esse estado de plena igualdade seria necessária uma revolução violenta, na qual o Partido Comunista, na liderança da classe operária, tomasse para si o Estado, expropriando da burguesia todos os bens de produção (fábricas, bancos, seguradoras etc.) e passando a organizar cientificamente a economia. O fim da anarquia na produção inerente ao capitalismo criaria as condições para um extraordinário desenvolvimento da capacidade humana de dominar a natureza. Em razão do planejamento central e científico da economia, de um lado, não

<sup>8</sup> “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: *‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’*” (MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*, obra citada, pp. 31-32, destaque acrescido).

seriam mais produzidos bens desnecessários e, de outro, não faltariam bens para a satisfação das necessidades de todos.

Os marxistas anteviam a natural reação da burguesia para salvar o capitalismo e manter os privilégios de classe, enquanto a revolução proletária não fosse vitoriosa em todo o mundo. Assim, para a humanidade poder concretizar o objetivo de uma sociedade igualitária, precisaria forçosamente atravessar um período em que seria indispensável a supressão de todas as liberdades democráticas (de associação, pensamento, manifestação, imprensa, eleição dos governantes etc.) naqueles países em que a transição para o comunismo tivesse se iniciado. O sacrifício da liberdade era visto pelos marxistas como uma defesa legítima e necessária do processo histórico de ascensão da humanidade às benesses da sociedade de iguais que surgiria com o comunismo.

### *A ditadura soviética*

Partindo das referências muito vagas de Marx às ações e medidas de construção do comunismo, as lideranças bolcheviques precisaram proceder ao detalhamento tático da revolução proletária<sup>9</sup>. Nessa tarefa destacaram-se principalmente Lênin e Trótski, que não somente se dedicaram à reflexão a respeito<sup>10</sup> como, sobretudo, deram forma e conteúdo para a ditadura do proletariado.

<sup>9</sup> HOBBSAWM, Eric J. Aspectos políticos da transição do capitalismo ao socialismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (coord). *História do marxismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. v. 1, pp. 301-346.

<sup>10</sup> Lênin, em seus enfrentamentos com os sociais-democratas às vésperas da Revolução Russa, afirma que “a doutrina da luta de classes, aplicada por Marx à questão do Estado e da revolução socialista, conduz necessariamente ao reconhecimento do *domínio político* do proletariado, da sua ditadura, isto é, de um poder não partilhado com ninguém e que se apoia diretamente na força armada das massas. O derrubamento da burguesia só pode ser realizado pela transformação do proletariado em *classe dominante* capaz de reprimir a resistência inevitável, desesperada, da burguesia e de organizar para um novo regime de economia *todas* as massas trabalhadoras e exploradas. O proletariado necessita do poder de Estado, de uma organização centralizada da força, de uma organização da violência, tanto para reprimir a resistência dos exploradores como para *dirigir* a imensa massa da população, o campesinato, a pequena burguesia, os semiproletários, na obra da organização da economia socialista” (O Estado e a revolução. In: LÊNIN, Vladimir I. *Obras escolhidas*. Lisboa: Edições Avante!, 1978. v. 2, p. 239).

Não hesitaram em deixar patente a inexistência de qualquer disposição de fazer concessão às liberdades democráticas, por mínima que fosse<sup>11, 12</sup>. Assim que puderam, os bolcheviques esvaziaram o poder político dos conselhos populares (os *soviets*, em russo), a despeito do crucial papel deles de grande impulsionador da Revolução Russa no período chamado por Lênin de “dualidade de poderes”<sup>13</sup>; reprimiram com extrema severidade a insurreição de Kronstadt (1921), em que marinheiros apoiadores da revolução queriam novas eleições para os soviets e pluralidade partidária entre os comunistas e anarquistas; mataram impiedosamente os membros da família imperial; durante a feroz Guerra Civil, aplicaram penas severas, incluindo execuções sumárias, aos combatentes do Exército Vermelho, quando não tinham sucesso no campo de batalha.

A ditadura perdurou mesmo após a consolidação do golpe de Estado bolchevique. Uma furiosa disputa pelo poder aconteceu em seguida à morte de Lênin (1924). Venceu-a Stálin, que, num intervalo de pouco mais de cinco anos (1934-1940), mandou matar todos os líderes e participantes da Revolução Russa que tomou por adversários. Às vezes, o assassinato era precedido de um simulacro de julgamento por traição à revolução (Zinoviev, Kamenev e

<sup>11</sup> Lênin, em 1917, explicou: “[a] ditadura do proletariado, isto é, a organização da vanguarda dos oprimidos como classe dominante para a repressão dos opressores, não pode conduzir a um simples alargamento da democracia. Juntamente com uma imensa ampliação do democratismo, que se transforma pela primeira vez em democratismo para os pobres, em democratismo para o povo, e não em democratismo para os ricos, a ditadura do proletariado impõe uma série de exceções à liberdade em relação aos opressores, aos exploradores, aos capitalistas. Temos de os reprimir para libertar a humanidade da escravidão assalariada; é preciso quebrar a sua resistência pela força; é claro que, onde há repressão, há violência, não há liberdade, não há democracia” (O Estado e a revolução... obra citada, p. 282).

<sup>12</sup> Trótski, em 1938, discutindo como o movimento comunista deveria se posicionar diante dos regimes totalitários do fascismo e nazismo, reiterou o desprezo pelas liberdades democráticas: “as fórmulas da democracia (liberdade de reunião, de associação, de imprensa etc.) são, para nós, palavras de ordem passageiras ou episódicas no movimento independente do proletariado e não um laço corrediço democrático passado em torno do pescoço do proletariado pelos agentes da burguesia” (A agonia do capitalismo e as tarefas da IV Internacional. In: LÊNIN, Vladimir I.; TRÓTSKI, Leon. *A questão do programa*. Tradução de Francisco Solano. São Paulo: Kairós, 1979. p. 107).

<sup>13</sup> *Obras escolhidas...* obra citada, pp. 17-19.

Bukharin), mas nem sempre (Trótski). Mesmo após Khrushchov denunciar as consequências criminosas do culto à personalidade da era estalinista (1956), não se realizou nenhuma reforma política destinada verdadeiramente a abrandar a ditadura. Prisioneiros políticos e comuns encarcerados em campos de “trabalho corretivo” (os *gulags*) continuaram submetidos a condições degradantes e à tortura. Como demonstrou Alexander Soljenítsyn, Prêmio Nobel de Literatura (1970), o horrendo sistema de repressão política tem suas raízes nos primeiros anos da experiência soviética e a acompanha até o fim<sup>14</sup>. A completa falta de liberdade na União Soviética era replicada nos demais países comunistas do Leste Europeu e do Sudoeste Asiático, na China e em Cuba.

Foi a violenta aniquilação da liberdade para buscar a igualdade, praticada nos países comunistas, que suscitou a questão da compatibilidade ou não desses dois valores<sup>15</sup>. Em reação, o liberalismo

<sup>14</sup> Alexander Soljenítsyn não tinha nenhuma militância política quando foi preso, em 1945. Ao contrário, com 26 anos, era capitão do Exército Vermelho. Tinha iniciado sua rápida carreira militar em plena Guerra Patriótica (é como os soviéticos chamavam a Segunda Guerra Mundial). Havia recebido duas medalhas após uma participação destacada em batalhas contra os alemães. Foi preso porque interceptaram uma carta dele, dirigida a um amigo de infância também militar, em que criticava Stálin. Sua pena foi de oito anos nos campos de trabalhos forçados e exílio perpétuo ao término desse período. Após onze anos preso e exilado, foi beneficiado pelo breve respiro no totalitarismo soviético que se seguiu à ascensão de Khrushchov. Com a autorização do novo líder, publicou um relato de um dia normal na vida de um prisioneiro, o *Um dia na vida de Ivan Denissovitch*. A publicação estimulou pessoas de todos os cantos da União Soviética a escreverem para Soljenítsyn contando seus dramas vividos nos campos de trabalhos forçados. Tendo caído novamente em desgraça, em razão da repercussão de seu livro, Soljenítsyn ainda aguardaria muitos anos até conseguir escrever e mandar secretamente para uma editora francesa os originais de sua obra mais conhecida, em que reproduz duas centenas dos relatos que lhe tinham sido enviados e descreve a rede de campos de concentração designados pela sigla *gulag* como um país oculto, espalhado em várias ilhas de um grande arquipélago. Ele deixou de ir a Estocolmo receber pessoalmente o Prêmio Nobel em 1970 com receio de não poder retornar à sua terra. O livro foi publicado em 1973 e, no ano seguinte, tiraram-lhe a cidadania e o expulsam da União Soviética (*Arquipélago Gulag. Um experimento de investigação artística 1918-1956*. Tradução de Lucas Simone com Irineu Franco Perpétuo, Francisco de Araújo, Odomiro Fonseca e Rafael Bonavina. Prefácio de Natália Soljenítsyna e posfácio de Daniel Aarão Reis. São Paulo: Carambaia, 2019. pp. 12-29, 32 e 658-667).

<sup>15</sup> Mário Vargas Llosa, ao falar de Isaiah Berlin, situa a percepção dessa oposição na Revolução Francesa: “os revolucionários franceses descobriram, assombrados, que a liberdade

se renova afirmando a liberdade como o valor que deve sempre prevalecer, quando não for factível a conciliação com a igualdade. A renovação surge no contexto das críticas à ditadura nos países comunistas, batendo-se em prol da liberdade como um valor inegociável. Para os liberais: (i) os marxistas nunca estiveram sinceramente interessados em igualdade; (ii) ainda que estivessem, decididamente não a alcançariam sacrificando a liberdade; e (iii) mesmo que o fim da liberdade fosse o preço da construção de uma sociedade de iguais, isso não valeria a pena.

