

**PESSOA, ORDEM, DIREITOS E LIBERDADES: A INADEQUAÇÃO DAS
TEORIAS NORMATIVAS PARA O DEBATE SOBRE OS DIREITOS DAS
PESSOAS COM DEFICIÊNCIA**

**THE DISCUSSION ON THE RIGHTS OF PERSONS WITH DISABILITIES:
THE INADEQUACY OF NORMATIVE THEORIES.**

*Emilio Santoro*¹

Università degli Studi di Firenze

*Flaviane de Magalhães Barros Bolzan de Morais*²

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

*Jamilla Monteiro Sarkis*³

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo:

O ensaio aborda o debate sobre os direitos das pessoas com deficiência, considerando como pilar da ordem liberal a antropologia baseada em uma ordem hierárquica de desejos. A hipótese é de que esta antropologia se desenvolve pela ideia de Liberalismo Político formulada por John Rawls, que propõe uma ordem ideal na qual todas as reivindicações estão sujeitas à capacidade dos sujeitos de serem razoáveis. Em sentido diverso e com fundamento na teoria de Thomas Humphrey Marshall, proponho que os direitos sociais sejam baseados em uma antropologia absolutamente diversa, a partir da qual cidadãos e cidadãs não são responsáveis por suas preferências. Nessa perspectiva, o paternalismo é analisado a partir do famoso caso do arremesso de anões e suas repercussões sobre a dignidade, concluindo ao final que os direitos não devem ser concebidos como parte de uma ordem ideal, mas como instrumentos de procedimentalização dos conflitos políticos.

Palavras-chave: Pessoa. Deficiência. Liberdade. Direitos. Paternalismo.

Abstract:

The essay addresses the debate on the rights of persons with disabilities starting from the contention that the cornerstone of liberal order is an anthropology based on a hierarchical order of desires. My thesis is in particular that this anthropology informs, lastly, Rawls' Political Liberalism which proposes an ideal order in which the legitimacy of every claim is subordinated to the capacity of the subject to be "reasonable". On the other hand, following Marshall's thesis, I suggest that social rights are based on a completely different anthropology, that of the consumer "irresponsible" for his/her preferences. In this framework paternalism is analyzed discussing the famous case of the dwarf claiming the possibility to be fired from the cannon even in contrast with the apparent protection of his dignity and the suggestion is advanced that rights cannot be conceived as part of an ideal order but as instruments of proceduralization of the political conflicts.

¹ Professor Permanente de Filosofia e Sociologia do Direito no Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade de Florença. Diretor do Centro de Pesquisa Interuniversitário "L'altro diritto". Autor do artigo.

² Pós doutora pela *Università degli studi di Roma Tre*. Doutora e Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharela em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora dos cursos de Graduação e Pós-Graduação na Universidade Federal de Ouro Preto e na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Representante da área de Direito na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Advogada. Tradutora do artigo.

³ Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, com bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e integrante do Grupo de Pesquisa Núcleo Jurídico de Políticas Públicas. Mestre e Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais Professora Substituta de Direito Penal da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Advogada. Tradutora do artigo.

Keywords:

Person. Disability. Freedom. Rights. Paternalism.

1. INTRODUÇÃO

Parece-me heurísticamente útil enquadrar o debate sobre os direitos das pessoas com deficiência a partir de um reconhecimento crítico da "antropologia liberal", e é essa a sugestão que proponho neste trabalho. Enfatizo que estou apenas propondo essa sugestão e que seu desenvolvimento – a possibilidade de chamá-la de "uma tese" – exige maiores investigações. Proponho, apenas, a hipótese de que o debate sobre os direitos das pessoas com deficiência é um caso específico, heurísticamente importante, do problema do indivíduo e de sua liberdade, e que devemos colocá-lo dentro daquela teoria política específica, ou melhor, constelação de teorias, que configurou esse último problema como ele é colocado hoje: precisamente, o liberalismo. São essas teorias que constituem o núcleo germinal e a condição de significado de nossa concepção de pessoa, de sujeito. Partindo dessa convicção, é fácil – quase automático – o passo que me leva a pensar que a discussão sobre o tema (que se torna um "problema") do estatuto das pessoas com deficiência e de seus direitos ganhe, do ponto de vista heurístico, muito com uma pesquisa que vá às raízes da tradição, *rectius* das tradições, do liberalismo "clássico".

Embora esteja constitutivamente inscrito em todo o arco da tradição "liberal", o tema do sujeito foi, no entanto, colocado entre parênteses em tempos relativamente recentes (até, ao menos, a década de 1960) por uma abordagem neopositivista, inspirada pela convicção do caráter agora irremediavelmente "arcaico" das "clássicas" questões filosófico-políticas (sobre os limites do poder, sobre o fundamento da obediência, etc.). Foi somente a partir da década de 1970 que a campanha de higiene (e esterilização) linguística, conduzida pelo neopositivismo, cedeu à redescoberta compreensão de que discutir o "significado" da ação política é inevitável. Foi, então, que renasceu uma discussão em torno do problema do sujeito como o problema da fundação e do significado de uma ordem, incorporada pelos direitos, que deseja ser definida em conexão com a liberdade e a autonomia daqueles que integram uma comunidade.

Após um longo período de infertilidade, devido ao predomínio da abordagem neopositivista, uma fase de grande desenvolvimento da reflexão teórico-política foi aberta no Ocidente, no início da década de 1970, com a publicação de "A Theory of Justice", de John Rawls. Essa reflexão, por cerca de vinte anos, foi hegemonizada pelo paradigma neocontratualista. Quando do seu surgimento, tal paradigma gerou grandes expectativas

teóricas: parecia capaz de refundar a teoria liberal ao colocar o valor da autonomia individual em sua base. Entre os filósofos jurídicos em particular, Herbert Hart imediatamente saudou o desenvolvimento dessa abordagem com entusiasmo, argumentando que, finalmente, permitiria uma ancoragem "suficientemente firme" dos direitos fundamentais. O entusiasmo de Hart segue o rastro de uma longa tradição liberal e, depois, constitucional, que vê os direitos como o suporte de uma ordem capaz de aprimorar o sujeito: os direitos são a pedra angular sobre a qual repousa uma ordem que aprimora e garante, aos indivíduos, sua liberdade e autonomia. A tese que proponho neste ensaio é que, em vez disso, para desenvolver uma teoria que se proponha a defender esses valores, os direitos devem ser concebidos como elementos de uma ordem puramente procedimental, como os elementos que possibilitam a procedimentalização do conflito, dando-lhe uma dialética jurídica e processual e prevendo uma terceira parte - na verdade uma pluralidade de terceiros, os Tribunais - que decida o conflito. Em outras palavras, acredito que, para proteger a liberdade e a autonomia dos sujeitos, os direitos não devem ser concebidos como a cristalização de uma ordem justa, mas como o procedimento para verificar se a reivindicação de alguém merece a proteção da força pública.

2. O SUJEITO LIBERAL ENTRE LIBERDADE E AUTONOMIA: O MODELO HIERÁRQUICO-DUALISTA

Em trabalho publicado há mais de duas décadas (SANTORO, 1999), argumentei que a refundação da teoria liberal com base no valor da autonomia, assim como a tentativa de ancorar os direitos fundamentais a este valor, são operações teóricas mais problemáticas do que Hart e a maioria dos filósofos do direito e da política argumentaram. Entre esses autores, poucos se debruçaram sobre o fato de que o surgimento em cena de um ator "autônomo", ou seja, responsável por suas próprias ações e fins, colocava sérios problemas para a teoria liberal. Por pelo menos duas décadas, o debate girou em torno da comparação entre as diferentes teorias do direitos desenvolvidas por autores neocontratualistas. A noção de autonomia a que essas teorias se referem, entretanto, permaneceu um tanto obscura.

A autonomia tem sido entendida, acima de tudo, como a livre vontade capaz de agir como uma lei em si mesma, removida do condicionamento de objetos externos, que respeita uma lei coincidente com a própria razão. No entanto, a autonomia também pode ser concebida como uma "independência substancial", como a escolha inquestionável de um sujeito que encontra, em sua própria capacidade de decisão, a condição suficiente de sua escolha e

sua ação, sem que esquemas ou valores “de fora” possam intervir, seja condicionando, seja determinando sua conduta. Por fim, a autonomia pode ser vinculada ao processo de formação de uma personalidade original e descrita como o compromisso de um sujeito que constrói sua própria identidade, diferenciando-se do comportamento socialmente adequado e evitando as prescrições (“heterônomas”) do costume. Essas são as principais imagens de autonomia (ligadas, respectivamente, às influências de Immanuel Kant, Jean-Paul Sartre e John Stuart Mill) que ainda parecem atuais no debate político-filosófico contemporâneo, embora continuamente variadas e complicadas em relação às suas formulações originais.

