

Das éticas, do *ius* e da justiça: entre aparências e essências (de John Rawls ao Joker de Todd Philipps)

About ethics, law and justice: between appearances and essences (From John Rawls to Joker of Todd Philipps)

João Luz Soares

Mestre em Direito (FDUC). Pós-graduado em Direito do Trabalho (Instituto do Direito do Trabalho e das Empresas - FDUC) e em Direito da Banca, Bolsa e Seguros (Instituto da Banca, Bolsa e Seguros - FDUC). Pós-graduado em Corporate Governance (Centro de Investigação Privado - FDL) Doutorando em Direito Penal-Empresarial (Inteligência Artificial e Compliance) (NOVA School of Law).

Email: joaosoares@rsa-lp.com

ORCID: 0000-0003-4648-4891

Ricardo Alexandre Cardoso Rodrigues

Assistente convidado (ESS-IPP). Formador e E-Formador certificado (CCP: F591384/2012/ CCPE: 14667BH) e acreditado (CCPFC/RFO-40673/20). Investigador (IJ-FDUC; CINAMIL). Membro-Associado (OBEGEF). Mestre em Direito (FDULP). Doutorando em Direito Económico (FDUC). Pós-Graduado em Direito dos Contratos (CDC-FDUC). Pós-graduado em Direito da Arbitragem (CIDP-FDUL).

Email: racrodrigues-33@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2363-5095

DOI: <https://doi.org/10.34628/CMMN-SZ39>

Sumário

Introdução: das éticas, do *ius* a da política

I. O problema da justificação do Estado

1. Aristóteles: a justificação naturalista do Estado

- 1.1. O que é a felicidade para o ser humano
- 1.2. O que é o Estado e como pode garantir a felicidade

2. As justificações contratualistas as teorias de Hobbes e de Locke

- 2.1. A teoria contratualista de Hobbes
 - 2.1.1. O estado da natureza
 - 2.1.2. O estado de sociedade ou a paz cívica
- 2.2. A teoria contratualista de Locke
 - 2.2.1. O estado de natureza e a lei natural
 - 2.2.2. A necessidade da autoridade política ou Estado – o contrato social

2.2.3. Os limites da autoridade da Estado

2.2.4. Separação de poderes

II. Liberdade política e obediência à Lei

1. A desobediência civil

III. Liberdade e justiça social

1. Liberalismo e igualitarismo

2. O problema da relação entre liberdade e justiça social (entre Rawls e Nozick)

3. Liberdade, justiça e equidade em John Rawls

- 3.1. Os princípios de uma sociedade justa
 - 3.1.1. Princípio da liberdade igual
 - 3.1.2. Princípio da oportunidade justa
 - 3.1.3. Princípio da diferença
- 3.2. A justificação dos princípios de justiça
 - 3.2.1. O argumento da posição original
 - 3.2.2. Vantagem do «véu da ignorância»
 - 3.2.3. Maximizar o mínimo
 - 3.2.4. O argumento intuitivo da justiça social

3.3. Avaliação crítica da teoria de Rawls

3.3.1. Limitações da teoria da justiça de Rawls

3.3.1.1. Circunstâncias e escolhas

3.3.1.2. Motivos e incentivos

3.3.1.3. A crítica libertarista de Nozick

3.3.1.4. A crítica comunitarista de Sandel

3.3.2. Méritos da teoria da justiça de Rawls

3.3.2.1. Justiça social

3.3.2.2. Escolha imparcial

3.3.2.3. Autonomia

IV. Food for thought: o que resta de nós

Resumo: A abordagem de alguns dos problemas fundamentais de filosofia política, sendo, em grande parte, a aplicação de princípios morais aos problemas da orga-

nização da vida em sociedade, implica necessariamente que não se abandone o plano da ética. Sendo assim, é fundamental, numa temática ético-política, refletir sobre o concreto desafio de aplicabilidade dos princípios éticos ao problema da regulação e organização social. Neste ensejo, urge abordar criticamente o problema da justificação do Estado, o que torna legítimo (moral) e não só legal o seu poder e, de forma correlata, o problema da justiça social. Para lá da consideração do *apport* clássico, centraremos a nossa análise na teoria da justiça social de John Rawls, refletindo, a final, sobre o lastro de contributo da obra de Todd Phillips na realização e assunção da fragilidade humana entre *Ética, ius e Justiça*.

Palavras-chave: Éticas; *Ius*; Lei; Justiça.

Abstract: The approach of some of the fundamental problems of political philosophy, being, in large part, the application of moral principles to the problems of the organization of life in society, necessarily implies that the ethical plan is not abandoned. Therefore, it is fundamental, in an ethical-political theme, to reflect on the concrete challenge of the applicability of ethical principles to the problem of regulation and social organization. In this sense, there is an urgent need to critically address the problem of state justification, what makes its power legitimate (and moral) and not only legal and, in a correlate way, the problem of social justice. In addition, we will focus our analysis on John Rawls theory of social justice, reflecting, ultime, on the contribution of Todd Phillips vision and input on the assumption of human fragility, between Ethics, *Ius*/Law and Justice.

Keywords: Ethics; *Ius*; Law; Justice.

Introdução: das éticas, do *ius* e da política

A relação entre as éticas¹ e o *ius* (*lato sensu*) é, ainda que íntima, simbiótica e complementar, destacável, dicotômica, por vezes, conflituosa. Ora, nem sempre as leis – reflexos da perceção projetada a partir da ideologia “legitimada” (representada) – refletem o que é moral, e muitas vezes refletem ostensivamente (dolorosamente) o que é imoral. Todos temos hoje a noção de que as leis devem ser objetos de boa avaliação e manutenção. Sabendo que as leis não são necessariamente ótimas (*v. g.*: do primeiro ótimo), não cometemos o erro de argumentar que é moral o que é legal, e que é imoral o que é ilegal. O que se verifica, muitas vezes, pelo contrário, é que algo imoral não é ilegal, mas deveria sê-lo. Como também se verifica que algo moral é ilegal, mas não deveria sê-lo.

Isto mostra que há tensão entre o que é legal e o que é moral. É razoável, por isso, que as pessoas exerçam pressão para que as convicções morais sejam refletidas nas leis. Para tal, querem que novas leis sejam aprovadas, ou que leis estabelecidas deixem de ser válidas e as práticas que antes permitiam passem a ser ilegais. No entanto, a pressão moral sobre a lei não pode chegar ao ponto limite de exigir que na lei estejam refletidas todas as nossas obrigações morais.

Afirmar que a totalidade da moralidade deve ser a totalidade da lei é tão injustificado como afirmar que entre lei e moral não há qualquer conexão. Aceita-se facilmente hoje que o domínio da lei não é o domínio da moralidade. O problema para as sociedades está em que não há a preocupação de avaliar a relação entre as leis que são aprovadas e as nossas convicções morais. Por vezes, aspetos da nossa vida social e económica estão submetidos a leis que não foram devidamente avaliadas sob o ponto de vista moral. Sempre que isto acontece, aspetos da vida económica, por exemplo, ga-

nam demasiada autonomia e gera-se a ideia perigosa de que a economia e as éticas, *p. ex.*, são domínios completamente estanques. E as consequências podem ser sérias, quer sob o ponto de vista científico (que sugere, pela interdependência dos fenómenos, nesses termos, uma não neutralidade axiológica, a par da natureza e consequentes projeções dos/nos sistemas autopoieticos, em especial, os de segundo grau), quer empírico-reflexivo.

«Nos anos antes da crise, foram aprovadas leis que tornaram possível fazer legalmente muitas coisas erradas. Muitas das práticas abusivas com cartões de crédito, empréstimos predatórios, eram claramente imorais. Foram para além dos limites da decência, mas não foram além do que era legal.»²

Obviamente que o exemplo de leis limite (*vide gratia* com cláusulas de discriminação) são casos claros ainda de leis claramente imorais. Deve o cidadão desistir da sua consciência, ainda que por um instante ou em último caso, e dobrar-se ao legislador? Por que razão estará cada ser humano dotado de uma consciência? O que fazer nos casos em que o Estado, usando o seu poder de legislar, comete injustiças (viciando a função do *ius* no Estado)? E o que fazer quando o Estado é teimosamente insensível para que termine com essas injustiças? Não devemos ser em primeiro lugar homens e só depois súbditos-administrados? A desobediência civil (no quadro do exercício da cidadania - *v. g.*, arts. 21.º, 52.º e ss. da Lei fundamental), como veremos, é um dos casos que ilustra bem as relações complexas entre as *éticas*, o *ius* e a *política*, que, no devido tempo, trataremos.

Integrado numa sociedade, o indivíduo encontra posições e interesses diferentes dos seus, enfrenta conflito(s) e é naturalmente confrontado com a necessidade de refletir, na sua condição de *ser/estar entre-como-os-outros*, sobre como *deve agir*, no espaço público comum, sobre o que pode esperar da coletividade e como pode contribuir para o seu desenvolvimento. Há, portanto, uma relação fundamental entre “*ética*” e *política*³. Esta re-

1 Célebres promotoras da realização do “eu”, do “outro”, do “nós”, do “futuro”, ante e entre “o bem, o bom, o justo e o belo”. V. CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, *As aparências*” ao serviço das “essências”: curso à “utopia” consagrada?, Crónica, Silêncio da fraude, OBEGEF, 2022; CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, *na arte de abençoar e diabolizar: as sálvias, as papoulas, os cannabis, as pragas, as vaidades, as ânsias, as ganâncias, as invejas, as vidas e as respostas*, Crónica, Silêncio da fraude, OBEGEF, 2022.