### ***O aristocrata francês entusiasta da democracia americana***

A maioria dos franceses, no início do século XIX, tinha verdadeiro horror da democracia, porque a associava à desastrosa experiência da Primeira República. Foram tempos conturbados, de extrema instabilidade econômica e social, violência política e guerras que marcaram a França na década subsequente à Revolução (1792-1799). Os anos seguintes à Primeira República também haviam sido bastante tumultuados. Napoleão deu o golpe de Estado (1799), coroou-se imperador (1804) e governou ditatorialmente até ser derrotado em definitivo pela Inglaterra e seus aliados (1815). Chamou-se, então, a dinastia dos Bourbons de volta ao poder, para reinar numa monarquia constitucional – Restauração é o nome dado a esse período da história francesa (1814-1830). Com a Revolução de 1830, subiu ao poder o rei Luís Filipe, pertencendo

era uma fonte de desigualdades e que um país onde os cidadãos gozassem de uma total ou amplíssima capacidade de iniciativa e governo dos seus atos e bens seria, mais cedo ou mais tarde, um país cindido por numerosas diferenças materiais e espirituais. Assim, para estabelecer a igualdade não haveria outro remédio senão sacrificar a liberdade, impor a coação, a vigilância e a ação todo-poderosa e niveladora do Estado. Que a injustiça social seja o preço da liberdade e a ditadura, da igualdade – e que a fraternidade só possa se concretizar de forma relativa e transitiva, por causas mais negativas que positivas, como no caso de uma guerra ou cataclismo que aglutine a população num movimento solidário – é algo lamentável e difícil de aceitar” (*O chamado da tribo*. Grandes pensadores para o nosso tempo. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019. p. 165). Mas minhas pesquisas não encontraram a consciência da tensão entre liberdade e igualdade nos autores que refletiram sobre 1789 antes do século XX.

cente a uma dinastia (Orleans) que havia apoiado a Revolução Francesa. Ele reinaria até 1848, quando nova revolução instaurou a Segunda República.

Alexis de Tocqueville, aristocrata de formação jurídica, era um dos franceses que tinham avaliação negativa sobre a democracia. E, embora visse também com reservas a monarquia constitucional de seu país, aceitou empreender uma viagem aos Estados Unidos à custa do governo de Luís Filipe. O objetivo era produzir um relatório sobre o sistema penitenciário norte-americano. Tocqueville mudou sua opinião sobre a democracia ao se deparar com uma sociedade que, tendo adotado um regime político de igualdade de oportunidades e liberdades públicas, mostrava-se bem organizada, educada e próspera. Com as informações que reuniu em sua estada na América do Norte (maio de 1831 a fevereiro de 1832), escreveu o livro *Democracia na América*, publicado em quatro volumes entre 1832 e 1840.

A obra tornou-se uma das principais referências da tradição de pensadores construída pelos liberais e foi a primeira em que a convergência entre liberdade e igualdade é vista como potencialmente problemática.

Tocqueville observava a igualdade crescendo no mundo todo. Suas observações o levavam a crer que o número de pobres estaria diminuindo e que, num horizonte não muito distante no tempo, não haveria diferença significativa entre as pessoas em razão da riqueza<sup>16</sup>. Não o agradava essa perspectiva, mas admitia que não existia mais a sociedade aristocrática de desiguais de que tinha saudades<sup>17</sup>. Não tinha dúvidas de que a igualdade de oportunidades, que constatou na democracia americana, se espalharia por todo o mundo. Mas era preciso ter cuidado, alertou, para que a igualdade não trouxesse riscos à liberdade.

O poder, na democracia, está nas mãos da maioria dos cidadãos, e o aristocrata francês temia que ela o usasse ditatorialmente

<sup>16</sup> *A democracia na América*. São Paulo: Victor Civita, 1973. v. XXIX, pp. 187-188. (Coleção Os Pensadores).

<sup>17</sup> Obra citada, p. 319.

para suprimir a liberdade<sup>18</sup>. Não era um risco que identificava na monarquia constitucional, por conta da descentralização do poder que limitava as decisões do rei. A igualdade na democracia, para Tocqueville, é fator de incremento da centralização administrativa, que cria as condições para a ditadura da maioria<sup>19</sup>. Por isso, é sempre necessário cuidar para que o poder da maioria fique limitado pela “humanidade, justiça e razão”<sup>20</sup>. O tema dos perigos da centralização administrativa seria retomado em seu último livro, *O Antigo Regime e a Revolução*, publicado em 1856.

Tocqueville não acertou evidentemente todas as predições que fez. Não se assistiu ao nivelamento das riquezas. Pelo contrário, o distanciamento entre ricos e pobres tem aumentado sistematicamente<sup>21</sup>.

Mas há uma predição em que o acerto de Tocqueville é impressionante. Com cerca de mais de cem anos de antecedência, ele antecipou a divisão geopolítica do planeta em dois grandes polos antagônicos liderados, de um lado, pelos Estados Unidos e, de outro, pela Rússia<sup>22</sup>. A impressionante acuidade com que anteviu a Guerra Fria é vista pelos liberais como credencial para levar muito a sério as demais preocupações que Tocqueville externou no estudo da democracia, principalmente o de seus limites. O perigo da ditadura da maioria se avoluma aos olhos dos liberais, já predispostos a duvidar de qualquer benefício na igualdade.

A dissociação entre liberdade e igualdade feita por Tocqueville é diferente da que farão os liberais no século XX em reação à experiência soviética. Esta é sintetizada pela indagação se “os livres podem ser iguais”. O aristocrata francês fizera a pergunta invertida.

<sup>18</sup> Obra citada, pp. 240-244

<sup>19</sup> Obra citada, pp. 204 e 205.

<sup>20</sup> Obra citada, p. 266.

<sup>21</sup> Cf., por todos, PIKETTY, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Tradução de Arthur Goldhammer. Londres: Cambridge, 2014; PIKETTY, Thomas. *Capital e ideologia*. Tradução de Dorothée de Bruchard e Maria de Fátima Oliva do Couto. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

<sup>22</sup> Obra citada, p. 273.

***Os iguais podem ser livres?***

Ao tratar das relações entre igualdade e liberdade, a partir da Revolução Americana, Tocqueville parece propor a pergunta inversa àquela com que os liberais se depararão diante da Revolução Russa. Não usa essas palavras, evidentemente. A indagação tocquevilliana seria “se os iguais podem ser livres”.

Diante da ameaça da ditadura da maioria, surge a preocupação sobre a possibilidade de se garantir que a igualdade não leve a minoria à servidão. É diferente da indagação “se os livres podem ser iguais”. A diferença não se encontra somente na formulação das perguntas que sintetizam as tensões entre os dois valores. Os seus contextos também são diferentes. Na formulação tocquevilliana, muita igualdade podia colocar em risco a liberdade, enquanto na marxista qualquer grau de liberdade certamente comprometeria a igualdade.

São, assim, duas dissociações entre liberdade e igualdade muito diferentes. Em Tocqueville, o sacrifício da liberdade pelos iguais é apenas uma possibilidade. Um cenário decididamente muito ruim, mas que se consegue prevenir limitando-se o poder da maioria a partir das diretrizes da “humanidade, justiça e razão”. Há, portanto, como encontrar um meio de convivência entre os dois valores. Já os marxistas-leninistas não vislumbram a mínima chance para isso e não só afirmaram o sacrifício da liberdade em prol da igualdade na teoria, como levaram-no a cabo à testa do governo do país de maior extensão territorial no mundo.

***Liberalismo conservador e liberalismo democrático***

Nem sempre o liberalismo esteve irmanado aos valores democráticos. Na verdade, de meados do século XIX até o Entregueras, ele descreve uma “inflexão” conservadora, visível nas obras de pensadores considerados liberais que não nutriam especial apreço à democracia<sup>23</sup>. Para Benedetto Croce, por exemplo, a liberdade

<sup>23</sup> Para José Guilherme Merquior, “em meados do século XIX, ocorreu uma importante inflexão na teoria liberal, quando o medo da democracia levou muitos pensadores proeminentes

admite diferentes arranjos políticos e econômicos exatamente porque, de tempos em tempos, os rejeita: é a história acontecendo, em seu fluir imprevisível e incontrolável. Numa guerra, a supressão das liberdades, o fechamento do Parlamento, o aumento de impostos e as proibições ao livre-comércio são medidas bem-aceitas pelos cidadãos, que até se sentem mais livres ao entender tais renúncias como meios de enfrentar ameaças existentes. Apenas o comunismo, por ser a “mais flagrante opressão e o mais desdenhoso pisoteamento da liberdade”<sup>24</sup>, seria um arranjo com o qual o liberalismo não poderia conviver.

O amálgama entre liberalismo e democracia é, assim, uma reação à despudorada supressão da liberdade nos países em que se fez a experiência soviética. Com o espetacular fracasso da economia de planejamento central marxista, houve quem comemorasse a vitória do liberalismo vislumbrando a definitiva ligação entre o regime político democrático e o livre mercado, em que viu o “fim da história”<sup>25, 26</sup>. Mas, como mostra o liberalismo conservador,

a defender um *liberalismo distintamente conservador*” (*O liberalismo antigo e moderno*. 3. ed. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 263).

<sup>24</sup> *História como história da liberdade*. Tradução de Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006. p. 327.

<sup>25</sup> Francis Fukuyama escreveu, em 1898, um artigo defendendo a tese de que a combinação de democracia liberal e livre mercado havia se mostrado definitivamente a melhor alternativa para a organização política e econômica. Usou da hipérbole de “fim da história”, causando com isso bastante polêmica. Hegel, Kojève e Marx já haviam usado antes a expressão. Para Hegel, a história terminou com o Espírito Absoluto encarnado na monarquia absolutista prussiana; para Kojève, a história terminou em 1806, quando Napoleão venceu os prussianos e teria com isso imposto o mundo burguês aos povos germânicos; para Marx, ela *terminará* quando sobrevier o comunismo superior. Em 2006, publicou um livro para contextualizar a tese numa visão mais ampla de identificação científica de uma história (uni)direcional (*The end of history and the last man*. 3. ed. London: Penguin Books, 2020. E-book).

<sup>26</sup> Há formas mais sutis de decretar o fim da história. Uma delas parece ser a psicologia evolucionista, abordagem que considera as ações e emoções humanas meras programações de genes “empenhados” em sua constante reprodução. Essas programações teriam surgido como adaptação da espécie na seleção natural ao tempo do Pleistoceno; e, desde então, vem moldando as relações entre os indivíduos – coincidentemente do mesmo modo como o liberalismo as vê. Para Susan Mckinnon, “a psicologia evolucionista não passa da mais recente de uma longa linha de narrativas científicas reducionistas que naturalizam categorias e

essa associação é meramente circunstancial. Não há nenhuma garantia de que os liberais sempre se alinharão com os defensores da democracia.

### *A reflexão sobre a liberdade e o liberalismo*

Qualquer marxista consegue se inserir facilmente em uma das muitas tradições iniciadas em Karl Marx. Reconhece-se como tal, ou seja, vê-se como o legatário do pensamento de outros marxistas que o antecederam – com os quais dialoga, concordando ou divergindo – sem dificuldade. Os liberais, porém, precisaram construir a tradição do liberalismo reunindo autores liberólogos, isto é, que haviam refletido sobre a liberdade: um conjunto de pensadores que nem ao menos se denominavam liberais e tampouco se viam imersos no fluxo de uma corrente própria de pensamento<sup>27</sup>.