Um mapa essencial para se orientar no debate sobre a relação entre a autonomia e a ordem política liberal me parece estar no famoso ensaio de Isaiah Berlin (2016) sobre “Two concepts of liberty”: a distinção, agora clássica, entre liberdade positiva e liberdade negativa representa um fio condutor precioso para desvendar o labirinto semântico das autonomias. Para Berlin, a ideia de liberdade positiva é sedutora, mas insidiosa: no momento em que parece anunciar o triunfo da liberdade, ela na verdade introduz elementos que minam sua solidez e integridade. De fato, a liberdade positiva pressupõe uma visão dividida da subjetividade, implica a existência de um “verdadeiro” e de um “falso” eu, impõe a distinção entre um eu profundo e um eu superficial e, assim, abre caminho para o controle e a manipulação da subjetividade.

Essa parte da análise de Berlin foi esquecida pelos numerosos autores que consideraram a liberdade positiva como “irmã gêmea” da noção de autonomia e como substrato teórico dos direitos sociais. Essas teses parecem paradoxais, pois Berlin (2016) argumenta que a autonomia individual acaba sendo comprometida por qualquer tentativa de buscar a liberdade positiva em nível político-institucional. A autonomia dos sujeitos só pode ser protegida por meio da defesa de sua liberdade negativa, que, entretanto, não garante por si só a autonomia individual. A acuidade com que Berlin (2016) põe em foco (traz à luz) esse problema e a lucidez com que mostra as suas implicações conceituais para o pensamento liberal-democrático tornam ainda hoje a sua análise um importante instrumento teórico para identificar os valores e as concepções (de mundo, de indivíduo, de democracia etc.) em jogo quando se discute a autonomia individual.

Em particular, Berlin (2016) tem o grande mérito de ter mostrado como a noção de liberdade positiva está, historicamente, ligada ao que proponho chamar de modelo antropológico “hierárquico-dualista”, ou seja, o modelo de um sujeito que não é apenas algo diferente de seus sentimentos, paixões, crenças, etc., mas é identificado por sua capacidade de se desvincular deles, de dar um passo atrás para avaliá-los e, finalmente, escolher aqueles

que considera corresponder ao seu "verdadeiro eu". De acordo com essa abordagem, o sujeito autônomo é aquele capaz desse tipo de operação, não aquele capaz de se libertar de influências externas que possam comprometer sua independência de julgamento.

Como uma tradição historiográfica autorizada tem enfatizado, o sujeito "moderno" é formado ao se destacar de uma ordem medieval incapaz de valorizar o momento da individualidade. É na teologia franciscana e em alguns dos escritos de William of Ockham, em particular, que podemos discernir os primeiros sinais desse protagonismo do sujeito que encontrará, no direito natural dos séculos XVII e XVIII, o ambiente teórico mais favorável para sua plena afirmação. O triunfo "moderno" do sujeito no direito natural não é, entretanto, uma recepção simples e unívoca dessas instâncias. A autonomização do sujeito que é, de um lado, destacado da ordem "objetiva" e consciente da lacuna entre representação e verdade e, de outro lado, um protagonista "absoluto", como uma realidade autossuficiente, a unidade de medida da legitimidade e o fundamento dos sistemas políticos, coloca dramaticamente o problema da ordem. A afirmação do sujeito deve contar com "estratégias de ordem" precisas, compor com a necessidade de pensar, juntamente com o indivíduo, também em uma ordem que o contenha e o "estrua".

É nessa estrutura que a antropologia filosófica que chamei de hierárquico-dualista se forma: uma visão que vê nas instâncias "autodisciplinadoras" da razão o núcleo da identidade. O sujeito aparece plenamente realizado na medida em que é capaz de governar a si mesmo "racionalmente"; e é precisamente a autonomia "racional" do sujeito que se caracteriza como meio de perfeita compatibilidade entre este e os outros, entre a afirmação do indivíduo e a manutenção da ordem. A divisão do sujeito e a hierarquização de suas partes constituintes correspondem ao emaranhado em que as "autonomias" estão entrelaçadas com o discurso sobre a ordem liberal. Uma antropologia dominada pela visão hierárquico-dualista da subjetividade permitiu que o liberalismo neutralizasse o impulso para a valorização do sujeito do qual se originou. Desse ponto de vista, a "Teoria dos Sentimentos Morais" de Adam Smith é paradigmática, com sua capacidade de expressar, completa e sofisticadamente, a correspondência precisa entre a autodisciplina do sujeito e a função "disciplinadora" do outro, dos outros, da sociedade.

No mencionado trabalho (SANTORO, 1999), tentei mostrar, por meio de uma abordagem genealógica, como o modelo "hierárquico-dualista" é o pressuposto antropológico das teorias liberais de matriz contratualistas. A longa e secular história da representação que "divide" o sujeito e seu nexos com a ordem política constituiu, por cerca de quatro séculos, a pedra angular sobre a qual repousa a reconciliação entre a valorização do sujeito e a ordem

elaborada pela teoria liberal, e continua a condicionar a evolução desta última. Precisamente, devido à centralidade desse modelo, o liberalismo nunca foi caracterizado, por mais que tenha presumido e pretendido fazê-lo, como uma teoria que se baseia no valor da autonomia individual.

Desde suas primeiras formulações, o contratualismo liberal presumiu que a proteção dos direitos fundamentais coincide com a afirmação da subjetividade individual. Desse modo, ocultou a diferença entre o direito legalmente garantido a uma série de liberdades e a possibilidade de expressão autônoma da própria "individualidade" pelos sujeitos, esmagando a última em detrimento da primeira. A "preeminência" do indivíduo na teoria liberal – ou seja, o grau em que ele é conceituado como detentor de uma identidade própria e não como uma parte orgânica da comunidade – deve ser medida, como argumentam os contratualistas, com base nos direitos que são atribuídos ao sujeito. Apesar das teses de Thomas Hobbes, a distinção entre a esfera de liberdade garantida pelos direitos subjetivos e o "direito à liberdade subjetiva" não têm lugar na doutrina liberal: para John Locke e Immanuel Kant, a lei não deve fazer mais do que dar forma legal aos direitos subjetivos que já existem no estado de natureza, sendo os direitos o pivô de uma ordem "justa".

Em minha opinião, na raiz da tradição liberal há uma antinomia não resolvida entre o modelo antropológico que pode ser derivado das discussões sobre a liberdade entendida como espaço para a autoafirmação do indivíduo e o modelo antropológico que emerge das discussões sobre a ordem política. Há uma tensão entre a individualidade entendida como a especificidade de cada sujeito individual e a individualidade entendida como o direito/dever ser de um sujeito moral-racional: a pessoa com deficiência e suas necessidades me parecem ser um sujeito capaz de trazer essa tensão à tona.

A concepção antropológica "moderna" ou "liberal", centrada no modelo "hierárquico-dualista", parece-me ser o produto de várias tentativas de atenuar ou sufocar a ideia de autonomia em favor da concepção do sujeito como um cidadão moral e racionalmente responsável. Assim, minha reconstrução genealógica me leva a argumentar que, apesar das aparências e da retórica, o problema da autonomia – entendida como a construção autônoma de uma "individualidade" específica pelo indivíduo – não faz parte dos problemas constitutivos da teoria liberal. As antropologias lockeana e kantiana, que dominam a tradição liberal, estabelecem as coordenadas ao longo das quais a equação entre o domínio das paixões e a liberdade é consolidada, sendo que essa equação mascara a sujeição do indivíduo ao poder. A identificação paradoxal da liberdade com a autorrepressão, exigida pelo autodomínio, antecipa e torna supérflua a limitação política da possibilidade de expressar a própria

individualidade específica: o indivíduo "livre" já está subjugado ao modelo do indivíduo racional, capaz de um cálculo utilitário de longo prazo (e, portanto, compatível com o interesse geral).