2 Joseph STIGLITZ, *Time*, 11/06/2012

3 «O que (...) agora nos importa apurar é se a *ética* e a *política* terão alguma coisa a ver uma com a outra e o modo como se relacionam entre si. Quanto à *finalidade*, ambas parecem fundamentalmente aparentadas: não se tratará, em ambos os casos, do problema do viver bem? A *ética* é a arte de escolher o que mais nos convém

lação é de tal modo evidente que muitas das questões éticas que se colocam são também eminentemente políticas: a questão da liberdade, que pode colocar-se a nível pessoal – *se sou livre, como posso usar a minha liberdade?* – e coletivo - *se cada um é livre, como devemos exercer as nossas liberdades no espaço público sem comprometer a liberdade dos outros?* Como garantir a liberdade de todos e de cada um? A questão «o que é a justiça» é uma questão ética. A política perguntará «como é a justiça possível numa sociedade?»

O desafio é, sem dúvida, a construção de uma sociedade organizada, estável e justa. A tarefa política é tentar conciliar as exigências pessoais e individuais com as exigências da coletividade (da sociedade civil), no sentido de assegurar as melhores condições (de justiça) para todos.

As normas morais instituídas na sociedade não permitem resolver todos os conflitos e problemas que surgem nas relações dos indivíduos entre si, nem tão-pouco a reflexão sobre esses mesmos problemas parece poder resolvê-los com a eficácia e a rapidez que muitas vezes exigem.

Por isso se torna necessário criar um conjunto de regras formalizadas (leis) (de elevada densidade/ intensidade) que fundamente o comportamento dos indivíduos no espaço público de forma clara e eficaz, que vincule o indivíduo ao seu cumprimento, que preveja sanções (quer positivas, quer negativas). O *ius* (do

“O desafio é, sem dúvida, a construção de uma sociedade organizada, estável e justa. A tarefa política é tentar conciliar as exigências pessoais e individuais com as exigências da coletividade (da sociedade civil), no sentido de assegurar as melhores condições (de justiça) para todos”

Estado) surge assim como correspondendo a este conjunto de normas (jurídicas) que regulam o comportamento dos indivíduos de uma dada comunidade através do poder coercivo e coativo (no fundo, eficaz), organizado e institucionalizado do Estado.

O Estado⁴ é, portanto, e em termos simplistas, a comunidade politicamente organizada que nasce das necessidades de compatibilização, da regulação dos conflitos e da organização da vida social. Esta organização e gestão da vida social realiza-se a partir da política - enquanto atividade de um conjunto de agentes políticos - que governa essa mesma vida coletiva no

4 “[F]orma histórica de organização jurídica do poder dotada de qualidades que a distinguem de outros “poderes” e “organizações de poder”. Destaque para a soberania (que tem como destinatários os cidadãos de um determinado território): que se traduz no poder supremo interno (criação, aplicação e eficácia das normas) e na independência (no plano internacional). Trata-se de uma forma de organização jurídica da comunidade. Constitui “um esquema aceitável de racionalização institucional das sociedades modernas.” CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2003, pp. 89 e ss.,

sentido de tornar o Estado o mais justo possível. Para tal, são criadas as normas jurídicas que definem a legalidade, nas suas expressões, o que é legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto - trata-se de um Estado de direito.⁵

«O Estado é a comunidade constituída por um povo que, a fim de realizar os seus ideais de segurança, justiça e bem-estar, se assenhoreia de um território e nele institui, por autoridade própria, o poder de dirigir os destinos nacionais e de impor as normas necessárias à vida coletiva. (...) [Desta definição] resultam as seguintes conclusões: o Estado é uma comunidade humana; os elementos essenciais do Estado são três: o povo, o território e o poder político; os fins do Estado são três também: a segurança, a justiça e o bem-estar.

O primeiro fim do Estado é a segurança, entendida como defesa contra o inimigo externo, garantia da ordem e da tranquilidade públicas internas e proteção (...) Se o Estado não é capaz de (...) assegurar o fim da segurança, não tem razão de existir; a primeira preocupação de qualquer organismo é sobreviver. O segundo fim do estado é a justiça: “a sociedade política existe para substituir, nas relações entre os homens, o arbítrio da violência individual por certas regras ditadas pela Razão que satisfaçam o instinto natural de justiça” (...). O terceiro fim do Estado é o bem-estar: não apenas o bem-estar material dos indivíduos que o compõem, mas também o seu bem-estar cultural e espiritual.»⁶

Assim, *ética*, *ius* e *política* são conceitos que se encontram em íntima relação com os conceitos de Estado e de justiça: as éticas definem o que é a justiça; o Estado é o agente da política; o *ius* (enquanto lei) é o objeto da política; a justiça é principal finalidade (ou até, a finalidade última) da política.

5 *No Estado Constitucional (“de direito democrático”): Trata-se de “uma tecnologia política de equilíbrio político-social através da qual se combateram dois “árbitros” ligados a modelos anteriores, a saber: a autocracia absolutista do poder e os privilégios orgânico-corporativos medievais. o constitucionalismo moderno induz a submissão ao direito e ao princípio democrático. CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2003, pp. 90 e ss.,*

6 Diogo FEITAS DO AMARAL (1984), “Estado”, in *Polis - Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, Lisboa, Editorial Verbo, pp. 1128-L129. V. CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2003, pp. 89 e ss.,

*para vivermos o melhor possível; o objetivo da política é organizar o melhor possível a convivência social, de modo que cada um possa escolher o que lhe convém. Como ninguém vive isolado (...), quem quer que tenha a preocupação ética de viver bem não pode alhear-se olímpicamente da política. (...) Contudo, também há diferenças importantes entre ética e política. Para começar, a ética ocupa-se do que a própria pessoa, (tu, eu ou qualquer outra pessoa) faz com a sua liberdade, ao passo que a política tenta coordenar da mais benéfica para o conjunto aquilo que muitos fazem com as suas liberdades. (...) Como todo o projeto ético parte da liberdade, sem a qual não há vida boa que valha, o sistema político desejável terá de respeitar ao máximo - ou imitar ao mínimo, como preferires - as componentes públicas da liberdade humana: a liberdade de nos reunirmos ou separarmos, a de exprimirmos as nossas opiniões ou inventarmos a beleza e a ciência, a de trabalharmos de acordo com a nossa vocação ou interesses, a de intervirmos nos assuntos políticos, a de nos deslocarmos de um lugar para o outro e nos instalarmos aqui ou ali livremente, a liberdade de escolhermos os nossos prazeres do corpo ou da alma, etc.» in Fernando SAVATER (1997), *Ética para um Jovem*, Lisboa, Editorial Presença, pp. 113 e 115.*

A política não se resume ao *Estado*, ao *poder* ou às relações de poder nas sociedades. A política é a atividade humana que os indivíduos desenvolvem *em sociedade*, tendo em vista a defesa dos assuntos públicos e a harmonia dos seus comportamentos. Essa atividade apoia-se em princípios e regras que são instituídos e que podem ser reformulados em resultado dessa mesma atividade. Daí a importância da reflexão filosófica sobre as questões políticas: ela contribuiu para a escolha crítica e fundamentada das regras e princípios que orientam a nossa vida em sociedade.

«(...) alguns cientistas políticos colocam questões acerca da verdadeira distribuição dos bens numa determinada sociedade. Nos Estados Unidos, quem possui riqueza? Na Alemanha, quem detém o poder? O filósofo político, como todos nós, tem boas razões para se interessar pelas respostas a estas perguntas, mas a sua preocupação principal situa-se noutro campo: que regra ou princípio deve reger a distribuição dos bens (a riqueza, mas também o poder, os direitos e a liberdade)? O filósofo político não perguntará “Como se distribui a riqueza”, mas “Qual seria uma distribuição correta ou justa da riqueza?”. Não perguntará “Que direitos e liberdades têm as pessoas?”, mas “Que direitos e liberdades devem as pessoas ter?”. Que padrões ideais, ou normas, devem reger a distribuição dos bens no seio da sociedade? (...)»⁷.

A abordagem de alguns dos problemas fundamentais de filosofia política, sendo então, em grande parte, a aplicação de princípios morais aos problemas da organização da vida social, implicam necessariamente que não se abandone o plano da ética. Sendo assim, é fundamental, numa temática ético-política como a presente, colocar as grandes questões orientadoras: Como aplicar os princípios éticos ao problema da regulação e organização social? Somos governados por um conjunto de *normas* e leis (**o ius, corpo normativo ou ordenamento jurídico**) que emanam do Estado⁸. Mas o

7 Jonathan WOLFF (2004), *Introdução à Filosofia Política*, Lisboa. Gradiva, p. 13

8 O Estado tem como características essenciais a soberania (não se submete a qualquer outro poder que externo quer interno) e como consequência dessa autonomia, possui o *monopólio* da «violência legítima». O poder político é um poder coercivo/coativo, isto é, em nome do cumprimento das leis, recorre, se e quando necessário, à força e estabelece e aplica sanções positivas e negativas.

que dá ao Estado (que substrato) o direito de se fazer obedecer? Existe para quê? Para garantir a segurança dos cidadãos ou, além disso, para preservar as liberdades e os direitos dos indivíduos? Em que condições é eticamente aceitável a sua autoridade? Quais os limites legítimos do seu poder, se é que esse poder tem limites? Os limites da autoridade do Estado são meramente legais ou também morais? A grande questão poderá, assim, resumir-se ao seguinte: «**O que deve fazer o Estado na sua relação com os cidadãos?**» Garantir a sua segurança, mas não atribuir importância especial a direitos como a liberdade? Proteger os cidadãos e assegurar o respeito pelas liberdades fundamentais? Garantir a sua segurança, o respeito pelos direitos à liberdade, à prosperidade, à vida e também promover a justiça social corrigindo as desigualdades económicas?