O marxismo é uma tradição acontecida, mas o liberalismo é uma tradição construída.

Para erguer a sua tradição, os liberais dedicam particular atenção à história do liberalismo; isto é, à história que eles contam para enraizar suas ideias numa corrente “três vezes secular”: iniciada nos trabalhos do médico, filósofo e político inglês John Locke em defesa do regime representativo e contra a monarquia absolutista (no contexto da Revolução Gloriosa, de 1688 a 1689); transitando pelas preleções de pais fundadores dos Estados Unidos (antes e depois da Declaração de Independência, em 1776); frequentando as recepções elegantes de Madame de Staël (na pressão pela Res-

hierarquias sociais – em particular, aquelas ligadas ao sexo, ao gênero e ao parentesco”; trata-se, para ela, de uma “genética neoliberal [na qual] aspectos universais do sexo, do gênero e da família se revelam, na verdade, convenções euro-estadunidenses dominantes” (*Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2021. pp. 32-35).

<sup>27</sup> Não à toa Mario Vargas Llosa sente a falta, na literatura de cunho liberal, de uma obra similar à escrita por Edmund Wilson sobre o marxismo (*Rumo à estação Finlândia*: escritores e atores da história. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1986). Llosa teve “a ideia de um livro que fizesse pelo liberalismo o mesmo que o crítico norte-americano tinha feito pelo socialismo” (*O chamado da tribo...* obra citada, p. 9).

tauração como monarquia constitucional, após 1815); viajando da Áustria para Londres com Friedrich Hayek (quando é convidado, em 1932, a lecionar na London School of Economics e fortalecer a instituição na competição com a keynesiana Cambridge); e celebrando o dia em que Isaiah Berlin finalmente concordou em autorizar a reunião e edição de sua obra dispersa (foi em 1974, graças à insistência de Henry Hard, então um estudante de filosofia em Oxford).

A expressão “liberal” aparece pela primeira vez em contexto político na proclamação que Napoleão Bonaparte fez ao dar seu golpe de Estado em 18 Brumário (1799). Consolidou-se o significado político quando os partidários das liberdades públicas e o fim do absolutismo passaram a se chamar de “liberais”, como se viu na assembleia que elaborou a Constituição Espanhola de 1812 (as cortes de Cádiz) e com os *whigs* no rearranjo da política inglesa dos anos 1830. Antes disso, o termo não tinha significado político e identificava a profissão exercida por homens livres (como ainda hoje, ao se falar em “profissão liberal”) ou era referência à tolerância e generosidade com os outros<sup>28, 29</sup>.

“Liberalismo” passa a ser expressão empregada no sentido de visão de mundo em que a liberdade individual é o valor central no século XX. Ludwig von Mises, em 1927, é o primeiro a usá-la na identificação de um corpo coerente de ideias. Benedetto Croce, em 1938, descreve-o como a religião do desenvolvimento e da história, que rejeita todas as utopias do advento de um Estado definitivo e perfeito para a humanidade (nas quais ele incluía a democracia). Para o filósofo italiano, o liberalismo não pretende transformar todos os homens em políticos porque necessita da variedade, da diversidade e da oposição para “tecer a realidade”. Sua finalidade é converter “súditos em cidadãos”<sup>30</sup>. Em 1944, Hayek define como

<sup>28</sup> MERQUIOR, José Guilherme, obra citada, p. 106.

<sup>29</sup> LIBERALISMO. In: MATTEUCCI, Nicola; BOBBIO, Norberto; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen Varrialle, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. 4. ed. Brasília: EdUnb, 1992. v. 2, p. 687.

<sup>30</sup> CROCE, Benedetto, obra citada, pp. 86 e 339-353. Religiões, em Croce, têm o significado mais amplo de concepções atuantes do mundo associadas a uma moral. Como pontua

princípio fundamental do liberalismo o emprego ao máximo das forças espontâneas da sociedade, com recurso à coerção no mínimo possível<sup>31</sup>.

### *Os inimigos da liberdade*

Uma maneira de se visualizar a tradição em que o liberalismo reivindica a sua inserção consiste em sequenciar as etapas de acordo com os inimigos da liberdade. Por ela, chega-se a uma trajetória de quatro momentos, em que os liberais enfrentaram sucessivamente a monarquia absolutista, a burocracia estatal, a experiência soviética e novamente os burocratas. Há naturalmente certa sobreposição entre os marcos temporais das etapas assinaladas, mas pode-se, por meio delas, descrever uma trajetória fiel da tradição construída pelo liberalismo<sup>32</sup>.

Na etapa em que o inimigo preferencial era a monarquia absolutista, os pensadores da tradição construída pelos liberais ainda não se identificavam dessa maneira e tampouco pensavam estar dando origem a uma corrente de pensamento que poderiam chamar de “liberalismo”. Aqui, o inimigo mais visível é o absolutismo, mas os pensadores da tradição liberal também se envolveram em

Gramsci, “para Croce, a religião é uma concepção da realidade, com uma moral adequada a esta concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, é religião toda filosofia – ou seja, toda concepção do mundo – enquanto se tornou ‘fé’, isto é, enquanto é considerada não como atividade teórica (de criação de um novo pensamento), mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história)” (*Concepção dialética da história*. 6. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. p. 212).

<sup>31</sup> *O caminho da servidão*. 6. ed. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010. p. 42.

<sup>32</sup> No dizer de José Guilherme Merquior: “uma vista geral [...] da história três vezes secular das ideias liberais mostra, acima de tudo, a impressionante variedade dos liberalismos: há vários tipos históricos de credo liberal e, não menos significantes, várias espécies de discurso liberal. Tal diversidade parece decorrer principalmente de duas fontes. Em primeiro lugar, há diferentes obstáculos à liberdade; o que assustava Locke – o absolutismo – já não era obviamente o que assustava Mill ou, ainda, Hayek. Em segundo lugar, há diferentes conceitos de liberdade, o que permite uma redefinição periódica do liberalismo” (*O liberalismo antigo e moderno...* obra citada, p. 262).

outras lutas, enfrentando por exemplo a intolerância religiosa e a dependência econômica colonialista.

Na Holanda, onde estava exilado desde 1663, John Locke escreve “cartas” em defesa da tolerância religiosa. Sustenta que cada pessoa podia professar a religião que quisesse porque a salvação da alma não era definitivamente uma questão de Estado<sup>33</sup>. Precisava de certa coragem para um inglês se posicionar a favor da separação entre Igreja e Estado naquela época porque, havia vários séculos, católicos e anglicanos estavam numa luta sangrenta pelo poder na Inglaterra. As cartas dele só serão publicadas, anonimamente, em 1689.

E a liberdade é a bandeira agitada no solo das treze colônias da Inglaterra na costa oeste da América do Norte em luta pelo rompimento dos entraves comerciais impostos pelo colonialismo britânico. Thomas Paine, inglês fervorosamente engajado na luta pela separação das colônias americanas, considerava a sucessão hereditária na monarquia um absurdo<sup>34</sup>.

A percepção de que um inimigo da liberdade se escondia na estrutura administrativa do Estado ocorre ao perspicaz Tocqueville. No *A democracia na América*, ele já se preocupara com o pro-

<sup>33</sup> “[é necessário] distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade. Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis etc. [T]odo direito e o domínio do poder civil se limita unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e [...] não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas [...]” (*Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Victor Civita Editor, 1973. v. XVIII, p. 11. Coleção Os Pensadores).

<sup>34</sup> “Os que se consideram nascidos para reinar e julgam os outros nascidos para obedecer não tardam em tornar-se insolentes. Separados do resto da humanidade, a importância cedo lhes envenena o espírito; e o mundo em que agem difere tão materialmente do mundo em geral que pouca oportunidade têm de saber quais são os verdadeiros interesses deste e, quando sucedem no governo, são a maioria das vezes os mais ignorantes e inadequados em todos os domínios” (*Senso comum*. Tradução de A. Della Nina. São Paulo: Victor Civita Editor, 1973. v. XXIX, p. 59. Coleção Os Pensadores).

cesso de centralização da administração induzido pela igualdade de condições e alertara para o perigo de despotismo<sup>35</sup>. Em *O Antigo Regime e a Revolução*, ele aprofunda o assunto. Está convicto de que a burocracia existente na França do *Ancien Régime* servia de limitação ao poder real por ser descentralizada. A partir de 1789, a direção da administração foi aos poucos centralizada em Paris, e a burocracia se moldou sem dificuldades à nova configuração política do Estado. Em suas palavras, ela “passou a oprimir menos e a dirigir mais”. Eram as mesmas pessoas nas mesmas funções (tanto no Antigo Regime como na República), mas com “outro espírito”<sup>36</sup>.

Foi, contudo, Max Weber o primeiro a refletir mais detidamente sobre a burocracia, tomando a associação entre os tipos de poder e o aparato administrativo como objeto do conhecimento sociológico. Distinguiu três tipos ideais: o poder legal de legitimação racional, o legitimado pela tradição e o baseado no carisma de um líder. Apontou, em relação a cada um deles, a existência ou não de um aparato administrativo e, quando existente, listou as respectivas características. Ao poder legal Weber associou um corpo estável e racionalmente hierarquizado de funcionários, a que chamou de burocracia. O instrumento de superioridade do poder burocrático, tanto nas economias capitalistas como nas socialistas, é o saber especializado, indispensável em razão da evolução das técnicas e da economia. Weber admitia que a burocracia era o núcleo do Estado ocidental moderno, mas desconfiava do crescente poder burocrático<sup>37, 38</sup>.

<sup>35</sup> *A democracia na América...* obra citada, p. 314.

<sup>36</sup> *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Francisco C. Weffort. São Paulo: Victor Civita Editor, 1973. v. XXIX, pp. 343-345. (Coleção Os Pensadores).

<sup>37</sup> *Economia e società*. Tradução de Tullio Bagiotti, Franco Casabianca e Pietro Rossi. Milão: Edizioni di comunità, 1981. v. 1, pp. 207-260.

<sup>38</sup> Para José Guilherme Merquior: “aos olhos de Weber, a modernidade também significava um crescimento de racionalidade *formal*, um número crescente de normas cuja aplicação exige competências específicas. Essa espécie de competência em normas era, tanto quanto a eficiência, a alma do vasto processo social de *burocratização*. Weber alimentava graves desconfianças quanto à marcha da racionalização porque ela poderia firmar um domínio dos meios sobre os fins, enquanto a burocracia poderia trancar a sociedade moderna numa ‘gaiola de ferro’ da servidão” (*O liberalismo antigo e moderno...* obra citada, p. 169).