Para desenvolver uma teoria liberal verdadeiramente centrada na autonomia individual, é necessário abandonar o modelo antropológico do "indivíduo proprietário" (tanto de objetos materiais quanto de seus próprios estados mentais), elaborado pela teologia voluntarista dos franciscanos no século XIII e emprestado da tradição liberal. Uma tentativa de refundar essa doutrina deve partir de uma concepção de liberdade que se afaste claramente da metáfora do indivíduo proprietário. A propriedade deve deixar de ser o modelo em cuja imagem a liberdade é concebida e se tornar um dos muitos direitos em que ela se expressa.

O paradigma neocontratualista que surgiu no final do último milênio, por outro lado, repropôs fortemente o modelo do sujeito "autopossuído". A versão mais recente do modelo "hierárquico-dualista" é a teoria da personalidade elaborada por Henry Frankfurt com base na noção de uma "dupla ordem de desejos". Essa noção me parece fundamental, em especial para a tese de John Rawls do "Liberalismo Político", que mais uma vez configura o liberalismo como uma doutrina política baseada no sacrifício da autonomia individual. As teorias neocontratualistas são, na verdade, caracterizadas, como ocorria no contratualismo do século XVII, pelo fato de assumirem como ponto central não a autonomia individual, mas a questão das garantias que cada indivíduo deve fornecer à sociedade política para ser autorizado a organizar sua vida como bem entender.

3 A ORDEM E OS DIREITOS DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA NO NEOCONTRATUALISMO RAWLSIANO

A obra de John Rawls, que também, como mencionado, tem o mérito situar, peremptoriamente, o problema do sujeito e de seus direitos em um momento histórico dominado pelo paradigma neopositivista, repropõe com contundência o vínculo obrigatório e inescapável entre a salvaguarda da ordem, o compartilhamento de um patrimônio comum de valores e a primazia da razão (ou razoabilidade) no sujeito liberal. Sua proposta teórica baseia-se, em última análise, "na noção de 'sujeito autônomo' elaborada com base na doutrina da dupla ordem de desejos e da construção reflexiva da identidade" (SANTORO, 1999, p. 390). John Rawls assume o indivíduo como o epicentro da ordem, mas, rejeitando a hipótese "hedonista" disposta a atribuir ao sujeito uma pluralidade aberta de preferências e inclinações

"pessoais", não valoriza a subjetividade e a variedade imprevisível de seus desejos e reivindicações, mas busca o indispensável objetivo de internalizar os valores básicos da democracia liberal. Assim, a teoria política rawlsiana se insere na tradição que exalta a racionalidade (ou razoabilidade) do sujeito para sacrificar sua especificidade individual e suas capacidades afirmativas e transformadoras em benefício da estabilidade de uma estrutura ético-política rigidamente predeterminada.

Se tivermos em perspectiva o status das pessoas com deficiência, as análises de Martha Nussbaum (1998) enfatizaram como as teorias contratualistas pressupõem um tipo específico de sujeito:

[...] immaginano gli agenti contraenti che progettano la struttura di base della società come liberi, uguali e indipendenti e i cittadini, di cui rappresentano gli interessi, **come membri normali e pienamente cooperativi della società** per tutta la vita; essi, inoltre, sono spesso immaginati come persone caratterizzate da una razionalità alquanto idealizzata. (NUSSBAUM, 1998, p. 15-16, com destaque do autor)⁴.

A filósofa americana mostra como, desde suas origens, o contratualismo separa os seres humanos dos sujeitos político-morais, incluindo entre os últimos apenas os seres capazes de assumir o controle de suas vidas e administrá-las com total independência e autonomia. Salienta Nussbaum (2007, p. 149), nesse sentido, como a doutrina kantiana já faz da posse de faculdades mentais e morais o centro tanto da igualdade quanto da ideia-chave de reciprocidade. A aversão ao eudaimonismo leva Immanuel Kant a argumentar que a humanidade pressupõe a superação da animalidade e que a racionalidade deve ser independente das necessidades vitais essenciais que caracterizam a esfera da animalidade; um ser humano que fosse guiado por essas necessidades e não permitisse que sua "inteligência" as controlasse se enquadraria na categoria de animais, não de pessoas. Como escreve Nussbaum (2007, p. 149-150): "La concezione di Kant della persona [...] risale agli stoici greci e romani, – per i quali – il concetto di persona si identifica con la ragione",⁵ sendo "la ragione, [...] è considerata una caratteristica degli esseri umani che li distingue nettamente dagli animali non umani e dalla loro stessa animalità".⁶ Immanuel Kant, como é bem conhecido, pensa que a vida dos seres humanos está articulada em duas esferas: a esfera da

⁴ Em tradução nossa: "os teóricos do contrato social [...] imaginam os agentes contratantes que projetam a estrutura básica da sociedade como livres, iguais e independentes e os cidadãos, cujos interesses eles representam, como membros normais e totalmente cooperativos da sociedade por toda a vida; eles também são frequentemente imaginados como pessoas caracterizadas por uma racionalidade bastante idealizada"

⁵ Em tradução nossa: "A concepção de pessoa de Kant [...] remonta aos estóicos gregos e romanos, para os quais o conceito de pessoa é identificado com a razão".

⁶ Em tradução nossa: "a razão [...] considerada uma característica dos seres humanos que os distingue claramente dos animais não humanos e de sua própria animalidade".

necessidade natural e a esfera da liberdade racional/moral. O autor concebe todos os animais não humanos e o lado animal da vida humana como pertencentes à esfera determinística da natureza. Seria em virtude de nossas capacidades de racionalidade moral, e somente por causa delas, que nos elevamos acima dessa esfera e existimos, portanto, na esfera dos fins. Os "verdadeiros" sujeitos, *pleno iure*, são aqueles que demonstram uma estrutura de personalidade dualista hierárquica.

Essa abordagem faz com que, como David Gauthier parece admitir, caso as pessoas com necessidades especiais façam reivindicações com base nelas, não possam fazer parte da relação moral sobre a qual a teoria contratualista constrói a ordem política, econômica e social. Esse fato é muito evidente se dermos uma rápida olhada na evolução da teoria rawlsiana. Enquanto na "Teoria da Justiça" essa abordagem o leva a selecionar aqueles que celebram o contrato social na posição original como sujeitos que podem ser totalmente cooperativos durante todo o curso da vida, excluindo, como Nussbaum (2007, p. 126; 2003, p. 132) aponta, não apenas as pessoas consideradas desde o nascimento como portadoras de deficiência, mas também aquelas a quem essa conotação é atribuída como consequência de eventos que ocorrem no curso da vida: uma "sociedade bem ordenada" só é possível se "le parti nella posizione originaria [...] sanno che le loro abilità, fisiche e mentali, si trovano all'interno di una gamma normale"⁷ (NUSSBAUM, 2003, p. 123). O pressuposto básico é que:

se le persone stanno stipulando un accordo cooperativo per il vantaggio reciproco, vorranno stare insieme a quelli dalla cui cooperazione si aspettano di trarre un beneficio, non a quelli che richiedono attenzioni insolite e costose senza contribuire con qualcosa in particolare al prodotto sociale, deprimendo quindi il livello del benessere della società⁸. (NUSSBAUM, 2003, p. 123).

Tal perspectiva impede as pessoas que não têm a capacidade "normal" de **cooperar** de participarem do contrato social porquanto não desejadas por seus contratantes. Assim, Rawls exclui voluntariamente as pessoas com deficiências que são consideradas impeditivas da "cooperação normal" entre os membros da sociedade. Em outras palavras, seu contrato social é baseado em discriminação *a priori*.

Não se pode deixar de notar que sua abordagem acaba por pressupor aos atores do

⁷ Em tradução nossa: "as partes na posição original [...] souberem que suas habilidades, físicas e mentais, estão dentro de uma faixa normal".