São dois, portanto, os grandes temas:

- O problema da **justificação do Estado**, o que torna legítimo e não só legal o seu poder.
- O problema da justiça social.

Subjacente a estes temas está o problema dos limites éticos da ação do Estado e da sua intervenção na vida dos cidadãos.

I - O problema da justificação do Estado

Estamos sujeitos, do princípio ao fim da vida, a regras de que não somos *autores*. Estas regras - a lei - definem o que me é permitido fazer, como devo comportar-me na minha relação com os outros e que coisas posso ter. Essas regras são o meio através do qual o Estado me governa e nos governa.

Um dos temas que mais têm sido alvo de reflexões por parte de filósofos políticos ao longo de séculos é, assim, o da origem do Estado. Trata-se de tentar compreender o que levou os seres humanos a viverem de forma politicamente organizada e a aceitarem uma autoridade, a obedecerem a um poder e a normas externas a si e o que legitima a autoridade do Estado.

Como é que o poder e autoridade do Estado podem ser justificados? Porquê o Estado? Não podemos viver sem ele? Por que razão consentimos em ser governados pelo Estado? Para que exista o Estado e que este subsista, quem obedece deve aceitar a autoridade dos

que mandam. Mas porque devemos obedecer? Há justificação para isso?⁹

Para responder a este problema serão abordadas, em primeiro lugar, a justificação naturalista do Estado de Aristóteles, sendo que, de forma subsequente, faremos uma breve referência ao que são as teorias das justificações contratualistas da autoridade do Estado de Hobbes e de Locke.

I. Aristóteles¹⁰: a justificação naturalista do Estado

Segundo Aristóteles, todos os seres agem seguindo um fim, que é realizarem a sua **própria natureza**. Que um ser cumpra a sua natureza é um bem. Por isso, todas as coisas procuram o seu bem próprio. Qual é o bem que os seres humanos procuram e desejam para se sentirem realizados? A **felicidade**, entendida como desenvolvimento e aperfeiçoamento das capacidades racionais do ser humano, entendida como um *fim supremo*, um fim que é desejado por *si próprio*, e não enquanto condição ou meio de um fim ulterior. Se os outros fins são bens, este fim será o bem supremo, aquele de que dependem todos os outros. A tese fundamental da teoria política de Aristóteles é a de que só na *pólis*, na sociedade política¹¹ organizada, pode o ser huma-

9 Esta questão está ligada a uma questão mais geral e fundamental, a questão da ética «*Como devemos viver?*». E constitui também um problema de filosofia política. O problema básico da filosofia política consiste em saber como devemos viver em sociedade, isto é, qual a forma de organizarmos corretamente a nossa vida em conjunto. O objetivo do *filósofo político* é saber como qualquer sociedade deve organizar-se.

10 Aristóteles (343-322 a.C.) foi um dos filósofos mais influentes de sempre. Nasceu em Estagira, no Norte da Grécia. Foi discípulo de Platão em Atenas e mestre de Alexandre Magno, na Macedónia. Depois da morte de Platão, fundou em Atenas a sua própria escola, o Liceu. Não houve quase nenhum domínio do conhecimento sobre o qual não tivesse escrito e atribuía uma grande importância à observação da natureza. Entre as disciplinas filosóficas que desenvolveu contam-se a lógica, a metafísica, a ética, a filosofia política e a estética. De entre as suas obras destacam-se: *A Metafísica*, *Ética a Nicómaco*, *Política*, *Da Alma*, *Poética* e *Organon* (conjunto de obras de lógica).

11 O termo **política** deriva da palavra grega *polis*, que designa «cidade». Este é, na conceção grega, o lugar por excelência da convivência e felicidade humanas, onde se concentra a civilização – em contraposição como que está fora da cidade, que é o lugar dos bárbaros. Falar do Estado é para Aristóteles falar de

no realizar-se e, assim, ser feliz. A procura e a determinação desse fim é o objeto primeiro e fundamental da *ciência política*, porque só no que respeita a ela se pode preservar aquilo que os homens, na vida social e como seres individuais, devem fazer ou aprender.

1.1. O que é a felicidade para o ser humano

«A razão final e última para toda a nossa Ação é simplesmente a nossa felicidade: todos desejamos ser felizes. Desejamos a felicidade por si mesma, e não em função de qualquer outra coisa além dela; procuramos outros bens em função da felicidade; se tivermos atingido a felicidade, a felicidade genuína, então as nossas vidas estão completas e nada lhes falta; a felicidade, só por si, é suficiente para fazer das nossas vidas, vidas boas.» (Ética Nicomaqueia 1097a 30–b8).¹²

Cada qual é feliz enquanto faz bem a sua missão. Mas a missão própria do ser humano enquanto tal não é a vida vegetativa que tem em comum com as plantas, nem a vida dos sentidos (nota: particular excesso de sentidos) que tem em comum com os animais. O ser humano só será feliz se viver de acordo com a razão; e esta vida é a *virtude*. Assim, o estudo sobre a felicidade transforma-se numa indagação sobre a virtude. O ser humano não escolhe o fim, que está nele por natureza, como uma *luz* que o guia a julgar corretamente e a escolher o verdadeiro bem. Mas a *virtude depende da escolha que se faz dos meios, com vista ao fim supremo*. Esta *escolha é livre*. O ser humano tem em si o princípio dos seus atos, é verdadeiramente livre, é «o *princípio de si próprio, é o princípio e o pai dos seus atos como é dos seus filhos*»: quer a virtude, quer o vício são manifestações desta liberdade.

Há duas virtudes fundamentais: a primeira consiste no próprio exercício da razão, a *virtude intelectual ou racional*; a outra consiste no domínio da razão sobre os impulsos sensíveis, determina os bons costumes, a *virtude moral*. Esta consiste «na disposição de escolher o justo meio, *adequado à nossa natureza, tal*

como determinado pela razão.» Esta capacidade de escolha tem nos seus diferentes aspetos as várias virtudes éticas¹³.

A principal entre as virtudes éticas é a *justiça*, à qual Aristóteles dedica um livro inteiro da *Ética*. No significado mais geral, como conformidade com as leis, a justiça não é uma virtude particular, mas a virtude total e perfeita. Efetivamente, *o ser humano que respeita todas as leis é o ser humano completamente virtuoso*. Além deste significado geral, a justiça tem um significado específico: é distributiva¹⁴ ou comutativa¹⁵.

O *ius* funda-se sobre a justiça. Aristóteles distingue entre o *ius privado* e o *ius público*, que concerne à vida social dos seres humanos no Estado, e divide o *ius público* em *ius legítimo* (ou positivo), aquele que é estabelecido nos vários estados, e o *ius natural* que conserva o seu valor em qualquer lugar, mesmo que não esteja sancionado pelas *leis*. Distingue do *ius* a *equidade* que é uma correção da lei mediante o direito natural, necessária pelo facto de que nem sempre, na formulação das leis, é possível determinar todos os casos, pelo que a sua aplicação resultaria às vezes injusta.

13 As várias virtudes éticas, segundo Aristóteles: a *cobardia* é o justo meio entre a covardia e a temeridade, gira em torno do que se deve ou não deve temer; a *temperança* é o justo meio entre intemperança e a insensibilidade, diz respeito ao uso moderado dos prazeres; a *liberalidade* é o justo meio entre a avareza e a prodigalidade, diz respeito ao uso prudente das riquezas; a *magnanimidade* é o justo meio entre a vaidade e a humildade, diz respeito à reta opinião de si próprio; a *benignidade* é o justo meio entre a irascibilidade e a indolência, concerne à ira.

14 A justiça *distributiva* é a que preside à distribuição das honras, do dinheiro ou dos outros bens que possam dividir-se entre aqueles que pertencem à mesma comunidade. Tais bens devem ser distribuídos segundo os méritos de cada um. A justiça distributiva é semelhante a uma proporção geométrica, na qual as recompensas distribuídas a duas pessoas se relacionam entre si com os méritos respetivos.

15 A justiça *comutativa* ocupa-se dos atos/negócios/contratos, que podem ser voluntários ou involuntários. São contratos voluntários a compra e venda, o mútuo, o comodato, a locação, o depósito, etc. Dos atos/negócios/contratos involuntários, alguns assumem-se fraudulentos, como o roubo, o falso testemunho; outros são violentos, como o homicídio, a injúria, etc. A justiça comutativa é corretiva, procura equilibrar as vantagens e desvantagens entre os dois contraentes. Nos contratos involuntários, a pena infligida ao réu deve ser proporcionada com o dano por ele provocado. Esta justiça é, pois, semelhante a uma proporção aritmética (igualdade pura e simples).

1.2. O que é o Estado e como pode garantir a felicidade

A comunidade humana, de acordo com Aristóteles, é uma complexa inter-relação de três tipos de comunidades. O lar ou a família é a célula básica da sociedade. Com o passar do tempo, várias famílias unem-se para formar aldeias que, por sua vez, se unem a outras aldeias para formar as cidades-estado. A comunidade política – o Estado – é uma evolução natural dos agrupamentos humanos mais simples, como a família. Qual a razão da superioridade do Estado sobre as outras comunidades? Por que razão é mais adequado à realização dos seres humanos?