Há uma mudança notável no liberalismo, no século XX, quando o inimigo se torna o Estado soviético. De um lado, no plano político, não mais se aceita a convergência de liberdade e igualdade, adotando-se a mesma oposição entre os valores dos marxistas-leninistas, embora com o sinal invertido. Em 1938, por exemplo, Croce qualificou o comunismo como uma organização ético-política que “recorre a um princípio oposto ao da liberdade, ou seja, a igualdade”<sup>39</sup>. De outro lado, desloca o foco da questão da liberdade política e passa a conferir maior importância à da liberdade econômica, também como contraposição ao regime de planejamento central marxista.

Com o fracasso da experiência soviética, cujo marco temporal é a queda do Muro de Berlim (1989), desaparece o inimigo. À exceção dos que acreditaram que a história tinha terminado com a definitiva supremacia da democracia e do livre mercado (Fukuyama), o liberalismo se voltou ao seu inimigo anterior, a burocracia estatal. Era como se o comunismo tivesse representado um desvio meio impertinente e aborrecido, uma urgência que não se poderia ignorar entervando a verdadeira trajetória da luta liberal. Ela pôde ser retomada tão logo se abateram os lunáticos marxistas-leninistas. Os neoliberais irão reposicionar sua artilharia argumentativa contra o Estado capitalista agigantado do final do século XX; os mais radicais dentre eles, os libertários, dirão que o Estado é desnecessário.

### *Os marxistas não leninistas*

Lênin, Trótski, Stálin e os bolcheviques em geral não se enrubesciam em defender na teoria e realizar na prática o aniquilamento das liberdades. Interpretaram literalmente a alusão de Marx à “ditadura do proletariado”. Outros marxistas, porém, formularam táticas diferentes para a transição ao comunismo, em que essa expressão foi interpretada de modo diverso. Para eles, a supressão da liberdade não seria a condição apriorística da luta pela igualdade

<sup>39</sup> Obra citada, p. 327.

material. Ao contrário, defendiam que, no Estado tomado pelo proletariado, as liberdades democráticas deviam ser mantidas na maior extensão possível, limitando-a somente na medida do que fosse necessário ao enfrentamento da reação da burguesia. A ideologia do partido comunista único não era uniformemente aceita entre os marxistas, dentro e fora da União Soviética, mesmo entre aqueles que sinceramente admiravam a revolução levada a cabo pelos bolcheviques e torciam pelo seu sucesso.

Há, assim, vertentes do marxismo que não compartilharam da tática leninista de sacrifício da liberdade como etapa indispensável para a igualdade material (tática pela qual até mesmo bolcheviques inimigos mortais, como Trótski e Stálin, nutriam a mais absoluta concordância). Entre os marxistas que questionaram a pertinência dessa tática e reservaram algum espaço para as liberdades democráticas durante a ditadura do proletariado encontram-se a polaco-alemã Rosa de Luxemburgo e o italiano Antonio Gramsci.

Em 1915, numa das várias vezes em que esteve encarcerada, Rosa de Luxemburgo escreveu sobre os acontecimentos daquele ano na Rússia. Apoiou os bolcheviques, coerente com a crítica ao reformismo apontado como a tática correta por alguns marxistas<sup>40</sup>, mas alertou-os do perigo do totalitarismo. Para ela, Lênin e Trótski erraram ao desqualificar a representação popular eleita para a Duma e se preocuparam apenas em fortalecer o poder dos soviets. Acreditava que a tarefa histórica do proletariado, ao tomar o poder, não era suprimir a democracia, mas substituir a “democracia burguesa” pela “socialista”<sup>41</sup>. Mesmo sendo uma vigorosa defensora dos conselhos populares, Luxemburgo anteviu o esvaziamento político deles após a estabilização dos bolcheviques no poder<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> No desenvolvimento dessa crítica, Rosa faz referência passageira ao “exercício pacífico da ditadura proletária” como uma das alternativas com que contava Marx (*Reforma ou revolução?* 2. ed. Tradução de Livio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 2019, p. 107).

<sup>41</sup> FRÖLICH, Paul. *Rosa Luxemburgo: pensamento e ação*. Tradução de Nélio Schneider e Erica Ziegler. São Paulo: Boitempo: Iskra, 2019. pp. 252-261.

<sup>42</sup> POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. 2. ed. Tradução de Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 1985. pp. 289-290.

Nos oito anos em que esteve encarcerado (1926-1934), Antonio Gramsci fez anotações esparsas em cadernos. Os pouco mais de trinta que sobreviveram aos controles dos carcereiros foram publicados por familiares e editores, posteriormente à sua precoce morte, em 1937. Nessas anotações percebe-se a descrença do filósofo italiano sobre a possibilidade de acontecer nos países mais desenvolvidos da Europa (que cifrou como “ocidente”) uma revolução nos moldes da empreendida pelos bolcheviques na Rússia (“oriente”). A tática de assalto repentino ao Estado foi vitoriosa no oriente, mas não seria replicável no ocidente. Primeiro, porque o exército ocidental é mais bem preparado, sendo ilusório imaginar que os operários poderiam se armar de modo eficiente nos momentos de folga de sua cansativa jornada de trabalho. Além disso, mesmo que os comunistas conseguissem armar os operários e tivessem sucesso na tomada do Estado, ainda teriam um forte inimigo a enfrentar: uma sociedade civil mais orgânica, que não estaria propensa a prontamente apoiar a revolução marxista. A tática no ocidente deveria ser outra, privilegiando a disputa ideológica no âmbito da sociedade civil<sup>43</sup>. Gramsci comunicou à Internacional Comunista (Terceira) suas críticas à oposição de esquerda, que Trótski e Zinoviev empreendiam contra Stálin, mas ao mesmo tempo se posicionou firmemente contra a expulsão deles (e de quaisquer militantes divergentes) do Partido Comunista.

Luxemburgo e Gramsci não lideraram nenhum movimento vitorioso em que tivessem a oportunidade de mostrar a viabilidade de táticas marxistas com a preservação de algumas liberdades democráticas durante a ditadura do proletário. Uma transição do capitalismo ao comunismo sob um regime político em que o poder fosse disputado por diferentes partidos comunistas em eleições livres e periódicas, em que se assegurasse a plena liberdade de imprensa a vários jornais comunistas, em que os sindicatos pudessem organizar greves etc. não teve chance para ser experimentada.

<sup>43</sup> *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 5. ed. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. pp. 67-75.

Recorreremos diretamente a Marx para entender qual dessas posições seria a mais autenticamente marxista é uma empreitada infrutífera. O pensamento marxiano<sup>44</sup> não se ocupou do detalhamento da ditadura do proletariado. E nisso não há nenhuma lacuna: no marxismo, a importância epistemológica da práxis é uma contribuição original. Fiéis aos fundamentos de sua filosofia, Marx e Engels só se ocupariam do perfil da ditadura do proletariado se e quando fosse o momento, isto é, apenas se tivesse acontecido de eles liderarem um regime de transição do capitalismo para o comunismo<sup>45</sup>. Aliás, se eles tivessem tido a oportunidade de liderar uma revolução comunista e não revissem a estatura epistemológica da práxis, certamente iriam mudar os fundamentos de sua teoria revolucionária. Afinal, como mostra José Guilherme Merquior, as revoluções comunistas foram infiéis ao pensamento marxiano<sup>46</sup>. Na Rússia de 1917, o capitalismo estava longe de se encontrar suficientemente amadurecido para entrar em contradição com a evolução das forças produtivas – não havia, portanto, as condições objetivas da revolução; e, na China de 1949, não foi o proletariado e sim o campesinato que arrebatou o poder do Estado e expropriou os meios de produção – as condições subjetivas da revolução tiveram, assim, um perfil que Marx não admitia em teoria.

### ***Os liberals e os liberais***

Tradutores derrapam no heterossemântico: o que os norte-americanos conhecem hoje por “liberal” é o oposto de nós, no restante

<sup>44</sup> “Pensamento marxiano” é referência ao exposto por Karl Marx em suas obras, enquanto “pensamento marxista” compreende também o de seus seguidores.

<sup>45</sup> Eric Hobsbawm, obra e local citados.

<sup>46</sup> “o que a doutrina [marxiana] prevê absolutamente não rima com o que acontece de fato na história. O socialismo não foi um produto democrático engendrado pela crise do capitalismo industrial amadurecido; foi uma forma autoritária de resposta aos impasses criados pelo impacto da modernização socioeconômica em regiões periféricas ou coloniais do sistema capitalista. Na prática, o comunismo não serviu de solução para a sociedade industrial – serviu para introduzir à força a industrialização em contextos econômicos retardatários e contextos sociais refratários à cultura moderna” (*O argumento liberal*. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 98).

do mundo. Vou empregar os substantivos no plural para facilitar as coisas: os *liberals* defendem a atuação do Estado como promotor de maior igualdade entre os cidadãos<sup>47</sup>; bem ao contrário, os *liberais* querem o Estado à maior distância possível da sociedade civil, mesmo que à custa de políticas de enfrentamento às desigualdades.

Schumpeter, ao historiar o pensamento econômico, registrou que os inimigos da livre empresa tinham se apropriado sem querer do rótulo “liberalismo” nos Estados Unidos<sup>48</sup>. Segundo Milton Friedman, a “corrupção do termo” aconteceu principalmente depois de 1930, época em que o liberalismo não era mais associado à liberdade e sim ao “bem-estar e igualdade”<sup>49</sup>. O livro *Liberalismus* (“liberalismo”), que Mises publicou em 1927 na Alemanha, teve o título alterado para *The Free and Prosperous Commonwealth* (“a sociedade livre e próspera”) ao ser traduzido para o inglês, em 1962, com o objetivo de contornar o falso cognato. O autor logo se arrependeu e passou a defender que os adeptos da sociedade fundada no livre mercado deveriam disputar o termo “liberalismo” com os *liberals*<sup>50</sup>. Ao prefaciar a edição norte-americana, de 1975, de seu *O caminho da servidão*, Friedrich Hayek adverte o leitor sobre a questão de terminologia, esclarecendo usar “liberal” no sentido originário e não na linguagem corrente nos Estados Unidos, em que o significado é “quase o oposto”<sup>51</sup>. E, ao contar a história do libertarianismo, Murray Rothbard trata esse fenômeno exclusivamente norte-americano como se tivesse ocorrido também na Europa<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Os progressistas passaram a se chamar de *liberals* após o fim da Primeira Guerra Mundial (Jill Lepore, obra citada, pp. 403-404).

<sup>48</sup> *History of economic analysis*. New York: Oxford Press, 1954. p. 394.

<sup>49</sup> *Capitalismo e liberdade*. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2020. p. 6.