⁸ Em tradução nossa: "se as pessoas estão entrando em um acordo de cooperação para benefício mútuo, elas vão querer se unir àqueles cuja cooperação esperam se beneficiar, e não com aqueles que exigem cuidados especiais e dispendiosos sem contribuir com nada em particular para o produto social, deprimindo assim o nível de bem-estar da sociedade".

contrato tanto a capacidade quanto a vontade de contribuir para o bem-estar coletivo que Jeremy Bentham, com base em uma ética utilitarista, pensava dever ser criada nas pessoas indisciplinadas por meio do Panóptico, acabando por considerar como discriminador para o acesso a esse papel aquela capacidade de trabalho que Michel Foucault identifica como critério de diferenciação dos sujeitos vítimas do grande internamento e especialização das instituições totais. John Rawls, em sua “Teoria da Justiça”, de fato considera normais todas as pessoas que conseguem, sem nenhum instrumento tecnológico específico, realizar atividades de trabalho de qualquer tipo. Essa mudança é ditada, conforme a hipótese, a meu ver correta, de Nussbaum (2003, p. 132-133), pela preocupação de que a inclusão de pessoas com deficiências consideradas incapacitantes colocaria a perder o critério simples e claro de calcular as necessidades a serem atendidas por meio da alocação de bens primários. Vale ressaltar que o raciocínio rawlsiano não está muito distante da lógica da **acomodação razoável**, desenvolvida pela jurisprudência dos Estados Unidos da América (EUA), segundo a qual, em apertada síntese, não se pode atribuir direitos, ou seja, reivindicações absolutas – ou trunfos, na linguagem de Ronald Dworkin – às pessoas com deficiência, mas os custos a serem incorridos para permitir que as pessoas com deficiência participem da vida social e profissional devem ser avaliados por meio de um critério econômico da relação benefício/custo “razoável”.⁹

Essa abordagem, que parece inaceitável do ponto de vista das mesmas teorias normativas neocontratualistas,¹⁰ evolui, em minha opinião, de forma preocupante, no “Liberalismo Político”. Se na “Teoria da Justiça” as teses de John Rawls o levam a argumentar que “nella teoria dei beni primari [...] non vi è posto per le forme di organizzazione sociale inusuali che dovranno essere introdotte al fine di includere il più pienamente possibile persone con menomazioni fisiche e mentali”¹¹ (NUSSBAUM, 2003, p. 128) e a confiar essa tarefa à caridade e às famílias, no “Liberalismo Político”, o foco muda das características das pessoas para suas reivindicações.

Em “Unidade Social e Bens Primários”, John Rawls (1990, p. 216) argumentou que:

⁹ Nota do autor: Obviamente, a concepção adotada pela Suprema Corte dos EUA é muito concreta e localizada de razoabilidade, e não abstrata: em um ambiente caracterizado por escadas, a construção de passarelas e elevadores para permitir o acesso de usuários de cadeiras de rodas é um custo que não seria incorrido se o ambiente tivesse sido construído desde o início, mesmo que por motivos puramente estéticos, com passarelas, como normalmente são os parques.

¹⁰ Nota do autor: As críticas de Nussbaum, sempre trazidas da perspectiva de uma teoria neocontratualista da justiça, são complementadas por uma infinidade de ensaios que tentam remediar, a partir da teoria da justiça, a exclusão a priori das pessoas com deficiência ou, pelo menos, suas consequências mais brutais.

¹¹ Em tradução nossa: “na teoria dos bens primários [...] não há lugar para as formas incomuns de organização social que terão de ser introduzidas para incluir as pessoas com deficiências da forma mais completa possível”.

[...] desideri e volizioni, per quanto intense, non costituiscono in sé stesse ragioni in questioni di giustizia. Il fatto che abbiamo un desiderio irresistibile non è un argomento a favore dell'appropriatezza della sua soddisfazione più di quanto la forza di una convinzione argomenti a favore della sua veridicità.¹²

Retomando essa abordagem em “Liberalismo Político” (onde o ensaio original é reformulado), o autor afirma que, em uma sociedade caracterizada pelo “Liberalismo Político”:

[...] il governo non può cercare di massimizzare il soddisfacimento delle preferenze individuali o dei voleri dei cittadini (come nell'utilitarismo), o di promuovere l'eccellenza umana o i valori della perfezione (come nel perfezionismo), più di quanto possa cercare di favorire il cattolicesimo, il protestantesimo o qualsiasi altra religione¹³ (RAWLS, 1994, p. 159-160).

Feitas essas considerações, John Rawls continua seu argumento afirmando que, à luz do modelo de cidadão que ele propõe, “è irragionevole, se non ingiusto, considerare [le] persone responsabili delle proprie preferenze”¹⁴. Dito isso, o autor (RAWLS, 1994, p. 164), assim como os proponentes da concepção reflexiva de autonomia baseada na dupla ordem de desejos, argumenta que seria igualmente injusto e irracional considerar os cidadãos de uma sociedade democrática “portatori passivi di desideri”,¹⁵ “uma vez que os cidadãos são capazes de assumir a responsabilidade por seus próprios fins”. Ele enfatiza, em particular, que:

[...] in una cultura democratica ci aspettiamo, anzi vogliamo, che i cittadini si preoccupino per le loro libertà e opportunità fondamentali, allo scopo di sviluppare ed esercitare i propri poteri morali e di perseguire le proprie concezioni del bene; e **se non lo fanno concludiamo che dimostrano uno scarso rispetto di sé e una certa debolezza di carattere** (RAWLS, 1994, p. 79-80, com destaque do autor).¹⁶

Para John Rawls (1994), os indivíduos têm, por definição/natureza, o “potere morale di formare, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene”¹⁷. Portanto, são capazes de adaptar “le loro preferenze e avversioni, quali che siano, al reddito, alla ricchezza

¹² Em tradução nossa: “os desejos e as volições, por mais intensos que sejam, não constituem, por si só, razões em questões de justiça. O fato de termos um desejo irresistível é mais um argumento para a adequação de sua satisfação, assim como a força de uma convicção é um argumento para sua veracidade”.

¹³ Em tradução nossa: “o governo não pode buscar maximizar a satisfação das preferências individuais ou dos desejos dos cidadãos (como no utilitarismo), ou promover a excelência humana ou valores perfeccionistas (como no perfeccionismo), assim como não pode buscar favorecer o catolicismo, o protestantismo ou qualquer outra religião”.

¹⁴ Em tradução nossa: “não é razoável, se não injusto, considerar [as pessoas] responsáveis por suas próprias preferências”.

¹⁵ Em tradução nossa: “portadores passivos de desejos”.

¹⁶ Em tradução nossa: “em uma cultura democrática, esperamos, na verdade queremos, que os cidadãos se preocupem com suas liberdades e oportunidades fundamentais para desenvolver e exercer seus poderes morais e buscar suas concepções do bem; e se não o fizerem, concluímos que demonstram falta de respeito próprio e uma certa fraqueza de caráter”.

¹⁷ Em tradução nossa: “poder moral de formar, revisar e buscar racionalmente uma concepção do bem”.

e alla posizione che possono ragionevolmente aspettarsi”¹⁸. Assim, embora não sejam responsáveis pelas preferências que têm, os indivíduos são responsáveis pelas reivindicações que fazem como cidadãos. Se alguém, como cidadão, reivindica um bem sem examinar essa reivindicação à luz de sua própria "doutrina comprensiva"¹⁹ e, acima de tudo, de seu próprio senso de justiça, ele é responsável por essa omissão.

John Rawls vai além dessa tese e argumenta que aqueles que não aceitam os limites da razoabilidade se colocam fora da sociedade porque são incapazes em relação aos "sentimentos de sociabilidade" e se comportam como loucos.²⁰ Uma vez que os indivíduos não são "pessoas vazias", como afirmam os utilitaristas, mas sujeitos capazes de avaliar seus próprios desejos com base em desejos de ordem superior e, em particular, à luz da "razoabilidade", é totalmente coerente supor que “la capacità di assumersi la responsabilità dei propri scopi è una delle cose che cittadini liberi possono aspettarsi l’uno dall’altro”²¹ (RAWLS, 1994, p. 163). Como “in virtù dei loro poteri morali i cittadini hanno parte attiva nel formare e coltivare le proprie finalità e preferenze ultime”²² (RAWLS, 1994, p. 163-164), reivindicações irracionais devem ser vistas como evidência de que “le nostre normali capacità di membri cooperanti della società non funzionano più”.^{23 24} E como Rawls (1994, p. 163) afirma peremptoriamente: isso deve ser visto como “una situazione di tipo medico o psichiatrico, ed è a quel livello che va trattata”²⁵. Isso não se deve à preferência específica manifestada pelo indivíduo, ao fato de ser uma preferência adquirida por hábito e não

¹⁸ Em tradução nossa: “suas preferências e aversões, sejam elas quais forem, à renda, à riqueza e à posição que podem razoavelmente esperar”.

¹⁹ Em tradução nossa: “doutrina comprensiva”.

²⁰ Nota do autor: Vale lembrar que Rousseau já considerava aqueles que não aceitavam os dogmas fundamentais da religião civil como “irracionais”, pois assim se definiam como incapazes de “sentimentos de sociabilidade”. Aqueles que se recusavam a aderir ao contrato social tinham, em sua opinião, direito a um status: o de estrangeiro.