Argumenta Aristóteles que os seres humanos são, por natureza, **animais sociais**. O ser humano só se realiza, se cumprir a sua natureza, vivendo em comunidade. Desenvolvendo a nossa racionalidade realizando livres escolhas, exercendo a nossa capacidade de raciocínio e de discurso com os outros, participar das decisões importantes para a comunidade em vez de nos fecharmos na nossa vida privada e nos nossos interesses económicos imediatos. Estas virtudes só podem desenvolver-se e aperfeiçoar-se na comunidade política, no Estado ou *pólis*. E por que não na família ou na aldeia? Porque nestas comunidades a possibilidade de livre escolha é severamente limitada. A função natural da família, e em menor grau das aldeias, é assegurar a existência biológica, e não há livres escolhas biológicas. A necessidade de sobrevivência dita que as pessoas trabalhem para se sustentarem, adquirirem propriedades e bens e saibam gerir o seu lar. Todas estas atividades são económicas e têm uma raiz biológica. São indispensáveis para a vida feliz, mas não são suficientes. Ora, o Estado, segundo Aristóteles, está acima das meras necessidades biológicas. O Estado é a arena pública onde as pessoas se reúnem para discutir e tomar decisões que afetam toda a comunidade para o bem e para o mal. O debate associado a estas decisões exige discurso livre, o uso público da razão. O discurso é a virtude política fundamental, a expressão ativa da nossa racionalidade.

A *virtude* não é realizável fora da vida social.¹⁶ A origem da vida social está em que o

16 V. entre outros, BAPTISTA MACHADO, J., Introdução ao direito e ao discurso legitimador, Coimbra: Almedina, 1990, p. 11. FALCÃO, José, CASAL,

cidades-estado, cidades gregas, Estados independentes com governo próprio. O conceito de **Liberdade política** entende-se, neste espectro, como a liberdade de optarmos por diferentes modelos de organização económica e social.

12 Cfr. Christopher SHIELDS, *A ética de Aristóteles*, Tradução de Desidério Murcho

indivíduo não se basta a si próprio: não só no sentido de que não pode por si só prover às suas necessidades, mas também no sentido de que não pode por si, isto é, fora da disciplina imposta pelas leis e pela educação, alcançar a virtude. Por consequência, o Estado é uma comunidade que não tem em vista apenas a existência humana, mas a existência material e espiritualmente **feliz**; e é esse motivo pelo qual nenhuma comunidade política não pode ser constituída por escravos ou por animais, os quais não podem participar da felicidade ou de uma vida livremente escolhida. E a este propósito Aristóteles sustenta que há indivíduos escravos por natureza enquanto incapazes das virtudes mais elevadas e que a distinção entre escravo e livre é tão natural como a que existe entre macho e fêmea e jovem e velho.

«O Estado existe para assegurar a vida boa e não somente a vida. Se a sua função fosse unicamente esta, os escravos e os animais - não dotados de razão - poderiam formar um Estado. Mas não o podem fazer porque não sabem o que é a felicidade nem o que são livres escolhas.»¹⁷

O problema fundamental é o de encontrar a constituição mais adaptada a todas as cidades. É necessário ter em mente um governo não só perfeito, mas também realizável e que possa adaptar-se facilmente a todos os povos. É necessário, portanto, propor uma constituição que tenha a sua base nas existentes e vise realizar nela correções e mudanças que a aproximam da perfeita. Por isso, a *Política* de Aristóteles culmina na teoria da melhor constituição.¹⁸

Fernando, SARMENTO DE OLIVEIRA, António, FERREIRA DA CUNHA, Paulo, *Noções Gerais de Direito*, Calendário das Letras, 2017, p. 20.

17 Aristóteles, *Política*, Lisboa, Vega, 1998, p. 15

18 Como Platão, Aristóteles distingue três tipos fundamentais de constituições: a *monarquia* ou governo de um só; a *aristocracia* ou governo dos melhores; a *democracia* ou governo da multidão. Esta última chama-se *politia*, isto é, constituição por antonomásia, quando a multidão governa para o bem de todos. A estes três tipos correspondem outras tantas degenerações quando o governo descuida o bem comum em favor do bem próprio. Com efeito, a *tiranía* é uma monarquia que tem por fim o bem do monarca, a *oligarquia* tem por fim o bem dos possidentes, a *democracia* o bem dos pobres: nenhuma visa a utilidade comum. Não existe uma só monarquia e uma só oligarquia, mas estes tipos diversificam-se segundo as instituições nas quais se realizam. Existem também distintas espécies de democracia segundo o governo

Ao delinear a constituição “melhor”, em conformidade com o princípio de que todo o tipo de governo é bom, enquanto se adapte à “natureza humana” e às condições históricas, Aristóteles não se limita a descrever um governo ideal, mas determina as condições pelas quais um tipo qualquer de governo pode alcançar a sua forma melhor. A primeira e fundamental condição é que a constituição do estado seja tal que proveja à prosperidade material e à **vida virtuosa e feliz** dos cidadãos. Outras condições referem-se ao número dos cidadãos que não deve ser nem demasiado elevado nem demasiado baixo, e às condições geográficas, isto é, ao território do estado. Depois é importante a consideração da índole dos cidadãos que deve ser corajosa e inteligente como a dos Gregos, que são os mais aptos a viver em liberdade e a dominar os outros povos. Também é necessário que na cidade todas as funções estejam bem distribuídas e que se formem as três classes¹⁹ fundamentais, segundo o projeto de Platão, do qual Aristóteles exclui, no entanto, a comunidade da propriedade e das mulheres. É necessário, além disso, que no Estado, os anciãos mandem, pois que ninguém se resigna sem amargura às condições da obediência se esta não é devida à idade e se não sabe que alcançará, com a idade, a condição superior. Finalmente, o Estado deve preocupar-se com a educação dos cidadãos que deve ser uniforme para todos e dirigida não só a adestrar para a guerra, mas a preparar para a vida pacífica,

se funda na igualdade absoluta dos cidadãos ou se reserve a cidadãos dotados de requisitos especiais. A própria democracia transforma-se numa espécie de tirania quando em detrimento das leis prevalece o arbítrio da multidão. O melhor governo é aquele em que prevalece a classe média, isto é, o dos cidadãos possuidores de uma fortuna modesta. Este tipo de governo é o mais afastado dos excessos que se verificam quando o poder cai nas mãos dos que nada possuem ou daqueles que possuem demasiado.

19 Segundo Platão, na sociedade ateniense havia três classes: a dos *magistrados* formada pelos governantes que elaboram as leis; a dos *guerreiros*, cuja função era defender a cidade; a dos *artesãos* ou trabalhadores responsáveis pelo provimento dos bens necessários à sobrevivência da cidade. Segundo este filósofo, não há desigualdade, desde que cada cidadão seja «educado» para a sua função de acordo com a sua natureza. Cada um nasce para desempenhar um determinado tipo de atividade. A cidade justa é aquela que se organiza pela justa medida, isto é, aquela em que cada um ocupa o seu lugar e desempenha a função designados pela sua natureza.

para as funções necessárias e úteis e acima de tudo para as **ações virtuosas**.

Aristóteles definia o ser humano como «animal racional». Vemos agora que para realizar a sua essência tem de ser um «**animal político**». A política é a expressão superior da sociabilidade humana, é a *pólis* o lugar em que se pode desenvolver ao mais alto grau as faculdades racionais dos humanos. Por ser **naturalmente sociável**, é também **por natureza um animal político**. Diremos mais: *deve ser um animal político porque, caso contrário, pouco diferente será dos outros animais*.

Ao defender esta ideia, Aristóteles opõe-se ao argumento sofista de que os seres humanos são indivíduos unicamente movidos por interesses e de que o Estado com as suas regras seria uma simples convenção destinada a controlar os desejos e as ambições dos mais fortes. Para Aristóteles, o Estado é **uma instituição natural**. Justifica-se por si. **Só nele se cumpre a natureza humana** e fora dele só há vida para quem não é humano. Por isso, mais do que saber por que razão devemos obedecer à sua autoridade, devemos perguntar que tipo de Estado ou de organização política é a melhor para assegurar a vida boa que permita o desenvolvimento e florescimento das faculdades humanas.

2. As justificações contratualistas as teorias de Hobbes e de Locke²⁰

A grande preocupação dos filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII foi a de encontrar uma justificação racional para a existência das sociedades humanas. Como explicar a existência dos governos e como legitimar o seu poder? Se todos os indivíduos são naturalmente livres e iguais, como justificar o dever de obediência ao governo por parte de qualquer indivíduo?

A resposta a essas perguntas não é comum a todos os contratualistas. Como o estado natural (visão quase inebriante, como que um *proto Éden* ou *pós Éden*) promove a instabilidade e a insegurança, os indivíduos (note-se: de radical e legitimidade discutíveis) teriam

20 V. CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra, Almedina, 2003, pp. 53 e ss. CANOTILHO, J. J., MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa – Anotada – Volume 1 (Art. 1 a 107.º)*, 4.ª Ed., Coimbra, Coimbra Editora, 2007, pp. 384-385.

concordado em associar-se e em constituir um governo, cedendo a este último certos poderes (potências funcionais), na condição de que os governantes utilizassem esse poder para garantir a segurança de todos. Os indivíduos comprometer-se-iam a acatar as deliberações do governo. Dessa hipótese de transmissão comprometida o *design* contratual ilustrativo. A boa subscrição por todos dos “pontos contratuais”, assegura que todos saibam/ conheçam (ou não possam ignorar) dos seus deveres/ das suas obrigações e dos deveres/ das obrigações e incumbências do governo.