<sup>50</sup> GREAVES, Bettina Bien. Prefácio à edição de 1985. In: MISES, Ludwig von. *Liberalismo*. Tradução de Haydn Coutinho Pimenta. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010. p. 29.

<sup>51</sup> *O caminho da servidão...* obra citada, pp. 16-17.

<sup>52</sup> *O manifesto libertário: por uma nova liberdade*. Tradução de Rafael de Sales Azevedo. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013. pp. 25-27. Para Rothbard, a apropriação do termo “liberal” e “progressista” por “intelectuais e acadêmicos estatistas” é apontada por

***Qual liberdade?***

Advogar a liberdade como valor absoluto, no sentido de que sempre deve prevalecer quando não for possível a conciliação com a igualdade, não significa pretender que homens e mulheres sejam ilimitadamente livres. Nunca houve dúvida de que a vida em sociedade reprime parte dos desejos e vontades. De um modo mais preciso, as alternativas que se abrem à decisão de cada um são inevitavelmente balizadas pela convivência com as demais pessoas. E os liberais nunca questionaram isso.

O constrangimento às possibilidades de ação ditado pela vida em sociedade é visto como um ganho pelo liberalismo. É o preço a pagar para ter acesso aos benefícios da sociedade civil<sup>53</sup>. Acreditam os liberais que ninguém abriria mão da liberdade plena de que desfrutava no estado de natureza a menos que recebesse em troca uma melhoria substancial de sua condição. Não há consenso na identificação do precioso bem em nome do qual se teria renunciado à liberdade ilimitada: fim da guerra de todos contra todos (Hobbes), proteção da propriedade privada (Locke) ou elevação da estupidez animal para a inteligência humana (Rousseau) – mas a isso não se dá importância.

Pois bem. Se os humanos não podem ser ilimitadamente livres e sempre terão as alternativas de ação balizadas pela vida em sociedade, as questões em torno da liberdade como valor absoluto devem dizer respeito à legitimidade do balizamento. De um lado, os liberais sustentam existir um grau mínimo de liberdade, à qual não se renunciou no ingresso na sociedade civil por não haver

ele como um dos principais ingredientes da “gigantesca trapaça” – empreendida por Bismarck na Alemanha e Disraeli na Grã-Bretanha, com tons gramiscinianos – com a qual os conservadores vêm iludindo o povo desde o fim do século XIX. Essa abordagem, porém, está errada porque somente nos Estados Unidos os *liberals* não são liberais.

<sup>53</sup> Emprego nessa passagem o conceito de “sociedade civil” dos pensadores jusnaturalistas, cujo significado corresponde à “civilização” em contraposição ao “estado de natureza”. Sobre este e os demais significados da expressão, ver BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade*: fragmentos de um dicionário político. 24. ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020. pp. 41-67.

nada que pudesse compensar a perda. De outro, a delimitação das alternativas à ação oferecidas à decisão de cada um (o que se pode e o que não se pode fazer) só é legítima quando estabelecida por um sistema político de representação.

Note que o liberalismo continua concebendo homens e mulheres titulares de uma vontade amplamente livre. Se não podem fazer o que imediatamente desejam é apenas porque tiveram e têm a vontade de desfrutar dos benefícios da civilização. Quando obedecem às proibições ou aos comandos da lei estão também fazendo algo de acordo com a própria vontade, expressa na ordem jurídica indiretamente por seus representantes (os legisladores). Assim como o mandante se vincula aos atos praticados pelo mandatário por ter outorgado o mandato livremente, também o cidadão se vincula às leis porque elas foram aprovadas pelos representantes da maioria<sup>54</sup>.

Mas, mesmo no interior das balizas ditadas pela lei legítima, há momentos em que a liberdade de uma pessoa é constrangida pela liberdade de outra. Os liberais não ignoram as situações em que dois sujeitos não conseguem realizar simultaneamente as suas vontades e nenhuma delas pode ser excluída por representar um ilícito. Se não houver uma solução econômica (em que um realiza o interesse pagando ao outro para obter a concordância dele), os conflitos são resolvidos por regras morais ou de etiqueta. E uma vez mais o fundamento último é a vontade desses sujeitos, que livremente quiseram e querem conviver um com o outro, que ponderaram a alternativa de retorno ao estado de natureza e continuaram tomando-a como menos vantajosa do que a permanência na civilização.

Em suma, não se pensa a liberdade como a faculdade de se fazer o que quer, sem qualquer obstáculo. Até se admite essa definição

<sup>54</sup> Alguns liberais brasileiros afirmam que a representação não é das pessoas, mas dos interesses, sem deixarem muito claro o que isso significa exatamente. Consideram que essa maneira peculiar de tratar a questão da representação política teria sido consensual no Segundo Reinado, mas não o demonstram (cf. PAIM, Antonio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: LVM, 2018. pp. 113-115 e 186).

para a liberdade, quando se mira o homem no estado de natureza<sup>55</sup>; mas, na sociedade política, a liberdade é limitada pela lei legitimamente estabelecida<sup>56</sup>. Essa abordagem ilumina os argumentos em torno do tema, e as discussões sobre a liberdade passam a dizer respeito à questão dos critérios para definir quando o cerceamento da liberdade é legítimo. Se devemos nos conformar com o fim da liberdade ilimitada, desde que ingressados na sociedade política, então a defesa desse valor se circunscreve à delimitação do mínimo de liberdade, aquele conjunto de faculdades que a lei civil não pode suprimir sem perder a legitimidade<sup>57</sup>. Era dessa delimitação que falou Locke em seu discurso contra a monarquia absolutista<sup>58</sup>; é a apontada por John Stuart Mill, na substituição dos direitos naturais pela mensuração utilitarista<sup>59</sup>; e é essa deli-

<sup>55</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo...* obra citada, pp. 41 e 49.

<sup>56</sup> Celso Lafer: “num Estado, isto é, numa sociedade onde existem leis, liberdade não é fazer o que se bem entende, na subjetividade, por assim dizer, irrestrita do estado de natureza. Numa sociedade politicamente organizada, a liberdade adquire, como ensina Montesquieu, uma objetividade que pode ser definida como ‘*le droit de faire tout ce que les lois permettent*’. Nessa acepção, o conceito de liberdade coincide com o do lícito, vale dizer, está na esfera, como diz Bobbio, daquilo que, não sendo nem comandado nem proibido, é permitido” (*Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 2011. pp. 18-19).

<sup>57</sup> É o que Isaiah Berlin denominou de “liberdade negativa”: “temos de preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos ‘degradar ou negar nossa natureza’. Não podemos permanecer livres em termos absolutos e precisamos deixar de lado uma parcela da nossa liberdade para preservar o restante. Mas a submissão total constitui autoderrota. Qual, então, deverá ser esse mínimo? Deverá ser aquele que um homem não pode abandonar sem causar prejuízos à essência de sua natureza humana. O que constitui essa essência? Quais são os padrões que ela origina? São questões que sempre representaram – e provavelmente sempre representarão – ilimitado campo de discussão. Mas, qualquer que seja o princípio segundo o qual deve ser traçada a área de não interferência, seja ele o do direito objetivo natural ou o dos direitos subjetivos naturais, da utilidade ou dos termos de um imperativo categórico, da sacralidade do contrato social ou de qualquer outro conceito com o qual os homens têm procurado esclarecer e justificar suas convicções, a liberdade nesse sentido significa liberdade *de*: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável” (*Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 139-140).

<sup>58</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo...* obra citada, p. 74.

<sup>59</sup> MILL, John Stuart. *A liberdade/utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. pp. 16-18.

mitação que Hayek tinha em mente ao combater os totalitarismos coletivistas<sup>60</sup>.

### *Liberdade como axioma*

Para o liberalismo, a liberdade é, na verdade, um axioma. Tal como o ponto, a reta e o plano na geometria euclidiana, ela é uma premissa de veracidade não demonstrada.

### *Ninguém sabe de mim mais que eu*

Alguns liberais parecem sugerir a felicidade como um terceiro valor, apto a arbitrar as tensões entre liberdade e igualdade. Definem liberdade pela perspectiva da autonomia e da autorrealização<sup>61</sup>. Ninguém – afirmam, evocando Kant – pode definir como deve ser a *minha felicidade*. Qualquer imposição de igualdade em detrimento da liberdade partiria, de acordo com essa abordagem, da equivocada pressuposição de que alguém (o legislador ou o burocrata) estaria em melhores condições que nós todos para definirmos como seremos felizes.

Essa pressuposição não é, porém, inteiramente correta. Crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual praticado pelos próprios pais encontram-se submetidos a um grau tão elevado de perturbação psicológica que não conseguem discernir se estão felizes ou não. É necessária a intervenção de terceiros para resgatá-los da situação abusiva. São terceiros que, sim, sabem mais da felicidade dessas pessoas vulneráveis do que elas próprias.

<sup>60</sup> HAYEK, Friedrich A. *O caminho da servidão...* obra citada, pp. 97-98; *Os erros fatais do socialismo*. Tradução de Eduardo Levy. Barueri: Faro, 2017. pp. 87-88.

<sup>61</sup> A abordagem está associada ao que Isaiah Berlin chamou de “liberdade positiva”: “o sentido ‘positivo’ da palavra ‘liberdade’ tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora” (obra citada, p. 142). Ver, também, MERQUIOR, José Guilherme, obra citada, pp. 45-49.

*É carnaval em Toritama*

Na pernambucana Toritama a população inteira trabalha na indústria de confecção de *jeans*. Lá produzem-se 15% de todas as roupas fabricadas com esse tecido vendidas no país. Cada família se organiza, quase sempre numa empresa informal, para prestar serviços especializados na cadeia de agregação de valor do produto (uma lava o tecido, outra corta os bolsos, a terceira costura o zíper etc.). Essas organizações têm o sugestivo nome de *facções*.

O toritamense está submetido a uma carga de trabalho insana<sup>62</sup>, mas nutre a autoimagem de um orgulhoso empreendedor, e não a de um trabalhador precarizado<sup>63</sup>. Nas últimas décadas, o IDH de Toritama tem crescido, mas em percentuais inferiores aos do crescimento do índice no estado de Pernambuco<sup>64</sup>.

Assim como o toritamense, o motorista do aplicativo de transporte e o motociclista ou ciclista do aplicativo de entregas se consideram empreendedores. O que chamam de felicidade, contudo, é uma superexploração do trabalho deles – precisam que outros lhes mostrem isso.