²¹ Em tradução nossa: “a capacidade de assumir a responsabilidade pelos próprios fins é uma das coisas que os cidadãos livres podem esperar uns dos outros”

²² Em tradução nossa: “em virtude de seus poderes morais, os cidadãos têm um papel ativo na formação e no cultivo de seus próprios objetivos e preferências finais”.

²³ Em tradução nossa: “nossas capacidades normais como membros cooperativos da sociedade não funcionam mais”.

²⁴ Nota do autor: Rawls (2004, p. 335), demonstrando ignorância do fato de que a especificação de direitos para *status* particulares caracterizou o surgimento do estado de bem-estar social (refiro-me aqui a Santoro, 1994) e é hoje, como mencionado, a característica específica do surgimento dos “direitos de última geração”, não parece considerar apenas as reivindicações egoístas, mas também as reivindicações corporativas, como um “sintoma de doença mental”. De fato, parece que apenas as reivindicações dos “cidadãos”, precisamente na medida em que carregam o papel universal de “cidadão”, são moralmente legítimas: “as necessidades, ou carências, dos cidadãos como pessoas livres e iguais são diferentes das necessidades, digamos, de pacientes ou estudantes [...]. As necessidades dos cidadãos, de fato, expressam as necessidades de pessoas com determinados interesses de ordem superior e que têm um determinado papel ou *status*. Se suas necessidades não forem satisfeitas, essas pessoas não poderão manter seu papel ou *status* ou atingir seus fins essenciais”.

²⁵ Em tradução nossa: “uma situação médica ou psiquiátrica, e é nesse nível que deve ser tratada”.

natural,²⁶ mas porque o indivíduo não percebe que sua necessidade não pode se transformar em uma reivindicação. Como se dissesse que a reivindicação "irracional" é, em si, um sintoma de ser uma pessoa com uma deficiência (mental).

É preciso enfatizar que essa afirmação peremptória não está no contexto da discussão de desejos sádicos ou hediondos, mas no contexto das reivindicações de um sujeito para a satisfação de preferências e gostos que são excessivamente onerosos (em termos puramente econômicos) para a sociedade. Ecoando, em alguns aspectos, o funcionalismo parsonsiano, segundo o qual o conflito e a não integração sempre se devem a um defeito nos processos de socialização, Rawls (1994, p. 75) converte o "Panóptico invisível" smithiano em um Panóptico institucionalizado, argumentando que o Estado deve remediar os defeitos de socialização, atuando como um educador comprometido com a construção de "un mondo sociale nel quale l'ideale della cittadinanza possa essere appreso e il desiderio di essere una persona di quel tipo stimolato"²⁷. A pessoa com deficiência que não internaliza pelo menos os parâmetros de **acomodação razoável**, que afirma que suas necessidades não são problemas particulares a serem confiados à família e à caridade, mas problemas políticos pelos quais o Estado deve se responsabilizar, é "um desviante" a ser reeducado (por meio de cuidados psiquiátricos).

4 DIREITOS SOCIAIS: DO RECLAMANTE AO CONSUMIDOR

A transição dos problemas das pessoas com deficiência de "problemas privados" para "problemas políticos", para usar uma expressão antiga e eficaz de Wright Mills, ou seja, de solicitações dirigidas à família e à caridade para direitos cuja proteção é exigida pelo Estado, ocorreu ao longo de um caminho (longo e tortuoso) completamente alheio ao discurso contratualista, que parte de pressupostos antropológicos opostos totalmente alheios à concepção hierárquico-dualista da pessoa.

Tomas Humphrey Marshall (1969, p. 144), com sua indubitável habilidade analítica,

²⁶ Nota do autor: De fato, Rawls faz questão de salientar que é um aspecto normal dos seres humanos ter necessidades decorrentes de hábitos adquiridos. Portanto, Rawls não considera o desejo imoral como objeto de sanção, mas a vontade de agir com base em tal desejo. Entretanto, ele sente a necessidade de argumentar que a vontade de agir com base em desejos imorais é um defeito psíquico. O resultado é que, em sua opinião, os indivíduos devem ser punidos e reprimidos por sua disfunção psíquica. Esse passo (na teoria rawlsiana absolutamente desnecessário) só pode ser justificado à luz do horror que a ideia de punir ou reprimir o comportamento imoral causa do ponto de vista liberal. Para evitar a configuração do estado liberal como um estado ético, a moralidade é medicalizada.

²⁷ Em tradução nossa: "um mundo social no qual o ideal de cidadania possa ser aprendido e o desejo de ser uma pessoa assim estimulado".

havia percebido essa mudança. Em “Reflections on Power”, um ensaio lançado cerca de vinte anos após “Citizenship and Social Class”, o sociólogo inglês suaviza a tensão irênica de sua reconstrução e enfatiza a considerável descontinuidade entre a lógica subjacente à concessão de direitos civis e políticos e a lógica subjacente à concessão de direitos sociais. De fato, o autor argumenta que os direitos sociais pertencem “agli individui come consumatori, non come attori”²⁸ (MARSHALL, 1969, p. 144). Marshall não desenvolve essa ideia, limitando-se a afirmar que o elemento essencial da distinção se encontra no fato de que os direitos do consumidor, diferentemente dos direitos civis e políticos, não atribuem nenhum poder a seus titulares.²⁹

Essa afirmação pode parecer apodíctica e ambígua. Se, no entanto, a colocarmos dentro da estrutura da dicotomia mais geral que caracteriza o pensamento liberal, ou seja, se tivermos em mente que, dentro dela, as figuras do ator e do consumidor se referem a duas racionalidades diferentes, a análise do sociólogo inglês parecerá ainda mais esclarecedora.

O “poder” a que Marshall se refere é o poder de estruturar a organização político-social. De acordo com a concepção liberal clássica, os direitos civis e políticos são os instrumentos à disposição de um indivíduo (o ator) cujo comportamento é estrategicamente orientado para a organização de um ambiente social e político que lhe permita escolhas livres. A conexão entre esses direitos e a racionalidade atribuída aos indivíduos está, como mencionado, no centro da teoria liberal, particularmente da teoria contratualista. Sua preocupação fundamental é argumentar que os cidadãos são racional ou moralmente obrigados a assumir obrigações políticas se o governo lhes garantir a vida, a propriedade e a liberdade.

A normatividade do discurso liberal é, portanto, direcionada tanto para o “soberano”, cujo exercício **legítimo** do poder está sujeito aos limites estabelecidos pelo respeito aos direitos fundamentais, quanto, como vimos, para o indivíduo, ao qual é imposto um modelo de racionalidade substantiva. Além da função de legitimação “vertical” dos processos institucionais que têm como objeto a relação entre o governo e os cidadãos, a ideologia contratualista, a matriz de todo o pensamento liberal, também desempenha uma função de legitimação “horizontal”. Ou seja, ela também legitima uma identidade específica de indivíduos, uma forma específica de racionalidade e práticas particulares por meio das quais os sujeitos dão sentido ao mundo e às suas vidas. Esse é o nível “horizontal” de legitimação

²⁸ Em tradução nossa: “aos indivíduos como consumidores, não como atores”.

²⁹ Nota do autor: A denúncia mais forte desse fato é provavelmente representada pelo livro outrora famoso de Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964), traduzido para italiano, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata* (1967).

que, na vida cotidiana, faz com que o mercado, os procedimentos democráticos, a esfera inviolável de direitos e os outros elementos da teoria liberal apareçam não apenas como não problemáticos, mas também como valores verdadeiros.

Nesse contexto teórico, afirmar, como faz Marshall, que o indivíduo é um "ator" quando reivindica e faz uso dos direitos civis e políticos, é dar por certo que ele assume como ponto de referência e como horizonte de significado uma rede ideal de direitos, que define os parâmetros da ordem política, econômica e social, estabelecendo as maneiras pelas quais um sujeito pode interferir na esfera de liberdade dos outros. O "ator", como argumenta Rawls, é, por definição, um sujeito capaz de controlar suas paixões e entender que é de seu interesse "natural" submeter-se a uma autoridade política comprometida com a proteção dos direitos de todos os cidadãos.