A base comum aos vários contratualistas reside no tratamento dos conceitos de “estado de natureza” e de “estado civil”. As diversas soluções apresentadas constroem-se a partir da interpretação e valorização dadas a determinados elementos contidos nesses conceitos. Nos vários filósofos que se interessaram por este problema, o que se encontra são diferentes teorizações do *estado de natureza*, diferenças essas que levam a diferentes concepções da sociedade. Portanto, a noção de *estado de natureza* é fundamental para entender o modo como os filósofos constroem as suas teorias e assumem a defesa de um determinado regime político.

Para os filósofos contratualistas, o Estado não é, também, uma forma natural de os indivíduos organizarem a sua vida em sociedade. O Estado, assim, é não uma instituição natural, mas antes uma construção humana, o resultado de um “contrato”.

2.1. A teoria contratualista de Hobbes²¹

Para explicar a origem, necessidade e justificação do poder político, Hobbes começa por descrever como era a vida dos seres humanos antes de se constituir a sociedade política.

2.1.1. O estado de natureza

O estado de natureza é entendido por Hobbes como uma situação em que impera a violên-

21 Thomas Hobbes (1588-1679), teórico político, filósofo e matemático inglês, foi o primeiro pensador a formular com clareza ideia de contratos social. Considerava que a alternativa ao *estado de natureza* era uma comunidade cuja origem era um pacto entre os governados, que concediam os seus direitos a um poder central autoritário, denominado *Leviathan*, símbolo do poder absoluto do Estado, que assegurava em troca a segurança de todos. É na sua obra mais importante, «*Leviatã*», que assume a defesa do absolutismo e a elaboração da tese do contrato social.

“O estado de natureza é assim aquele em que há uma «guerra generalizada» de todos contra todos. A igualdade nada mais é (seria) que a possibilidade que cada um tem (teria) de fazer mal ao(s) outro(s) (potencial de nocividade). Assim, nesta situação, todos têm a possibilidade de eliminar o próximo, porque todos possuem a liberdade suficiente para isso.”

cia generalizada provocada por um egoísmo exacerbado. Nesta situação, todos os outros indivíduos são vistos como obstáculos à satisfação dos desejos do outro indivíduo. A vida é caracterizada pelo temor ligado à ameaça que a liberdade sem regras dos outros representa. Nesta condição, os seres humanos são naturalmente desconfiados, conflituosos, violentos. O *estado de natureza* é assim aquele em que há uma «guerra generalizada» de todos contra todos. A igualdade nada mais é (seria) que a possibilidade que cada um tem (teria) de fazer mal ao(s) outro(s) (potencial de nocividade). Assim, nesta situação, todos têm a possibilidade de eliminar o próximo, porque todos possuem a liberdade suficiente para isso.

«Numa tal condição, não há lugar para atividades produtivas, porque os seus frutos são incertos; e, conseqüentemente, não existe agricultura, nem navegação, nem utilização das riquezas que podem ser importadas pelo mar, nem habitações cómodas (...) nem contagem do tempo, nem artes e letras, nem con-

vivência. E, o que é pior, verifica-se um medo e um risco permanentes de morte violenta. A vida do ser humano é, então, solitária, pobre, penosa, embrutecida e curta.»²²

Dado o modo como Hobbes caracteriza o estado de natureza, não podemos dizer que partilha as ideias de Aristóteles sobre a natureza política do ser humano.²³

Portanto, antes da criação do poder do Estado, impera a lei natural do mais forte. O estado de natureza é aquele em que todos se julgam com direito a tudo. Por isso, ninguém reconhece ou respeita direito nenhum. A vida humana é nesta situação um constante conflito e está permanentemente ameaçada pela luta de todos contra todos.

«(...) em Hobbes, ao direito natural que os indivíduos tinham, no seu “estado natureza”, a “todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros”, correspondia a sua natureza antissocial, a guerra permanente com outros homens com igual direito a todas as coisas. O fundamento último da sociedade não era, por isso, o ideal coletivo do bem comum ou a preservação dos direitos naturais dos indivíduos, mas antes a limitação desses direitos.»²⁴

Assim, surge a necessidade de se entrar num compromisso que crie condições que garantam a segurança de todos e de cada um.

Ninguém, racionalmente, pode aceitar viver uma situação em que não há garantia alguma de continuar a viver. Para garantir uma certa segurança, ordem e estabilidade, os indivíduos renunciam incondicional e irrevogavelmente a todos os seus direitos.

22 Thomas Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, INCM, 1995, p. 35.

23 Hobbes define o indivíduo como um ser naturalmente apolítico e pouco predisposto para a cooperação social. O que por natureza caracteriza o ser humano é a vontade de exercer poder e domínio sobre os outros. Não é naturalmente sociável. No *estado de natureza* vigora a lei do mais forte. Preocupados com a segurança e a proteção das suas vidas, os seres humanos abandonam o *estado de natureza* e submetem-se a um poder que a todos exige obediência. O Estado não resulta de uma evolução natural dos agrupamentos humanos mais simples. A obediência ao governo nasce de um pacto que visa garantir a segurança de todos. Seres conflituosos e egoístas por natureza, abdicam da possibilidade de tudo fazerem ao seu gosto para garantirem a sua segurança. Decidem viver sob a autoridade de um soberano por interesse e não por inclinação natural.

24 Cristina NOGUEIRA DA SILVA, *Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade, Análise Social*, vol. XLIV (192), 2009, p.537

2.1.2. O estado de sociedade ou a paz cívica

A paz e a segurança só são possíveis se cada qual renunciar ao direito que, no estado natural, tem sobre tudo, se todos abdicarem dos seus direitos e os colocarem, por mútuo acordo (**contrato** ou **pacto social**), nas mãos de alguém. «É um contrato de todos os homens com todos os homens, tal como se cada um dissesse aos outros: Eu autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim próprio a este Homem, ou a esta assembleia de homens, sob a condição de que tu lhe transfiras o teu direito a ele, e lhe autorizas todos os seus atos da mesma maneira. (...) Todos os súbditos, tanto o que votou contra como o que votou a favor, autorizarão todos os atos e juízos desse Homem, ou assembleia de homens, da mesma maneira como se fossem praticados por si próprios, a fim de viverem em paz entre eles e de serem protegidos contra os outros homens.»²⁵

O pacto social é, deste modo, o resultado da cedência de uma parte da liberdade individual, cedência esta que é uma promessa de obediência a um governo, na condição de ser garantida, por parte deste, a estabilidade. A existência deste governo baseia-se na delegação de poderes absolutos ao soberano (que não é necessariamente um indivíduo) que age em nome da comunidade como um todo, garantindo a paz e a segurança. Esses poderes têm de ser absolutos para que o estado de natureza não prevaleça.

«A única maneira de erigir um tal Poder comum (...) é os homens conferirem todo o seu poder e força a um Homem ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as vontades, pela maioria das vozes, a uma só vontade, ou seja: escolher um Homem ou uma assembleia de homens, que proteja a sua pessoa.»²⁶

Facto interessante é o de o soberano, representando o conjunto dos indivíduos da sociedade, não estar submetido às leis do seu estado.

«Em vez de estar limitado pelo direito da natureza, o soberano hobbesiano decidia, de acordo com o seu critério, que “espaços de liberdade natural” ficavam livres da interferência da sua lei disciplinadora.»²⁷

O contrato é feito entre os cidadãos. Quem vai governar não faz parte do contrato. Os cidadãos

não terão qualquer palavra no modo como as suas vidas vão ser reguladas nem quem votou a favor nem quem votou contra. A transferência de poderes dos indivíduos para o Estado é ilimitada. Trata-se de uma **alienação completa** e definitiva de poderes e de direitos. Mas por que aceitam isto? Porque, se os cidadãos tivessem o direito de interferir em algumas das ações do Estado, então haveria conflito entre governo e governados. Tal conflito contém, para Hobbes, um risco grave: que o conflito destruía o poder do Estado e todos regressem ao panorama desolador do estado de natureza. A **paz cívica** e a ordem que o Estado autoritário assegura valem bem a perda dos direitos que se possuíam antes do surgimento da sociedade política.

Ao acentuar a necessidade de paz cívica - de ordem e de segurança - Hobbes defende que não deve haver conflito entre governante e governados. Mas vai mais longe. Também no interior do próprio governo são indesejáveis o desacordo e a divergência: por isso, o poder deve estar concentrado num só lugar ou numa só pessoa. Não há separação de poderes, ou, no entender de Hobbes, diversas fontes de poder no interior do Estado. Cada poder - o executivo, o judicial e o legislativo - procuraria satisfazer os seus próprios interesses em detrimento dos outros, à imagem do que acontecia no estado de natureza. **Um só governante com poder absoluto** e total é a única forma de controlar eficazmente o funcionamento do governo e desse modo garantir a paz, a segurança e a proteção da vida dos cidadãos.

Os valores políticos fundamentais são, para Hobbes, a segurança, a ordem e a paz social. **A justiça é a obediência à lei.** Só a absoluta obediência assegura que não se regresse à angústia e insegurança do estado de natureza. O valor da paz cívica é mais importante do que a justiça e a liberdade. Se leis injustas e tratamento desigual dos cidadãos forem necessários para manter a paz e a segurança, então estão justificadas. Na verdade, o contrato obriga o soberano a promover a segurança e a ordem. Não tem mais nenhuma obrigação. Só no caso de não cumprir esta obrigação contratual é que a desobediência civil e a revolução são moralmente justificáveis.

Estamos perante um poder absoluto do Estado?²⁸ *Em certa medida*, sim. Contudo, o governante tem alguns limites: 1. O direito à

vida, que para Hobbes é inalienável, tem de ser respeitado; 2. A propriedade privada e a iniciativa privada são direitos que o soberano não deve desrespeitar. O carácter autoritário do Estado - o seu poder de legislar é praticamente ilimitado - não significa que ele seja totalitário, invadindo por completo a vida dos cidadãos.