<sup>62</sup> *Estou me guardando para quando o carnaval chegar*, documentário de Marcelo Gomes, produzido em 2019. É descrito no site Adoro Cinema da seguinte forma: “na cidade de Toritama, considerada um centro ativo do capitalismo local, mais de 20 milhões de *jeans* são produzidos anualmente em fábricas caseiras. Orgulhosos de serem os próprios chefes, os proprietários destas fábricas trabalham sem parar em todas as épocas do ano, exceto o carnaval: quando chega a semana de folga eles vendem tudo que acumularam e descansam em praias paradisíacas”. Disponível em: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-270566/>. Acesso em: 6 jun. 2021.

<sup>63</sup> De acordo com Erica Paula Elias Vidal de Negreiros: “o desenrolar da vida em Toritama está associado ao trabalho, sendo os espaços sociais utilizados para atender às suas necessidades. Essa ‘invasão’ do trabalho nas práticas sociais por vezes é compreendida como positiva, ficando perceptível a ideologia do empreendedorismo na cidade”. *Viver em Toritama é trabalhar*. 2010. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: [https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9198/1/arquivo2552\\_1.pdf](https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9198/1/arquivo2552_1.pdf). Acesso em: 6 jun. 2021.

<sup>64</sup> O IDH-M Total de Toritama era 0,448 em 1991 e chegou a 0,618 em 2010, enquanto o de Pernambuco, no mesmo período, variou de 0,440 para 0,673 (*Estudo Econômico das Indústrias de Confecções de Toritama/PE*. Sebrae, 2019, p. 18. Disponível em: <https://www.sebrae.com.br>. Acesso em: 6 jun. 2021).

### *O que faço com os dados de que sou senhor?*

Mesmo se adotarmos, para argumentar, o axioma da liberdade dos liberais, não podemos atualmente nos contentar com a mesma conclusão de Locke. Quer dizer, abstraindo o extenso conhecimento adquirido pela humanidade – principalmente a partir de Freud – sobre como tomamos decisões, o mundo ao redor é muito mais complexo que o do início da modernidade.

Pense na autodeterminação informativa. Trata-se do reconhecimento, por lei, do direito de livremente decidirmos sobre o uso dos nossos dados pessoais. Exceção feita a determinadas hipóteses de interesse público (estudos, regulação etc.), ninguém pode tratar os dados pessoais sem o consentimento do seu titular (Lei n. 13.709/18, art. 7º, I). Se consumo bons vinhos com frequência e costume pagá-los com cartão de crédito, esse comportamento gera dados sobre a minha pessoa: sou apreciador de vinho. A administradora do cartão de crédito não pode, sem a minha autorização, repassar esse dado, juntamente com minha identidade e meios de contato, às vinícolas interessadas em promover publicidade direcionada, a menos que eu consinta.

Não há atualmente mais nenhuma controvérsia acerca da autodeterminação informativa, isto é, da absoluta liberdade de cada pessoa decidir sobre o uso dos seus dados pessoais. É um direito claramente assegurado pela LGPD, a Lei Geral de Proteção de Dados (Lei n. 13.709/18, art. 1º, II)<sup>65</sup>. Mas que faço eu com essa liberdade? Se eu simplesmente não autorizar o uso dos meus dados pessoais por nenhum empresário, não terei acesso ao mercado de consumo; não poderei, na verdade, desfrutar dos benefícios que os recursos digitais proporcionam.

<sup>65</sup> Em razão da adoção, por diversos países, incluindo o Brasil, de leis de proteção dos dados pessoais, subitamente perderam impacto os rompanes alarmistas denunciando que os dados pessoais haviam se tornado insumos empresariais: Soshana Zuboff visualiza um novo estágio do sistema econômico capitalista, ao qual chamou de “capitalismo de vigilância” (*The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at a new frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2020. cap. 3, pp. 1-12 de 53 *et passim*. E-book), para deleite dos persecutórios.

Nenhuma pessoa sã lê os termos de uso e política de privacidade antes de concordar com a instalação dos *cookies* (ou programas de efeitos semelhantes) em seus equipamentos. Melhor assim. Se os lesse e não se sentisse confortável com o consentimento que daria a determinado uso de seu dado pessoal, só lhe restaria a opção de não navegar nas páginas daquela empresa. Como os termos de uso e políticas de privacidade são extremamente semelhantes, essa pessoa muito ciosa de seus dados pessoais estaria, afinal, excluída do mercado de consumo e das comodidades proporcionadas pela internet.

Se eu relutar em autorizar o pleno acesso aos meus dados bancários por uma prestadora de serviços de *open banking*, não serei informado sobre o oferecimento, por uma instituição financeira concorrente, de condições mais vantajosas para mim. E o que é de fácil percepção no caso do *open banking* acontece de modo fundamentalmente idêntico em qualquer outra navegação pela internet. Se estou pensando em adquirir uma geladeira (e não mais serviços financeiros) e digito determinada marca numa ferramenta de busca, os resultados não orgânicos exibirão anúncios publicitários também de fabricantes concorrentes. O meu dado pessoal "*Fábio está precisando adquirir uma geladeira*" foi usado pela ferramenta de busca para vender espaços publicitários aos fabricantes desse produto. Eu certamente não me lembro, mas consenti com esse uso quando cliquei, em algum dia no passado, o botão concordando com os termos de uso e a política de privacidade. Se eu não tivesse consentido, não teria tido acesso aos serviços de busca, o que é bastante justo. A ferramenta de busca é um serviço oferecido por uma empresa capitalista, que, embora não me cobre por pesquisa, existe apenas para ter lucro. Se me incomoda a publicidade dirigida porque me sinto invadido na privacidade, só me resta pesquisar a geladeira saindo de casa e visitando as lojas de eletrodomésticos (sem pesquisar os endereços das lojas na internet, bem entendido, caso contrário deixarei rastros que atirão as vorazes máquinas de aprendizado).

Em suma, sou o senhor absoluto dos meus dados pessoais. Tenho toda a liberdade de decidir que uso poderá ser feito deles. Nin-

guém discute essa minha liberdade. Se alguém se atrever a desrespeitá-la, o Poder Judiciário me protegerá. Mas e daí? Se quero aproveitar os benefícios da vida em sociedade nesse início do século XXI, não posso exercer a autodeterminação informativa senão franqueando o uso dos meus dados pessoais captados pelas muitas empresas com que me relaciono diariamente. Se tenho só essas duas alternativas (preservar os meus dados pessoais ou me tornar um ermitão), não sou assim tão livre como a LGPD diz.

### ***Liberdade abstrata e concreta***

Partindo de seu axioma, os liberais pouco conhecem sobre a liberdade. Definida como inexistência de coerção ou mesmo como autorrealização, a liberdade não passa de uma abstração<sup>66</sup>. Na verdade, descartada a hipótese da liberdade absoluta, resta a de *graus* de liberdade: algumas pessoas são mais livres que outras. Os graus de liberdade não são mensuráveis com exatidão, mas são perfeitamente visualizáveis no plano conceitual. Os mais livres são os que possuem um número maior de alternativas de decisão ao seu alcance.

A liberdade concreta, assim, é definida pela quantidade de alternativas abertas à decisão: quanto mais possibilidades eu tenho para escolher, mais livre sou. E, nesse caso, não podemos descartar as inúmeras interferências e balizamentos que a restringem ou ampliam e que não se enquadram nem na noção da coerção nem na de modulação da autonomia.

Em primeiro lugar, os ricos são mais livres que os pobres. Tanto nas escolhas triviais (o que farei neste fim de semana para relaxar?)

<sup>66</sup> Como diz Fábio Konder Comparato: “o terrível sofisma da ideologia liberal-individualista, que se afirmou no curso do século XIX, consistiu em apresentar a liberdade como um valor independente da concreta situação socioeconômica em que se encontram os cidadãos de um Estado, ou o conjunto dos povos na cena internacional. A experiência constante e jamais desmentida aponta para o fato de que o estado de carência ou miserabilidade é um obstáculo insuperável à concreta fruição da liberdade. Reciprocamente, sem a garantia de liberdade em todas as dimensões da vida humana, é impossível construir uma autêntica igualdade entre os cidadãos do mesmo Estado ou entre os povos nas relações internacionais” (obra citada, p. 537).

como nas mais importantes ao longo da vida (farei curso superior? Qual?), quem possui mais dinheiro no bolso pode escolher entre alternativas em maior quantidade do que os menos abonados.

Outro balizamento tão relevante quanto o econômico é o psicológico. Somos fortemente comandados em nossas escolhas por forças do inconsciente<sup>67</sup>. As pessoas que convivem melhor com essas forças têm sempre à frente, para as suas decisões, um leque maior de alternativas. Se você não entende bem a razão pela qual determinado colega de trabalho o incomoda em demasia ou o motivo de sua forte empatia com outro, provavelmente não se conhece o suficiente para ter maior liberdade no trabalho. Não conhece o suficiente de si mesmo por desconhecer o que habita no inconsciente. Os analisados e os resilientes são mais livres que os demais.

Também não se pode ignorar, em qualquer consideração da liberdade concreta (quantidade de alternativas que se tem ao tomar uma decisão), os vieses do processo cognitivo. Os profissionais intuitivos (raposas) são mais livres que os racionais (ouriços), porque não excluem uma possibilidade apenas por carecer de quantifica-

<sup>67</sup> Essa é uma questão desconfortável para alguns liberais. Sobre José Guilherme Merquior, por exemplo, diz Sérgio Paulo Rouanet: “[a] hipótese de que grande parte da vida psíquica do indivíduo se dê numa esfera inconsciente era para Merquior um escândalo intolerável. Em grande parte, é o que está por trás do seu visceral antifreudismo. Merquior negava em primeiro lugar qualquer estatuto científico à psicanálise. [...] Ele criticava, em segundo lugar, a ilusão terapêutica da psicanálise. [...] Critica analisandos obsessivos, que querem interpretar todos os atos falhos e deitar num divã todos os amigos. Critica os analistas, sacerdotes de um ritual esotérico. Critica os pacientes, todos de origem burguesa, que pagam emolumentos altíssimos para submeter-se a mensagem do Ego. E por tabela não se esquece de criticar Lacan, impostor incorrigível [...]. Que dizer de tanta virulência? Os que passaram pela experiência analítica sabem como é difícil discutir com os que não a viveram. O diálogo acaba sendo um diálogo de surdos, porque o interlocutor simplesmente está falando de coisas sobre as quais não tem um conhecimento direto. Além disso um *fair play* mínimo nos impede de usar intuições que devemos ao processo psicanalítico. Dizer que a veemência de nosso interlocutor se deve a uma atitude defensiva, à angústia diante da análise, seria possivelmente verdadeiro, mas irrelevante, porque as regras do jogo da argumentação pública nos proíbem de invocar no debate um saber privilegiado e incommunicável” (Merquior: obra política, filosófica e literária – posfácio. In: MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno...* obra citada, pp. 364-366). Mises, a seu turno, considera que os antiliberais têm uma “atitude mental patológica” e sugere que precisariam todos se livrar da neurose do “complexo de Fourier” por esforço próprio (obra citada, pp. 43-47).