O consumidor, definido em oposição ao detentor de direitos civis e políticos, é, em vez disso, um sujeito "humeano": seus interesses não são coordenados por princípios racionais ou moralidade transcendente, mas são a expressão de paixões dotadas de sua própria "existência original" (HUME, 1971, p. 463). Nada impede que os interesses levem o "consumidor" a repudiar o contrato social e a violar os "direitos" dos outros.³⁰ Na medida em que o ator individual age, como lhe é exigido, com base em princípios "racionais", posto que as consequências do que ele faz se enquadram na esfera pública (dizem respeito à organização do ambiente social e político), o consumidor individual é livre para agir com base em seus próprios impulsos. Na verdade, suas ações dizem respeito exclusivamente à sua esfera privada e ocorrem no espaço do mercado, que funciona precisamente graças às preferências idiossincráticas e irracionais dos sujeitos.

A afirmação da ideia de que os direitos sociais são a expressão do direito de "ser um consumidor", de "estar no mercado", foi facilitada pelo fato de que eles, originalmente substituíram os salários, que permitiam que os trabalhadores estivessem no mercado. Os direitos sociais, entretanto, permitiam, de acordo como princípio da capacidade de cooperação mútua, o acesso apenas ao mercado de subsistência. Em outras palavras, o acesso ao mercado era considerado um direito fundamental do cidadão, mas esse direito estava vinculado à sua capacidade de trabalhar. Os direitos sociais tinham apenas uma função parcialmente

³⁰ Nota do autor: A polêmica de Hume contra as teorias contratualistas é famosa. Na base dessa polêmica está, como é bem sabido, uma ideia de racionalidade diferente daquela da lei natural. De acordo com o filósofo escocês, "não é contrário à razão que eu prefira a destruição do mundo inteiro a coçar meu dedo; nem é contrário à razão que eu escolha minha própria ruína completa a poupar a menor dor a um índio ou a uma pessoa que me é totalmente desconhecida. Da mesma forma, não é de modo algum contrário à razão preferir o bem que sei ser o menor ao maior, e sentir um desejo mais ardente pelo primeiro do que pelo segundo" (HUME, 1971, p. 437).

compensatória, permitindo um acesso muito limitado ao mercado, quando os cidadãos não tinham a capacidade de trabalho que lhes proporcionaria os meios para estar no mercado.

Foi graças às teorias fordistas que as políticas keynesianas e o Estado de bem-estar social com direitos sociais conseguiram se libertar do cidadão-trabalhador, o sujeito cooperativo normal do contrato social de Rawls. No entanto, o aspecto mais significativo das políticas fordistas é, em minha opinião, representado por um fato que muitas vezes passa despercebido: sua difusão leva, pouco a pouco, à constatação de que o trabalho e seu mercado não são capazes de desempenhar o papel de um motor para a integração da sociedade. Subjacente ao fordismo está a constatação de que, para garantir a riqueza, não se deve lidar apenas com a produção e os produtores: a produção pressupõe demanda e esta não é garantida espontaneamente pela sociedade, como se pensava no século XIX, mas é produto de políticas industriais, salariais e sociais. A partir dessa constatação e das transformações que ela desencadeia, generaliza-se a convicção de que a equação trabalhador-cidadão não é mais suficiente para desempenhar a função de sustentáculo da ordem social: a plena integração no mercado de trabalho não parece mais ser, por si só, uma base suficiente para garantir a plena participação na vida social e política da comunidade.

Os teóricos do estado de bem-estar social, provavelmente, não perceberam que a função integradora do trabalho estava desaparecendo. Concebendo os serviços sociais como elementos compensatórios para aqueles que não podiam permanecer no mercado de trabalho, as políticas assistencialistas se limitaram a tentar criar um cinturão de vida capaz de neutralizar os efeitos anômicos mais devastadores. Como demonstram os primeiros artigos da Constituição Italiana, que falam de uma "República democrática fundada no trabalho" (artigo 1)³¹ e da "participação efetiva de todos os trabalhadores na organização política, econômica e social do país" (artigo 3),³² fica claro que, imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, a díade trabalhador-cidadão ainda era considerada a matriz da integração social. No entanto, com as políticas industriais, salariais e sociais iniciadas pelo fordismo,³³ começou-se a perceber claramente que, como Adam Smith e Alexis de Tocqueville previram, o fulcro da ordem social não pode ser um sujeito que encontra o significado de sua existência no

³¹ Nota das tradutoras: Prevê o artigo 1º da Constituição Italiana que "L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro".

³² Nota das tradutoras: Prevê o artigo 3º da Constituição Italiana que "E' compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese".

³³ Nota do autor: As políticas fordistas certamente não tematizam a transformação do cidadão-trabalhador em cidadão-consumidor, mas criam a condição prévia para essa tematização.

trabalho (nem que seja em uma das dezoito operações necessárias para produzir um alfinete). Em seu lugar surge um sujeito "consumista", um sujeito cuja consciência do caráter frequentemente alienante do trabalho o leva a buscar o sentido da vida no consumo. Essa compensação pelas "misérias" do trabalho é a promessa implícita das políticas fordistas, baseadas no pleno emprego garantido por salários suficientemente altos, de modo a permitir que os empregados sejam consumidores de certa proeminência no mercado de bens, até mesmo bens voluptuosos, e, portanto, capazes de garantir uma demanda considerável por bens e serviços. A capacidade de consumo torna-se um bem em si: um fator que cria demanda. Se o cidadão, que não é um trabalhador-produtor de renda, mas um mero consumidor, assume um papel social como tal, os direitos sociais podem ser ampliados com certa magnanimidade, de modo a garantir não apenas a subsistência, mas também uma certa capacidade de consumo (abrindo a discussão rotulada de "crise fiscal do Estado").

A ideia de substituir, gradualmente, o cidadão-trabalhador (ou, talvez seja melhor, o trabalhador-cidadão) pelo cidadão-consumidor (ou o consumidor-cidadão), por um lado, não tem um efeito culturalmente perturbador imediato porque a capacidade de ser um consumidor está vinculada ao salário e, portanto, ao trabalho; mas, por outro lado, causa uma explosão de demanda social em pouco tempo. Como Jack Barbalet (1992, p. 107) observa, "i diritti universali non presuppongono la presenza ma l'assenza di preferenze diverse da individuo a individuo"³⁴. Os direitos civis e políticos são, portanto, universalizáveis na medida em que são um corolário do modelo antropológico do ator racional. Quando os direitos sociais são concebidos como os direitos do indivíduo como um "consumidor", eles devem satisfazer necessidades individuais específicas. Assim, eles estão localizados na esfera do consumo que a teoria liberal sempre considerou como não regulamentada e confiada ao livre arbítrio do sujeito.

A ideia de que os direitos sociais são meros substitutos do dinheiro e nos permitem comprar bens e serviços no mercado, e não direitos cuja reivindicação e exercício moldam a sociedade em que vivemos, levou lentamente a identidade do consumidor "humano" a prevalecer sobre a do ator político. Essa ideia acabou nos configurando, ou seja, fazendo com que nos víssemos não como atores políticos conscientes de que suas ações têm consequências para a vida de toda a polis e para a distribuição de poder dentro dela, mas como consumidores "humanos" que só aproveitam suas ações e reivindicações para obter a satisfação imediata que elas proporcionam.

³⁴ Em tradução nossa: "os direitos universais não pressupõem a presença, mas a ausência de preferências que diferem de indivíduo para indivíduo".

A diferenciação e o crescimento exponencial do consumo que são estimulados por essa mudança no estado de bem-estar social desenvolvem, rapidamente, a sensação de que nem todo consumo pode ser garantido a todos e que a explosão qualitativa e quantitativa do consumo, à medida que a capacidade de padronização do estado de bem-estar social desaparece, produz uma pluralidade de identidades que começam a ser percebidas como radicalmente alternativas e baseadas em estilos de vida (de consumo) inegociáveis.