Seja como for, a verdade é que ficamos com a impressão de que os cidadãos estão completamente desprotegidos perante o poder político. A preocupação com a segurança parece-nos excessiva. Tudo leva a crer que, para Hobbes, nada do que de mau ou injusto possa acontecer aos seres humanos no «estado de sociedade» é comparável à anarquia, à brutalidade, ao medo e ao risco permanente de morte violenta que caracterizam o estado de natureza.

2.2. A teoria contratualista de Locke²⁹

John Locke, escreveu os *Dois Tratados do Governo*, em 1689 e 1690. O segundo tem especial importância na história das ideias políticas.

A doutrina do poder hereditário é particularmente criticada no primeiro, como resposta ao *Patriarca* ou o *Poder Natural dos Reis*, de Sir Robert Filmer³⁰, publicado em 1680,

29 John Locke (1632-1704) foi um filósofo inglês, um dos três grandes filósofos do empirismo britânico, e é considerado o **pai do liberalismo político**. A sua teoria política, advogando o contrato social, opõe-se ao poder absoluto do Estado, no seu caso ao absolutismo monárquico. A soberania reside na comunidade ou no povo e não no monarca ou governante. Por isso mesmo, o Estado deve respeitar os direitos individuais (liberdade, propriedade e procura da felicidade), e os indivíduos podem exigir a mudança de governo caso este não satisfaça tal exigência. Embora utilizando conceitos também presentes em Hobbes, Locke vai explicar de modo diferente as condições nas quais se produz a passagem do *estado de natureza* à *sociedade civil e política*. John Locke exerceu grande influência no republicanismo clássico, na teoria liberal e no empirismo e iluminismo escocês. Em 1689 e 1690, logo após a revolução de 1688-1689 (Revolução Gloriosa - Foi uma manobra do Parlamento inglês para depor o monarca James II (1633-1701), da Casa Stuart, e elevar em seu lugar a sua primogénita, a princesa Maria (1662-1694), juntamente com o sobrinho - e genro - dele, William III de Orange (1650-1702), da Casa de Orange-Nassau.), escreveu Locke os dois *Tratados do Governo*. As principais obras de John Locke são: *Cartas sobre a Tolerância* (1689); *Dois Tratados sobre o Governo* (1689); *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690); *Pensamentos sobre a Educação* (1693).

30 Sir Robert Filmer (nascido em 1588 - falecido em 26 de maio de 1653, East Sutton, perto de Middlestone, Kent, Reino Unido.), Teórico político inglês que promoveu um conceito absolutista de realeza,

25 Thomas HOBBS, *ibidem*, p. 49.

26 Thomas HOBBS, *ibidem*, p. 47.

27 Cristina NOGUEIRA DA SILVA, *ibidem*, p. 537

28 Seguramente à sua legitimação.

defensor do direito divino dos reis. *Patriarca* combate a “opinião comum” de que “por natureza, a Humanidade nasce livre de qualquer sujeição, e com liberdade de escolher a forma de governo e que o poder de um homem sobre outros foi primeiro outorgado segundo o critério da multidão”.

«Filmer deriva o poder político não de contrato ou considerações de bem público, mas só da autoridade paterna sobre os filhos: a fonte da autoridade real é a sujeição de filhos aos pais; os patriarcas no Génesis eram monarcas; os reis são ou devem considerar-se herdeiros de Adão; os direitos naturais de um rei são os de um pai; e por natureza os filhos nunca estão livres do poder paterno, ainda quando adultos, vendo o pai caído na segunda infância.»³¹ Segundo Locke, é inaceitável a hereditariedade como base do poder político.

2.2.1. O estado de natureza e a lei natural

Locke afirma a impossibilidade de derivar a autoridade de um governo da de um pai. Inicia o segundo *Tratado do Governo* dizendo que vai procurar a sua verdadeira origem.

Supõe um estado de natureza anterior a todo governo, em que a lei da natureza não é imposta por legislador humano. Neste aspeto, e no que se refere ao estado de natureza e lei natural, o que Locke defende é, no essencial, repetição de doutrina escolástica, segundo a qual «toda a lei formulada pelo homem tem esse carácter na medida em que deriva de uma lei da natureza; se há conflito cessa logo de ser uma lei, é mera perversão da lei.»

Para Locke, no estado de natureza os seres humanos vivem de acordo com a razão, sem superior comum na terra com autoridade de julgá-los.

O estado de natureza corresponde à vida sem governantes. Cada ser humano tem o poder de se autogovernar. O estado natural dos seres humanos é o de liberdade total de ordenar as suas ações e dispor dos seus bens, dentro da lei da natureza, sem depender da vontade de qualquer outro ser da sua espécie.

Embora no estado de natureza o ser humano

possa livremente dispor de si e do seu, não pode destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura. Sendo todos iguais e independentes ninguém deve prejudicar outrem na sua vida, riqueza, liberdade ou haveres. Ao contrário do que Hobbes pensava, o estado de natureza não é um estado lastimável e completamente negativo, marcado pelo constante medo dos outros, da morte e das agressões que neles teriam a sua origem

«Há uma grande diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, os quais apesar de alguns os confundirem, são tão diferentes como o estado de paz, de boa vontade, de assistência mútua e preservação o é do estado de inimizade, de malícia, de violência e de destruição mútua.»³²

Há restrições e deveres que os seres humanos nesse estado são obrigados a cumprir pela sua consciência moral e em nome do seu interesse. Esses deveres e obrigações estão ligados ao facto de haver direitos naturais³³ por todos reconhecidos: **os direitos à vida, à liberdade e à propriedade.**

Para John Locke, o estado natural do ser humano é um estado de absoluta igualdade, onde o poder e a jurisdição são recíprocos, sem excesso a favor de alguém, sem subordinação ou sujeição. A “igualdade natural” não comprometeria as desigualdades que decorriam «da idade e da virtude, do mérito, do nascimento, da natureza ou de sentimentos políticos, como a gratidão. Desta forma, preservavam-se as hierarquias pré-políticas do mundo doméstico (como a subordinação dos filhos aos pais, das mulheres aos maridos, dos escravos, libertos e criados ao senhor).»³⁴

A principal fonte de discórdia e de conflito entre os seres humanos no estado de natureza está ligada à propriedade privada. Embora, nos primeiros momentos de existência da propriedade privada a vida seja pacífica, à medida que uns vão acumulando mais bens materiais, surgem as primeiras desigualdades económicas e despertam os conflitos de interesses.

A propriedade é muito importante na filosofia política de Locke, que nela vê a razão princi-

pal para unir os seres humanos em comunidades e dar-lhes um governo - a instituição do governo civil – cujo fim é a conservação da propriedade, para o que faltam muitas coisas no estado de natureza. O fim principal que une os seres humanos em comunidade e sob um governo é preservar a propriedade.

2.2.2. A necessidade da autoridade política ou Estado – o contrato social

O estado de natureza não é o estado de guerra de todos contra todos. Locke não o considera um estado calamitoso. Mas reconhece que pode ser um estado de guerra de alguns contra alguns. Embora a maioria dos seres humanos no estado de natureza respeite os direitos básicos acima referidos, alguns não o fazem. É evidente que cada pessoa lesada ou ameaçada tem neste estado o direito a defender-se e a punir e castigar os infratores. Contudo, nem sempre somos suficientemente fortes para defender e fazer respeitar esses direitos. Assim, surge a necessidade do Estado com as suas leis, os seus tribunais e as forças que impõem a sua autoridade. Locke mantém que o governo civil é contratual e puramente humano. O contrato constitui alternativa única para a rejeição do direito divino. Protegerá as nossas vidas, liberdades e propriedades daqueles que não as respeitam.

«O Governo Civil (o Estado) é o remédio próprio para os inconvenientes (os males) do estado de natureza, os quais são sem dúvida grandes, dado que nele os homens tendem a ser juizes em causa própria. Também facilmente se imagina que aquele que foi injusto para outro homem dificilmente será tão justo que se condenará a si mesmo pela injustiça cometida.»³⁵

Para Locke, o estado de natureza é insatisfatório: a ausência de leis, tribunais e autoridades policiais não garante aos seres humanos uma defesa adequada dos seus direitos, ou seja, não protege a vida, a liberdade e a propriedade como deve ser.

Não existem mecanismos que obriguem ao respeito destes direitos naturais nem que legitimamente castiguem os que os violam. Este facto torna necessário o estabelecimento de uma autoridade imparcial com poder legal e coercivo para resolver os conflitos. O surgimento do Estado não significa que os indivíduos renunciem aos seus direitos naturais. Bem

defendia o direito divino dos reis. O seu trabalho mais conhecido, *Patriarca*, foi publicado postumamente em 1680.

31 in Acesso ao link: <https://criticanarede.com/brusellafilosofiapoliticadelocke.html>, consultado em 01-01-2023

32 John LOCKE, *Dois Tratados do Governo Civil*, Lisboa, Edições 70, p.244 (adaptado)

33 Direitos naturais definem-se, nesta perspetiva, como direitos que derivam da natureza humana, não sendo, ao contrário dos direitos legais, concedidos por qualquer autoridade política. São inalienáveis e absolutos. Segundo Locke, derivam de termos sido criados por Deus.