ções, mensurações e dados objetivos. O acidente com o ônibus espacial Challenger em 1986 poderia ter sido evitado se as alternativas de decisão não estivessem limitadas pela cultura excessivamente racionalista da NASA (*in God we trust; all others must bring data*): alguns engenheiros desconfiaram que o frio excessivo daquela manhã poderia representar um risco sério, mas não estavam em condições de apontar com precisão a temperatura mínima para um lançamento com segurança<sup>68,69</sup>.

### ***Os ricos são mais livres que os pobres?***

Para os liberais, essa é uma questão formulada indevidamente. Eles consideram a pobreza um obstáculo à realização de objetivos ou desejos similar à deficiência física. Quer dizer, para eles, assim como a cegueira não é um limite à liberdade de leitura do deficiente visual, a pobreza também não limita a liberdade do pobre. Pensar a falta de dinheiro como uma hipótese de limitação à liberdade pressuporia uma premissa não aceita pelos liberais: a condição de pobreza de uma pessoa deveria ser resultante de uma coerção ou escravidão<sup>70</sup>. Os liberais não deixam de reconhecer que a liberdade tem sentido diferente para um “diplomado em Oxford” e para um “camponês egípcio”<sup>71</sup>. Mas esse sentido diferente não faz dos ricos

<sup>68</sup> EPSTEIN, David. *Por que os generalistas vencem em um mundo de especialistas*. Tradução de Marcelo Barbão e Fal Azevedo. Rio de Janeiro: Globo, 2020. pp. 239-267.

<sup>69</sup> As relações entre intuição (que se encontra no Sistema 1) e racionalização (que está no Sistema 2) são um tanto mais complexas, mas, de modo geral, pode-se dizer que o Sistema 2 opera para reduzir as alternativas de decisão vislumbradas pelo Sistema 1 (cf. KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar*: duas formas de pensar. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. pp. 234-246, principalmente).

<sup>70</sup> Isaiah Berlin afirma: “sustenta-se, muito plausivelmente, que, se um homem é muito pobre para poder dispor de algo sobre o qual não há proibição legal – uma fatia de pão, uma viagem em volta do mundo, um recurso aos tribunais –, ele é tão pouco livre para ter uma dessas coisas quanto o seria se fosse proibido por lei. Se minha pobreza fosse uma espécie de doença que me impedisse de comprar pão ou de pagar pela viagem ao redor do mundo ou de ter minha apelação ouvida, da mesma forma que a incapacidade física me impede de correr, essa incapacidade não seria naturalmente descrita como uma falta de liberdade, muito menos de liberdade política” (*Quatro ensaios sobre a liberdade...* obra citada, p. 136).

<sup>71</sup> Isaiah Berlin. *Quatro ensaios sobre a liberdade...* obra citada, pp. 137-138.

pessoas mais livres que os pobres, segundo o liberalismo. Ao contrário, os dois possuiriam idênticos graus mínimos de liberdade<sup>72</sup>.

A maior liberdade do rico fica difícil de se enxergar quando se comparam duas pessoas diante de desafios cotidianos bem diversos, como o letrado no Reino Unido e o agricultor no Egito. Quando, porém, se consideram duas pessoas diante do mesmo desafio, as alternativas de escolha abertas à decisão do rico são significativamente maiores que as dispostas ao alcance do pobre. A recomendação da Organização Mundial de Saúde, no contexto das medidas de contenção da pandemia da covid-19, de ficarmos todos em casa, saindo apenas em caso de incontornável necessidade, pôde ser observada pela grande maioria dos ricos, mas não pela dos pobres. É falacioso dizer “estamos todos no mesmo barco”; a imagem correta seria “estamos todos na mesma tempestade em alto-mar, mas alguns em iates e outros em jangadas”.

Postos na mesma situação (enfrentar a tempestade da covid-19), percebe-se que o advogado formado em Oxford é um homem mais livre porque teve efetivamente como escolher entre aceitar ou não a recomendação da OMS, sopesar os riscos e decidir quais estava disposto a correr; ao passo que o agricultor em Sharqiya não tinha alternativa senão ir trabalhar na plantação de algodão, sem poder escolher os riscos a que se exporia.

A pobreza pode também ser definida não em termos de renda, mas como privação de capacidades, como propõe Amartya Sen<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Para Isaiah Berlin, “o camponês egípcio antes precisa muito mais de roupas ou de remédios do que de liberdade pessoal, mas o mínimo de liberdade de que ele precisa hoje – e o maior grau de liberdade de que pode vir a precisar amanhã – não é de uma espécie de liberdade que lhe é peculiar, mas idêntica àquela de professores, artistas e milionários” (*Quatro ensaios sobre a liberdade...* obra citada, p. 138).

<sup>73</sup> Amartya Sen pontua: “deprivation of elementary capabilities can be reflected in premature mortality, significant undernourishment (especially of children), persistent morbidity, widespread illiteracy and other failures. For example, the terrible phenomenon of ‘missing women’ (resulting from unusually higher age-specific mortality rates of women in some societies, particularly in South Asia, North Africa and China) has to be analyzed with demographic, medical and social information, rather than in terms of low incomes, which sometimes tell us rather little about the phenomenon of gender inequality” (*Development as freedom*. New York: Anchor, 2000. pp. 20 e 87-90).

Nessa perspectiva, a quantidade de alternativas efetivamente postas às decisões das pessoas, no plano do cotidiano ou nas grandes questões, é comprimida pelas capacidades reduzidas, ou seja, pelo acesso incompleto à educação, à saúde, à alimentação de qualidade etc. Comparando-se duas pessoas do mesmo sexo, mesma idade e mesma condição física geral, a mais rica é normalmente a que tem as capacidades que lhe proporcionam um grau maior de liberdade<sup>74</sup>.

### *A igualdade marxista*

Do mesmo modo que os advogados da liberdade como valor absoluto não argumentam a partir de uma liberdade ilimitada, também os que advogam pela prevalência da igualdade, em caso de conflito de valores, não cogitam da supressão de todas as diferenças entre os seres humanos. Marx, como visto, desenha uma utopia em que a igualdade é proporcionalidade: os que tiverem mais capacidades darão mais e os que tiverem mais necessidades receberão mais. De que igualdade falam, portanto, os que consideram justo o sacrifício da liberdade em seu nome? Não é a igualdade jurídica, que afasta apenas as discriminações pela lei, mas a igualdade chamada material<sup>75</sup>. Mesmo ao valorizarem a igualdade a ponto de não verem problema em sacrificar a liberdade, os marxistas nunca pensaram numa igualização plena, na completa eliminação das diferenças.

<sup>74</sup> O desenvolvimento econômico por meio da supressão de obstáculos à liberdade compreende, para Amartya Sen, a redução de diferenças em determinadas capacidades, mas sem envolver a busca de uma plena igualdade de capacidades, que poderia ser injusta (*The idea of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. pp. 295-298).

<sup>75</sup> Na descrição da utopia marxista por Lênin: “democracia significa igualdade. Compreende-se a grande importância que tem a luta do proletariado pela igualdade e a palavra de ordem de igualdade se compreendermos corretamente no sentido da supressão das classes. Mas democracia significa apenas igualdade *formal*. E imediatamente depois da realização da igualdade de todos os membros da sociedade em relação à propriedade dos meios de produção, isto é, a igualdade do trabalho, a igualdade do salário, levantar-se-á inevitavelmente perante a humanidade a questão de avançar da igualdade formal para a igualdade de fato, isto é, para a realização da regra ‘de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades’” (O Estado e a revolução... obra citada, p. 289).

A igualdade buscada é a de efetivo acesso aos bens e serviços de que as pessoas necessitam. Imaginam uma reorganização da sociedade em que todos se encontrem igualmente satisfeitos em suas necessidades ou o mais próximo disso. Marx acreditava que essa igualdade seria possível, mas não no capitalismo. Enquanto a economia se organiza em torno da liberdade de iniciativa e competição, não se escapa da anarquia na produção. Se cada um que deseja empreender pode livremente decidir o que produzir, quanto produzir e por quanto vender, o resultado será anárquico no sentido de que, de um lado, haverá bens produzidos a mais do que os necessários e, de outro, bens necessários não produzidos.

Em outros termos, na visão marxiana, o desperdício (produção de bens não necessários) e a escassez (não produção de bens necessários) fazem o capitalismo experimentar, de tempos em tempos, crises econômicas. Em suas ponderações dialéticas, Marx contrapõe a produção necessariamente organizada dentro das fábricas à anarquia do mercado fora delas. Essa contradição não pode se perpetuar. Como típico pensador do século XIX, Marx cultivava a fé inabalável na ilimitada capacidade humana de dominar a natureza pela ciência. Pois bem: o desenvolvimento das forças produtivas (designação que dá ao domínio do homem sobre a natureza) forçará inevitavelmente a substituição do capitalismo por outro modo de produção, mais elevado. Na utopia marxista, sobrevirá um sistema econômico em que não haverá anarquia na produção. As decisões sobre o que, como e quanto produzir, bem como sobre a distribuição dos produtos passarão a ser tomadas não mais por uma infinidade de empresários dispersos e egoístas, mas por um órgão do Estado de planejamento científico.

Esse planejamento central asseguraria que todos teriam as suas necessidades atendidas e, assim, estariam sendo tratadas com igualdade material.

Há pelo menos quatro razões pelas quais se percebe a irrealidade dessa igualdade afirmada por Marx. São razões que se expressam na disfuncionalidade das experiências soviética, maoista, cubana, norte-coreana etc.

A primeira razão é a incomensurabilidade das necessidades. Numa oposição dialética, que estranhamente não ocorreu a Marx, as necessidades satisfeitas geram necessidades insatisfeitas. Quem tem fome quer comida, quem tem comida quer roupas, quem tem roupas quer saúde, quem tem saúde quer educação, quem tem educação quer lazer, quem tem lazer quer economias para a velhice, quem tem economias para velhice quer ajudar os filhos a criar os netos, atendendo às necessidades deles de comida, vestuário, saúde etc. Não há como quantificar as necessidades satisfeitas, porque surgem constantemente novas necessidades. Ter internet e *wi-fi* em casa, bons equipamentos de computador e um cômodo silencioso em que possa se conectar são necessidades para os estudantes do ensino a distância.