Para lidar com o risco de desintegração social³⁵ que a configuração dos cidadãos como consumidores acarretava, os Estados desenvolveram, juntamente com os direitos sociais, uma rede de aparatos administrativos capazes de coletar e armazenar informações sobre os indivíduos para poder "monitorá-los" e "orientá-los" (GIDDENS, 1981, p. 169). A percepção de que a ordem social liberal, na medida em que confia ao mercado, e não à racionalidade incorporada no ego que controla os desejos e as reivindicações, a estruturação da personalidade dos sujeitos, tem em si mesma, nietzscheamente, o princípio de sua destruição, leva, de forma rasteira, a mudar radicalmente a normatividade das sociedades liberais.³⁶ A lei, que, de acordo com a concepção liberal, deveria transcender as contingências empíricas e transmitir prescrições uniformes para todos os sujeitos, está subordinada às descobertas das ciências humanas (psicologia, criminologia, sociologia etc.). O indivíduo não é mais concebido como um sujeito abstrato capaz de determinar autonomamente suas próprias escolhas, mas como um ser cujos perfis são, por um lado, evanescentes e problemáticos e, por outro, "intrinsecamente ligados aos métodos de vigilância adotados pelo aparato estatal em sua atividade política" (GIDDENS, 1981, p. 205).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DA TEORIA NORMATIVA AO CONFLITO PROCESSUALIZADO – O CAMINHO PARA A SUBJETIVIDADE POLÍTICA DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA

³⁵ Nota do autor: A manifestação mais óbvia da percepção de que a organização das sociedades contemporâneas acarreta o risco de desintegração social pode ser encontrada na tentativa gigantesca de Talcot Parsons de dar à ordem um fundamento sociológico. O sociólogo americano, de fato, ciente de que os cidadãos não podem reivindicar tudo o que lhes vem à cabeça e se comportar de forma a maximizar seu prazer, seja ele qual for, confia o papel de pedra angular da ordem social à família e a outras instituições de socialização primária, atribuindo a elas a tarefa de estruturar a personalidade das crianças. A solidariedade social é garantida na medida em que as crianças aprendem que devem se comportar de forma a não frustrar as expectativas sociais sobre seu comportamento. Parsons qualifica como atos desviantes e, portanto, não apenas para serem reprimidos, mas também para serem tomados como um indicador da necessidade de ressocialização, todos os comportamentos que desapontam essas expectativas.

³⁶ Nota do autor: O próprio Marshall (1976, p. 57) parecia estar imediatamente ciente desse processo; de fato, ele escreve: "os direitos sociais em sua forma moderna envolvem uma invasão do contrato pelo status, [...] e a substituição da declaração de direitos pela livre negociação".

O fato de a evolução da estratégia assistencialista não ser um caminho satisfatório é demonstrado pelo fato de que ela acaba dando origem à padronização dos serviços prestados e, portanto, à definição de necessidades lícitas. Um resultado substancialmente análogo ao das teses rawlsianas, embora – pelo menos – não inervado pela ideia de que a padronização é um dever moral do próprio sujeito, seu eu razoável, que deve ser culpado se fizer reivindicações que não correspondam aos padrões exigidos. A evolução do bem-estar de acordo com a lógica do mercado e o processo correspondente de padronização de serviços e necessidades deram origem ao desenvolvimento paradoxal simultâneo da demanda por serviços públicos e da oposição^{37 34} à sua satisfação, em nome dos direitos civis, em última análise, o direito dos indivíduos de controlar uma parte de sua renda para ser usada livremente no mercado. Seria um erro descartar essa oposição como uma defesa mesquinha dos direitos de propriedade e, portanto, de posições de privilégio, embora esse aspecto não seja de forma alguma insignificante. Na verdade, embora a polêmica contra os direitos sociais possa ser vista como a expressão de interesses cristalizados em torno da figura do proprietário privado, ela também é a expressão do ideal de liberdade individual que fundamenta a noção de cidadania (HABERMAS, 1992, p. 136). Essas oposições, portanto, também devem ser vistas como reivindicações de uma fonte independente de poder e iniciativa econômica (BARBALET, 1992, p. 51) devido a um maior senso de dependência das instituições e de seu poder de decisão. Elas são um sinal de que o que Foucault (1988, p.163) chamou de "normalizações disciplinares" é percebido como incompatível com o ponto central da teoria liberal: o modelo antropológico do sujeito de direitos.

A "abordagem das capacidades" que Nussbaum desenvolve, partindo da crítica do primeiro Rawls, não me parece, no entanto, um bom ponto de partida para identificar uma forma de proteger a autonomia das pessoas com deficiência; pelo contrário, corre o risco, oculto pelo modelo particular de personalidade que abarca, de se deparar com os mesmos problemas das teorias rawlsianas. De fato, a filósofa americano argumenta que as capacidades humanas fundamentam "ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, per mezzo dell'idea intuitiva di ciò che significa – vivere – **una vita umanamente dignitosa**"³⁸ (NUSSBAUM, 2007, p. 87, com destaque do autor). Essa definição, o critério da dignidade, abre o problema do paternalismo, a "vida humanamente digna" se qualifica como um conceito inerentemente normativo, que acaba desempenhando o papel do eu

³⁷ Nota do autor: Veja CROZIER e WATANUKI (1975), OFFE (1977) e O'CONNOR (1973).

³⁸ Em tradução nossa: "o que as pessoas são realmente capazes de fazer e ser, por meio da ideia intuitiva do que significa – viver – uma vida humanamente digna".

"razoável" no modelo hierárquico dualista. Essa preocupação não é preconceito de um filósofo acostumado à hermenêutica da suspeita, mas um problema que surge continuamente na prática. O caso arquetípico desse problema surgiu há cerca de trinta anos (era 1991), quando o prefeito da cidade francesa de Morsang-sur-Orge proibiu a prática de "jogar anões", alegando que era prejudicial à dignidade humana. A ordem do prefeito foi prontamente contestada pelo anão, que foi privado da possibilidade de trabalhar, mas foi considerada legítima pelo Conselho de Estado francês como uma medida para "prévenir une atteinte à l'ordre public, dont une des composantes est le respect de la dignité de lapersonne humaine"³⁹⁴⁰. Embora, portanto, o anão considerasse a proteção de sua suposta dignidade como uma violação de sua liberdade, os juízes franceses interditaram sua atividade: eles usaram um conceito de dignidade que não tinha nenhuma relação com as escolhas de estilo de vida do anão. Esse é um caso emblemático da abordagem kantiana, segundo a qual a liberdade do indivíduo deve se curvar a um conceito heterônomo de dignidade; o anão não foi considerado "capaz" de reconhecer e defender sua dignidade.⁴¹

A matriz kantiana (e paternalista) não é ocultada, mas justificada pela filósofa americana quando ela argumenta que as capacidades "dovrebbero essere perseguite per ciascun individuo, trattando ognuno come fine e nessuno come un mero strumento per fini altrui"⁴² (NUSSBAUM, 2007, p. 88). A restrição parece se aplicar tanto ao próprio sujeito quanto a terceiros: uma pessoa não pode se tratar como uma ferramenta, como fez o anão, nesse caso para ganhar a vida. Como mencionado, nas teses de Nussbaum, o problema parece menos evidente do que no "Liberalismo Político", devido à peculiaridade do ideal de pessoa que elas propõem, aquele milliano: as "capacidades" a serem reconhecidas nos sujeitos têm como objetivo dar a eles as capacidades críticas para escolher seu próprio caminho na vida e realizá-lo para se expressar, de modo a se realizarem **plenamente como seres humanos** (NUSSBAUM, 2003, p. 132, com destaque do autor). Está claro que os conceitos destacados em itálico não são cavalos de Troia, mas portas escancaradas pelas quais essa posição se abre para a afirmação de uma liberdade positiva com todos os riscos (e problemas) que Berlim nos mostrou.

A questão também parece complicada pelo fato de que a filósofa americana, ainda que

³⁹ Em tradução nossa: "prevenir um atentado à ordem pública, que tem como um dos seus elementos o respeito pela dignidade humana".

⁴⁰ Nota do autor: Conseil d'Etat, Assemblée, du 27 octobre 1995, 136727.

⁴¹ Nota do autor: Para uma discussão sobre essas questões, consulte GENOVESE e SANTORO (2019, p. 543-579).