34 Cristina NOGUEIRA DA SILVA, *ibidem*, p.539

35 John LOCKE, *ibidem*, p.291 (adaptado)

pelo contrário, o Estado é instituído para, em caso violação, defender os direitos naturais. O contrato ou pacto social significa que os seres humanos, naturalmente livres, iguais e independentes, renunciam, não aos seus direitos, mas a fazerem justiça por suas próprias mãos. A justiça privada - muitas vezes impotente - dá lugar, com o Estado, à justiça pública - polícia, tribunais, multas e prisões.

É a vontade e o consentimento dos cidadãos que cria o Estado. «O começo da sociedade civil depende do consentimento dos indivíduos.» Este consentimento é diretamente dado pelos cidadãos, que definem os termos do contrato tacitamente dado por aqueles que irão nascer no interior da sociedade política assim formada. Segundo Locke, o fim principal que une os seres humanos em comunidade e sob um governo é preservar a propriedade. Sendo assim, o poder supremo não poderia tirar a qualquer ser humano qualquer parte da sua propriedade sem seu assentimento. O consentimento de todos os seres humanos – o consentimento da maioria – é necessário para justificar o governo de tomar-lhes uma parte da propriedade. Sem dúvida isto é muita vez contrário aos factos. Mas Locke insiste na regra da maioria, embora seja muito difícil a questão dos direitos do indivíduo contra o governo. Como ficção legal, para justificar o governo, a teoria contratual encerra alguma verdade.

Poderá surgir a seguinte objeção: «Mas eu, tal como muitas outras pessoas, nunca dei explicitamente o meu consentimento para ser governado pelo Estado. Não é um abuso injustificável a autoridade que o Estado exerce?». Locke julga resolver o problema dizendo que, se aceitamos algumas das vantagens de sermos governados – ver a nossa vida e a nossa propriedade protegida, ter acesso a cuidados de saúde, a circular seguramente por vias públicas, *inter alia* –, então estamos a dar o nosso consentimento tácito à autoridade do Estado.

2.2.3. Os limites da autoridade da Estado

Como é o consentimento dos cidadãos que dá origem à autoridade política, a vontade do povo tem prioridade sobre aquela. O governo é o servidor da vontade dos cidadãos que, por acordo mútuo, consentiram em confiar-lhe a defesa dos seus direitos e interesses. A transferência de poderes e de direitos para o Estado que surge do contrato social não é ilimitada.

Unicamente visa assegurar uma sã convivência social, protegendo eficazmente a vida, a liberdade e a propriedade de cada cidadão. Trata-se assim de uma delegação limitada de poderes.

Para Hobbes, em nome da segurança não havia aparentemente limites ao que o Estado podia fazer. Para Locke, a autoridade do Estado é limitada pelos direitos naturais dos indivíduos. O Estado deve garantir a segurança dos cidadãos, mas isso não pode nunca ser pretexto para violar os direitos naturais dos cidadãos. Os direitos que temos no estado de natureza continuam a existir no estado de sociedade. O Estado não pode atingir/ afetar/ tirar-nos a vida, a liberdade e a propriedade³⁶. Se alguma lei ou decreto do governo despreza direitos fundamentais, então justifica-se a desobediência ou a resistência dos cidadãos. Para assegurar o respeito pelos direitos naturais, os indivíduos dão ao Estado o poder de os defender e tutelar. O contrato social é revogável: pode ser revogado caso os governantes não respeitem os direitos inalienáveis dos cidadãos.

Estamos perante uma conceção que defende um Estado mínimo, muito mais protetor do que interventor. O governo não deve intervir nas nossas vidas, exceto para nos proteger uns dos outros. Por acentuar a liberdade do indivíduo face ao Estado, Locke insere-se naquilo que é uma abordagem demarcadamente liberalista³⁷ (v. individualismo possessivo).³⁸ As suas

36 Locke defende que o Estado não deve interferir na vida privada dos indivíduos. No plano económico, tal ideia traduz-se no direito à acumulação ilimitada de propriedade e de bens.

37 Locke sublinha a liberdade de expressão, de religião, de associação, de voto é o valor político fundamental. Os direitos dos cidadãos devem ser respeitados e protegidos pelo Estado. O direito à vida, à liberdade e à propriedade são os direitos individuais mais prezados pelos liberais. No plano económico, defende o direito de propriedade, a livre iniciativa e a economia de mercado. De uma forma geral, defende que a intervenção do Estado na vida dos indivíduos deve ser limitada.

38 “À que ter em apreço que a doutrina de Locke, “juntamente com a de Rousseau, concebia a liberdade como liberdade no Estado-sociedade, como corpos políticos indiferenciados, ao contrário das doutrinas fisiocráticas da ordem natural, conducentes à conceção exclusiva de uma liberdade perante o Estado”. É a conceção “assente no dualismo Estado-sociedade” e na ideia de liberdade só limitada pelos direitos dos outros que terá expressão no constitucionalismo tardio das monarquias dualistas, “onde a definição de uma «staatsfreie Sphäre» [esfera estadual livre] se reconduzirá à delimitação do direito do monarca sob o ponto de vista dos súbditos”. O sentido da evolução desta doutrina acabaria numa Statuslehre

ideias sobre a relação entre o Estado e os direitos naturais dos indivíduos, sobre a desobediência civil, influenciaram muitas das mentes que desencadearam a Revolução Americana. Na verdade, pode ver-se na Constituição dos EUA - ao defender que há direitos inalienáveis e naturais como a vida, a liberdade e a procura da felicidade entendida como direito à propriedade e ao enriquecimento lícito - uma espécie de contrato social inspirado na teoria de Locke, ainda que, com algumas especificidades próprias.

2.2.4. Separação de poderes

Locke, para evitar o abuso de poder formulou claramente a doutrina da separação das funções legislativa, executiva e judicial do governo característica do liberalismo, pelo menos quanto às duas primeiras.

O poder legislativo – diz ele – deve ser o mais alto poder, mas renovável pela comunidade. O que implica votação periódica popular, como a da Câmara dos Comuns. Esta condição, cumprida a sério, condena a parte do rei e dos Lordes no poder legislativo admitida na Constituição inglesa do tempo de Locke.

Em todo governo bem estruturado – diz Locke – estão separados o legislativo e o executivo. E quando houver conflito? Se o executivo deixa de notificar o legislativo quando deve, está em guerra com o povo e pode ser destituído pela força. “A força”, diz ele, “não se opõe senão à força injusta e ilegal”. Na prática o princípio é vão, a não ser que haja um corpo com direito legal de declarar quando a força é “ilegal e injusta”. Admira que Locke não fale do judicial, questão candente no seu tempo.

Em conjunto a filosofia política de Locke foi adequada e útil até à revolução industrial. Desde então cada vez menos podia atacar problemas importantes. As funções do estado – por exemplo, na educação – aumentaram enormemente. O nacionalismo trouxe a aliança, por vezes a amálgama de poder económico e político, tornando a guerra o principal meio de competição. O cidadão em separado já não tem o poder e a independência que tinha nas especulações de Locke. A nossa era é de or-

de G. Jellinek, em que os direitos de liberdade eram autovinculações jurídicas do Estado (com personalidade jurídica). In CANOTILHO, José Joaquim Gomes, MOREIRA, Vital, - Constituição da República Portuguesa – Anotada - Volume 1 (Art. 1.º a 107.º), 4ª Edição, Coimbra Editora, 2007, pp. 384-385.

ganização e os conflitos dão-se entre organizações, e não entre indivíduos. O estado de natureza, como diz Locke, ainda existe entre os estados. “É necessário novo contrato social internacional antes de podermos gozar os prometidos benefícios do governo. Quando venha a criar-se um governo internacional, a filosofia política de Locke será de novo aplicável, mas não no que respeita à propriedade privada.»³⁹

II. Liberdade política e obediência à Lei

A liberdade política é a liberdade construída na sociedade politicamente organizada. Supõe a participação do cidadão na vida política, o seu direito a participar nos assuntos que dizem respeito à comunidade. Contudo, a liberdade política restringe o direito de liberdade de ação do indivíduo àquilo que é permitido por lei.

Do ponto de vista das perspetivas que acabámos de estudar – aristotélica e contratualista –, a liberdade e a justiça deverão ser garantidas pelo Estado. Para Aristóteles, a *polis* é o local de realização da liberdade dos indivíduos e a cidade será justa se os seres humanos (livres) forem capazes de criar leis justas. Segundo as teorias contratualistas, celebrado o contrato social, e uma vez criadas as leis, temos obrigação de lhe obedecer.

As leis, por princípio, devem ser justas e garantir os direitos dos indivíduos na sociedade. Mas, na realidade, constatamos que nem sempre assim acontece. Será, portanto, possível que o Estado, legitimado politicamente, possa não ser um **Estado justo** e que algumas leis possam ser injustas. Neste sentido, devemos perguntar se *existem situações que possam justificar a desobediência à lei*.

Quando pensamos em Estados em que impera a injustiça social, capazes de atentar contra os direitos fundamentais do ser humano ou de discriminar os seus cidadãos por motivos religiosos e ideológicos, não temos dificuldade em aceitar como óbvia a **desobediência civil**. Mahatma Gandhi, Martin Luther King e Aung San Suu Kyi são, a este propósito, exemplos paradigmáticos da desobediência civil (ético-moral) como resposta à profunda injustiça e desigualdade social.

A desobediência civil é, assim, um dos casos que ilustra bem as relações complexas entre a *ética*, o *ius* e a *política*.

I. A desobediência civil

A desobediência civil é o ato público de violação deliberada, normalmente pacífica, das leis consideradas injustas, o último recurso pacífico contra injustiças legais teimosamente praticadas pelo Estado.