A segunda razão da patente disfuncionalidade dos sistemas que sacrificaram a liberdade em nome da igualdade está na impossibilidade de se limitarem as necessidades a um patamar mínimo. Sem essa limitação, o planejamento é impossível. Os que consideram factível definir as necessidades básicas costumam chegar a resultados muito abstratos. Imagine que cheguemos ao consenso de que todos têm direito ao ensino superior; pois bem, como trataremos a demanda daqueles estudantes que, após alguns anos de formação, concluem ter feito a escolha errada? Não parece nada sensato respondermos que a necessidade básica é a de um único curso superior, a despeito de ter sido mal escolhido pelo estudante. Seria o mesmo que negar a essa parcela da juventude o atendimento à necessidade básica do ensino superior. Mas qual é o limite? Todos teriam direito a quantas tentativas até se identificar com o curso? Em que momento o planejador central poderia dizer “Basta! Você fica sem a necessidade básica de um curso superior satisfeito porque é muito indeciso”?

Outra razão decorre dos incentivos oferecidos às pessoas encarregadas do planejamento. No capitalismo, a distribuição fica a cargo de pessoas que escolhem ser comerciantes; no regime de planejamento estatal, fica sob a responsabilidade de um funcionário público. Imagine que determinado vilarejo está desabastecido de certo produto: papel higiênico. No capitalismo, os que se pro-

puserem a prover o abastecimento estarão motivados pelos lucros que ganharão com a atividade comercial. Se empenharão na busca de meios para vender o produto em falta, pelo modo mais rápido e eficaz. Se houver dois ou mais comerciantes agindo para resolver o nó na distribuição, a competição entre eles tende a reduzir o preço do produto. Que incentivos, contudo, são oferecidos ao funcionário público lotado no órgão de planejamento estatal para ele buscar uma solução, rápida e eficaz, para a questão do desabastecimento? Em geral, o salário dele não será afetado, quer o papel higiênico chegue às gôndolas dos armazéns do vilarejo, ou não. E ainda que se pense num sistema de estímulos salariais, as iniciativas do funcionário mais diligente tendem a ser estranguladas pelo emaranhado da teia burocrática de divisões de competência. Ele está administrando dinheiro público e tende a não ter autonomia para aumentar ou diminuir o preço a ser pago pelo papel higiênico.

Em quarto lugar, a razão mais importante. Não existe planejamento científico. Na época em que Marx viveu, ainda se acreditava na possibilidade de se transpor para o conhecimento das humanidades o mesmo rigor que as ciências naturais haviam alcançado. O marxismo, aliás, é o último empreendimento da humanidade que acreditou ser possível a reorganização científica da sociedade<sup>76</sup>.

Mensurações revelam que as revoluções feitas sob a inspiração do marxismo podem ter conseguido, durante certo tempo, mitigar as desigualdades. O feito, porém, parece ter decorrido mais da violência das expropriações, das diásporas forçadas e da centena de milhões de mortes do que de um planejamento econômico central científico<sup>77</sup>.

### ***Qual igualdade?***

Somos e continuaremos a ser diferentes: uns mais fortes, mais saudáveis, mais inteligentes, mais jeitosos com as tarefas práticas,

<sup>76</sup> Meu *Biografia não autorizada do Direito...* obra citada, pp. 247-252.

<sup>77</sup> SCHEIDEL, Walter. *A violência e a história da desigualdade: da Idade da Pedra ao século XXI*. Tradução de Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2018. pp. 297-321.

mais talentosos nos instrumentos musicais, mais competentes no uso da linguagem, mais habilidosos na culinária, mais ágeis e dispostos, com mais facilidade para aprender, mais desenvoltura para o trato social, mais sensibilidade para ser curador de exposição de arte etc. que outros. A diversidade (isto é, desigualdades por diferenças e não por diferenciações) é uma riqueza da humanidade de que não devemos abrir mão.

### *A igualdade concreta*

A liberdade concreta, como visto, é a quantidade de alternativas que se abrem às decisões das pessoas. A lei, a moralidade, as regras de etiqueta, a condição econômica, a saúde psíquica e outros fatores aumentam ou reduzem essa quantidade; ampliam ou constroem a liberdade. Ninguém é tão livre a ponto de não se deparar com nenhum balizamento às alternativas sobre as quais pode decidir.

A igualdade concreta é a equalização da liberdade. Quanto mais próximas forem as quantidades de alternativas que se abrem às decisões de duas pessoas, mais iguais elas são. Essa equalização se alcança por dois modos: aumentando a quantidade de alternativas abertas à decisão dos menos livres ou diminuindo a dos mais livres. Em alguns casos, são movimentos sincrônicos, de soma zero.

Quer dizer, uma das maneiras de ampliar a igualdade é aumentar a liberdade dos menos livres; outra é reduzir a dos mais livres; uma terceira é aumentar a liberdade dos menos livres à custa da diminuição da liberdade dos mais livres. Para induzir um ou outro movimento, deve-se agir nos fatores que impactam a quantidade de alternativas abertas às decisões: regime político, condição econômica, saúde psíquica, vieses no processo cognitivo etc.

Quando se pensa na liberdade concreta, vê-se que nem mesmo a experiência soviética a aniquilou por completo. Nunca houve a mínima concessão, claro, para as liberdades democráticas, mas se pensássemos na quantidade de alternativas que os altos escalões da burocracia estatal viam abertas às suas decisões, no dia a dia ou no curso da vida, encontraremos uma dose considerável de liber-

dade. Do mesmo modo, se a comparássemos com a quantidade de alternativas abertas às decisões da maioria dos trabalhadores russos, ucranianos, georgianos e das demais nacionalidades da União Soviética, encontraríamos uma gritante desigualdade.

### *Igualdade de oportunidades*

Os liberais costumam identificar somente uma igualdade compatível com a liberdade – a “igualdade de oportunidades”<sup>78</sup>. Mas é preciso atentar para o fato de que o liberalismo tem uma visão bastante restrita sobre a questão. Os dois valores são conciliáveis, no pensamento liberal, apenas enquanto a igualdade de oportunidades se define pelas ações dos governos feitas com o objetivo de neutralizar as vantagens do nascimento; ações estas, ademais, limitadas estritamente às áreas em que o Estado mínimo pode intervir (um concurso para policiais ou juízes, por exemplo). Para os liberais, ações do governo destinadas a assegurar a todos o mesmo ponto de partida seriam não só infrutíferas, mas totalmente opostas à liberdade<sup>79</sup>. O liberalismo, assim, classifica como agressão ao valor da liberdade qualquer ação afirmativa. De outro lado, ressaltam que igualdade de oportunidades é um subproduto desejável da sociedade livre, mas não a sua justificativa<sup>80</sup>.

### *Administração da liberdade e da igualdade*

Aonde chegamos? A liberdade defendida pelos liberais é um axioma e, se um dia existiu, não mais existe na complexa sociedade contemporânea. A igualdade defendida pelos marxistas também

<sup>78</sup> É necessário excepcionar os libertários. Conforme ressalta Murray Rothbard, “a única ‘igualdade’ que [o liberário] defende é o direito igual de todo homem à propriedade de sua própria pessoa, da propriedade dos recursos ainda não usados de que ele ‘primeiro se apropriou’, e da propriedade de outros que ele tenha adquirido através de doação ou troca voluntária’ (*O manifesto libertário...* obra citada, p. 58).

<sup>79</sup> HAYEK, Friedrich. *The constitution of liberty: the definitive edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. pp. 154-156.

<sup>80</sup> FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade...* obra citada, p. 171.

não existe e, quando se tentou dar-lhe concretude, não se obteve sucesso. Por isso só, já se percebe o despropósito do debate sobre qual desses valores deveria sempre prevalecer sobre o outro, em caso de tensões. É um debate sem referencial semântico, uma discussão sobre nada.

Por isso, devemos discutir a liberdade e a igualdade concretas. Isto é, o cabimento, ou não, de ações visando à equalização da quantidade de alternativas entre os mais livres e os menos livres<sup>81</sup>. Como disse, tais ações têm por objeto induzir ou retrair os efeitos dos fatores que podem ampliar ou reduzir essa quantidade. Não tratarei de todas as ações dessa natureza. (Na verdade, não conseguiria tratar pela vastidão do assunto. Vou cuidar da mais importante delas para o Brasil de hoje, que são as ações afirmativas visando reduzir a desigualdade racial.) De outro lado, com o objetivo de focar as relações entre liberalismo e direito, pretendo me concentrar no tema da intervenção do Estado na economia e as políticas públicas.

Um leitor poderia redarguir: se o tema é pontual assim, qual é a razão desse primeiro capítulo, com problematizações em torno de valores e suas hierarquizações? A razão é a seguinte: é necessário desencastelar a discussão do axioma do liberalismo. Os liberais ainda precisam demonstrar os fundamentos pelos quais a liberdade seria um valor que sempre deve prevalecer sobre a igualdade, em caso de conflito. O retumbante fracasso da experiência soviética demonstra os muitos desacertos do marxismo, mas não prova que os liberais estão ou estavam certos.

<sup>81</sup> Minha abordagem não transitará pela discussão por assim dizer ética das tensões e formas de compatibilização entre os valores da igualdade e liberdade, como é a de autores como, por exemplo, Ronald Dworkin (*A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. pp. 537-578).

## 2. Liberdade e desigualdade

O “homem livre” não existe. É uma abstração, um axioma<sup>1</sup>. Existem “pessoas mais livres” e “menos livres”: a liberdade concreta é sempre relacional.

Os graus de liberdade de uma pessoa estão em razão direta com a quantidade de alternativas que se abrem à decisão dela. Tanto nas inúmeras decisões pontuais a tomar a cada instante (*por qual tarefa inicio a minha jornada de trabalho? Que peso eu consigo levantar nesse exercício de fortalecimento muscular? Em que restaurante vou almoçar?* etc.) até nas cruciais para o direcionamento da vida (*caso ou permaneço solteiro? Tenho filhos? Em que profissão eu me gratificarei mais?* etc.), sempre há maior ou menor número de alternativas ao alcance das pessoas. Fiquemos apenas com as alternativas por assim dizer reais, excluindo as fantasiosas e os desejos irrealizáveis. Aquele que cumpre pena de reclusão em sistema fechado tem pouca liberdade porque pode decidir sobre uma quantidade de alternativas bem reduzida. A vítima de um grave atropelamento que está completamente imobilizada numa cama de hospital tem ainda menos liberdade porque as suas alternativas de decisão são diminutas, eventualmente nenhuma<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1979. pp. 188-190.

<sup>2</sup> Há certa proximidade entre o conceito de liberdade concreta que apresento aqui e a liberdade no contexto da abordagem da capacidade (*capability approach*) de Amartya Sen: “in