⁴² Em tradução nossa: "devem ser buscadas para cada indivíduo, tratando todos como um fim e ninguém como uma mera ferramenta para os fins dos outros".

argumente que é tarefa dos governos colocar os indivíduos em posição de desenvolver e expressar suas próprias capacidades, acaba, como Rawls, confiando o "florescimento da pessoa" à benevolência:

[...] la piena inclusione delle persone con menomazioni richiede una benevolenza consistente e profonda, che implichi la disponibilità al sacrificio non solo del proprio vantaggio, ma anche di quello del gruppo: questo significa cooperare con persone con le quali sarebbe possibile e vantaggioso non cooperare per nulla (NUSSBAUM, 2007, p. 142).⁴³

Disso emerge um sistema no qual "a necessidade de cuidados em tempos de extrema dependência" é definida como "uno dei criteri salienti per definire una società sufficientemente giusta",⁴⁴ no qual uma sociedade, para ser considerada justa, deve garantir uma assistência "adequata per le persone dipendenti, siano esse bambini, anziani, malati o disabili, [...] orientata a sostenere le capacità di vita, salute e integrità fisica"⁴⁵ (NUSSBAUM, 2007, p. 185-186), na qual fornecer esses cuidados significa reconhecer essas pessoas como "cidadãos dignos de direitos". No entanto, não está claro se essa necessidade de cuidados resulta em um "direito" no sentido jurídico, que é, portanto, exigível perante um juiz e que, se reconhecido, pode ser satisfeito pelo recurso à força pública, ou um "direito moral" remetido à benevolência de outros membros da comunidade, ou, finalmente, uma solução baseada na liberdade positiva, os membros da comunidade "devem ser benevolentes", eles não podem ser considerados como tal em seu próprio direito se não o forem. Esse problema também deve ser abordado levando-se em conta que, quanto mais o direito de receber cuidados se baseia na benevolência, mais ele depende da concepção de vida digna da sociedade que cerca o sujeito que precisa de cuidados. Basta pensar no direito à sexualidade – ênfase a sexualidade e não a afetividade – que até mesmo nosso Tribunal Constitucional reconheceu recentemente como um direito fundamental ao "florescimento da personalidade humana": esse é um direito que as pessoas com deficiência devem confiar à benevolência das pessoas ao seu redor? Ou o Estado tem o dever de estabelecer um serviço para profissionais do sexo? A reivindicação de uma pessoa de ser atendida em sua essência é exigir que algumas pessoas prestem serviços sexuais profissionalmente? Ou é uma reivindicação irracional que deve ser erradicada? que deve ser ensinada a não avançar? E, novamente, os membros não

⁴³ Em tradução nossa: "a inclusão total de pessoas com deficiências requer uma benevolência consistente e profunda, o que implica uma disposição de sacrificar não apenas a própria vantagem, mas também a do grupo: isso significa cooperar com pessoas com as quais seria possível e vantajoso não cooperar de forma alguma".

⁴⁴ Em tradução nossa: "um dos critérios mais importantes para definir uma sociedade suficientemente justa".

⁴⁵ Em tradução nossa: "adequada para pessoas dependentes, sejam elas crianças, idosos, doentes ou deficientes, [...] orientada para a manutenção das habilidades para a vida, da saúde e da integridade física".

cooperativos da sociedade são aqueles que se recusam a ser profissionais do sexo? Mesmo essa última pergunta não é um preconceito filosófico em uma sociedade que não pode garantir às mulheres o "direito" ao aborto por causa da objeção de consciência dos ginecologistas.

A discussão sobre os direitos das pessoas com deficiência, como qualquer outra discussão sobre direitos, deve, acredito, começar pelo reconhecimento da impossibilidade de fundar a ordem política no "verdadeiro eu" dos indivíduos, na "razoabilidade" capaz de controlar as reivindicações, nas reivindicações de uma pessoa ideal aberta ao mundo e com um senso crítico desenvolvido (uma imagem na qual, tenho certeza, muitos de nós, como Nussbaum, gostamos de nos ver). Deve-se refletir sobre o fato de que, a partir de Max Weber, desenvolveu-se no Ocidente uma tendência de dissociar a legitimidade do governo dos valores professados pelos indivíduos. Essa tendência levou ao desenvolvimento de uma concepção de liberdade – que proponho chamar de "neoclássica" – que simplesmente tenta fundamentar a liberdade na própria tradição liberal, deixando de lado a questão da identidade do indivíduo e sua autorrealização. A concepção "neoclássica" de liberdade tem o grande mérito de deslegitimar qualquer intervenção estatal que vise moldar o cidadão de acordo com seu suposto "verdadeiro eu". Assim, possibilita a repolitização do conflito social que a tradição contratualista tentou internalizar no próprio sujeito, moralizando-o.

Essa concepção de liberdade é, ao contrário do que foi preconizado por muitos autores no início da década de 1970, completamente desvinculada da ideia de autonomia individual. Em minha opinião, esse é seu maior mérito, pois permite que a definição dos direitos e, portanto, da esfera da liberdade, seja confiada ao conflito político. De acordo com essa concepção, que pode-se dizer ter surgido das teses de Berlim, a liberdade é entendida como o espaço dentro do qual o sujeito está autorizado a se mover, um espaço rigorosamente definido e delimitado, mas que sempre pode ser redefinido por meio de conflitos e cuja delimitação é continuamente rediscutida, diariamente nos tribunais, independentemente de sua configuração concebível por um eu supostamente racional. A partir dessa noção de liberdade, não há nenhuma estrutura normativa "justa" transcendente à qual cada indivíduo esteja obrigado a se conformar, à qual ele deva adaptar suas reivindicações, sob pena de serem consideradas patológicas. Toda estrutura normativa é um contingente criado por uma constelação de poder: diante do indivíduo que denuncia uma determinada restrição social como uma interferência indevida, como uma pressão intolerável, não se pode fazer outra coisa senão registrar a existência de um conflito aberto entre esse indivíduo e a sociedade ou alguns de seus membros, o desdobramento de uma disputa que tem como aposta uma possibilidade de ação que não está dada de uma vez por todas, mas é determinada no jogo sempre móvel

e arriscado da oposição e da resistência. Em uma perspectiva que podemos definir como *latu sensu* foucaultiana: a liberdade do sujeito não é uma medida rígida e fixa, o recipiente de poderes que, atribuídos ao sujeito, definem seu papel e sua identidade; ela é antes o resultado que nunca é definitivamente adquirido de uma dinâmica que redefine continuamente os contornos da individualidade, é tudo o que o sujeito consegue ser em sua oposição ativa e precária às pressões "externas".

Essa concepção configura uma sociedade na qual os contornos de uma pessoa são desenhados por uma dinâmica intersubjetiva na qual o conflito desempenha um papel não menos importante do que a integração. À luz dessa concepção, os "direitos subjetivos" não são os pilares de uma "ordem justa", mas os instrumentos do conflito processualizado, o meio pelo qual uma sociedade permite que as pessoas, inclusive aquelas com deficiência, tentem transformar seus "problemas privados" em problemas legais e, portanto, políticos, em reivindicações a serem apresentadas a um juiz.

REFERÊNCIAS

BARBALET, Jack. **Cittadinanza: diritti, conflitto e dieguaglianza sociale**. Padova: Liviana, 1992.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. *In*: BLAUG, Ricardo; SCHWARZMANTEL, John. **Democracy: A Reader**. Columbia University Press, 2016. p. 111-114.

CROZIER, Michel; HUNTINGTON, Samuel P.; WATANUKI, Joji. **The crisis of democracy**. New York: New York University Press, 1975.

FOUCAULT, Michel. **Politics, Philosophy, Culture Interviews and Other Writings**. New York, Routledge, 1988,

GENOVESE, Diana; SANTORO, Emilio. L'articolo 18 (tu immigrazione) e il contrasto allo sfruttamento lavorativo: la fantasia del giurista tra libertà e dignità. *In*: **Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali**, n. 2018/159, 2018.

GIDDENS, Anthony. **A Contemporary Critique of Historical Materialism**. London: Macmillan, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Morale diritto e politica**. Torino: Einaudi, 1992

HUME, David. Trattato sulla natura umana. *In*: HUME, David. **Opere, I**. Laterza: Bari, 1971.

MARCUSE, Herbert. **L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata**. Torino: Einaudi, 1967.

MARSHALL, Tomas Humphrey. **Cittadinanza e classe sociale**. UTET, Torino, 1976

MARSHALL, Tomas Humphrey. Reflections on power. In: **Sociology**, v. 3, n. 2, p. 141-155, 1969.

NUSSBAUM, Martha. **Le nuove frontiere della giustizia**: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie. Bologna: Il Mulino, 1999.

NUSSBAUM, Martha. **Capacità Personale e Democrazia Sociale**. Parma: Diabasis, 2003.

NUSSBAUM, Martha. **Le nuove frontiere della giustizia**: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie. Bologna: Il Mulino, 1999.

O'CONNOR, James. **The Fiscal Crisis of the State**. New York: St. Martin's Press, 1973.

OFFE, Claus. **Lo stato nel capitalismo maturo**. Milano: Etas Libri, 1977.

RAWLS, John. **Utilitarismo e oltre**. Milano: Il Saggiatore, 1990

RAWLS, John. **Liberalismo politico**. Milano: Comunità, 1994.

SANTORO, Emilio. Autonomia individuale, libertà e diritti. In: SANTORO, Emilio. **Una critica dell'antropologia liberale**. Pisa: Edizioni ETS, 1999.