«Começarei por definir a desobediência civil como um ato público, não violento, decidido em consciência, mas de natureza política, contrário à lei e usualmente é uma forma de protesto, praticado com o objetivo de provocar uma mudança nas leis ou na política seguida pelo governo. Ao agir desta forma, apelamos ao sentido de justiça da maioria da comunidade e declaramos que, na nossa opinião ponderada, os princípios de cooperação social entre homens livres e iguais não estão a ser respeitados.»⁴⁰

A desobediência civil não é violenta, não precisando de recorrer à força para ser eficaz, encontrando-se na fronteira do direito, preservando, contudo, a sua fidelidade à lei, aceitando as consequências que sobre ela recaem. Trata-se de uma forma de pressão ética sobre o *ius*. O que a justifica é a violação legal do nosso sentido moral de justiça.

O problema pode formular-se da seguinte maneira: Haverá casos em que violar de forma deliberada a lei é moralmente aceitável? Há quem considere que desobedecer-lhes pública e pacificamente é moralmente justificável, sempre que as leis se revelem obviamente injustas. Esta é a forma de tentar mudá-las e de eliminar tais fontes de injustiça, argumentam.⁴¹

«Assim, quando é negado o direito de voto a certas minorias, ou o direito de ocupar cargos públicos, de possuir imóveis ou de viajar,

ou ainda quando certos grupos religiosos são reprimidos e a outros são negadas oportunidades várias, tais práticas constituem injustiças que podem ser óbvias para todos. São incorporadas de forma pública na prática reconhecida das estruturas sociais, senão mesmo nas respetivas regras.»⁴²

Estes exemplos mostram que a desobediência civil é justificada por injustiças sérias que fazem parte das práticas sociais. São injustiças que negam liberdades e oportunidades básicas. A negação de liberdades e oportunidades tão básicas explica o caráter resolutivo dos movimentos de desobediência civil. Ora, estes exemplos sugerem os princípios que uma sociedade deve adotar para que não se verifiquem injustiças básicas. Parece, portanto, que uma sociedade justa nas suas instituições e práticas sociais terá de garantir para todos certas liberdades e oportunidades básicas⁴³.

As diferentes teorias sobre a natureza do *ius* e sua articulação com a ética têm visões próprias sobre a justiça, a justificação e necessidade da desobediência civil. Nas teocracias⁴⁴ isso parece não ser sequer problema. A lei e a

42 John RAWLS, *ibidem*, pp. 287-288.

43 «Desobedecer à lei não é uma tentativa de exercer coerção sobre a maioria. Pelo contrário, a desobediência tenta informar a maioria; ou persuadir os parlamentares de que um grande número de eleitores tem sentimentos fortes em relação a essa questão; ou chamar a atenção do país para uma questão anteriormente nas mãos dos burocratas; ou apelar para a reconsideração de uma decisão tomada à pressa. A desobediência civil é um meio adequado para estes fins quando os meios legais se revelam ineficazes, porque, apesar de ser ilegal, não ameaça a maioria nem tenta coagi-la (...). Não resistindo às forças da ordem, não recorrendo à violência e aceitando as sanções legais pelos seus atos, os que enveredam pela desobediência civil manifestam tanto a sinceridade do seu protesto como o respeito pela lei e pelos princípios fundamentais da democracia. (...) Concebida deste modo, não é difícil justificar a desobediência civil. A justificação não necessita de ser suficientemente forte para suplantarem a obrigação de acatar uma decisão democrática, visto que a desobediência é uma tentativa para a repor, e não para frustrar, o processo democrático de tomada de decisões.» In Peter SINGER (2002), *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, pp.327-328.

44 Teoria sobre a natureza do direito e sua articulação com a ética. Trata-se de regimes políticos que adotam a teoria do direito divino. As leis e a vida política estão totalmente submetidos a uma dada religião e ao código moral por ela veiculado. De forma genérica, nenhuma lei é vista como imoral e nada que seja ilegal é visto como moral, uma vez que as leis, como a moral têm origem e fundamento divinos. Neste ponto de vista não há qualquer diferença entre ética e direito.

39 Bertrand RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental* (Círculo de Leitores, 1978), pp. 161-174.

40 John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, Editora Princípios, 2001, p. 282

41 Alguns exemplos históricos em que a desobediência contribuiu decisivamente para o progresso das sociedades: casos como a desobediência das mulheres sufragistas inglesas, que viram reconhecido o seu direito de voto; ou com a luta pacífica de Martin Luther King contra as leis racistas americanas, que contribuiu para a abolição destas; ou ainda com os jovens americanos que se recusaram a acatar a ordem de partida para a Guerra do Vietname, que acelerou o fim de uma guerra considerada injusta.

moral são, no fundo, a mesma coisa. Para os naturalistas⁴⁵, para quem a ética deve ser o fundamento do *ius*, a desobediência civil não só parece justificada como pode mesmo ser considerada necessária.

«As chamadas teorias «positivistas legais, insistem num conceito de direito moralmente neutro. Tais teorias inclinam-se a analisar o direito em termos de características meramente formais, como a presença de sanções organizadas, ou a publicação de uma regra impositiva (...) bastante independentes do bom ou mau conteúdo da lei e das boas ou más intenções dos legisladores.»⁴⁶

Para os partidários do positivismo legal as leis não devem ser avaliadas em termos morais: as leis ditam o que é lícito ou ilícito e não o correto ou incorreto. Infringir a lei é, por definição, um ato ilícito, daí recusarem recurso à desobediência civil.

«Uma obrigação legal não é uma espécie de obrigação moral, tão-pouco um direito legal é uma espécie de direito moral. A lei pode ou não impor obrigações morais, sustenta o positivista. A obrigatoriedade moral não é uma característica logicamente necessária da lei. A lei de facto impõe-nos obrigações legais, mas estas não constituem obrigações morais e não envolvem um compromisso com a autoridade moral da lei ou com a positividade moral.»⁴⁷

O positivismo legal considera que, nos regimes políticos democráticos, por mais injusta que pareça, nunca é justificado violar a lei, pois há meios legais para tentar mudá-la. Por outro lado, a desobediência civil encoraja a violação generalizada da lei. Pode pôr mesmo, nas mãos de alguns, de uma minoria de cidadãos, o poder de mudar o que foi legislado pelos representantes eleitos por uma

maioria de cidadãos, sendo mesmo, desta forma, antidemocrática. A desobediência civil só se justifica, então, desde que não existam meios legais para as pessoas tentarem mudar as leis, ou no caso em que não há igualdade de todos os cidadãos perante a lei e em que não se dispõe de outra alternativa.

Uma outra objeção pode apontar-se ao crítico da desobediência civil que parta do pressuposto contratualista de que o Estado é o resultado de um acordo ou contrato que legitima o poder e que, portanto, seria incoerente desobedecer-lhe. Se o contrato é realizado por todos os indivíduos que cedem alguns direitos para retirar outros benefícios, a questão que se coloca agora é: que benefícios tiraram desse Estado os grupos marginalizados? Se não tiraram os benefícios esperados, então o contrato perde a sua legitimidade e nesse sentido já não se tratará, em última instância, de desobediência civil.

III. Liberdade e justiça social

I. Liberalismo e igualitarismo

John Stuart MILL⁴⁸ defende que há limites àquilo que nos é permitido fazer e que esses limites são ultrapassados quando as nossas ações prejudicam outrem. Assim, a interferência do Estado na vida das pessoas sem o seu consentimento só se justifica para prevenir possíveis danos sobre terceiros. Isto

significa que nem sequer o próprio bem das pessoas é uma boa razão para o Estado interferir pois as pessoas são livres de levar a vida que bem entenderem, mesmo quando essa vida não é boa para elas mesmas. Esta é, em termos gerais, a perspectiva liberal.

Sendo assim, os liberais têm tendência para pensar que é incorreto o Estado interferir na vida de alguém sem o seu consentimento, retirando-lhe parte do que tem para depois redistribuir pelos que menos têm de modo a reduzir as desigualdades na sociedade.

«[A “verdadeira virtude humana”] exigia que “os seres humanos” vivam juntos como iguais, sem reclamar nada para si próprios que não estejam identicamente dispostos a conceder a todos os outros; encarando qualquer espécie de domínio como uma necessidade excepcional e, em todos os casos, temporária.»⁴⁹

O que se tem em mente é a igualdade no acesso aos bens e recursos sociais: dinheiro, emprego, saúde, educação, poder político. Em suma, trata-se de igualdade na distribuição desses bens pelos cidadãos. Ora, os que encaram a igualdade como um valor prioritário consideram que o bem comum está acima dos interesses pessoais, pelo que se justifica a intervenção do Estado no sentido de uma melhor distribuição dos bens sociais, mesmo que isso se faça à custa da limitação da liberdade de cada um. Isto é o que, em geral, pensam os *igualitaristas*.

Para os igualitaristas, as desigualdades sociais põem em causa o bem comum e são uma fonte de injustiças que o Estado tem a obrigação de combater, pois quando as pessoas vivem abaixo de certo nível ficam à mercê de outros. O filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau⁵⁰ (1717-1778) defendeu que nenhum

45 «(...) teorias (usualmente chamadas «teorias do direito natural) que asseveram que o direito, na sua natureza essencial, vincula-se aos valores da justiça, do correto e do bem comum. Um regime de governo pode honestamente pretender governar pela lei apenas se as suas leis e os seus decretos visam servir o bem comum ou fazer justiça. Se um governo apenas explora uma população submissa sem sequer pretender buscar a justiça, governa pela força, e não pela lei, por mais disfarces de legitimidade que possa assumir.» in N. E. SIMMONDS, *Filosofia do Direito*, 1996, trad. Luís Paulo Rouanet, pp. 390-91

46 N. E. SIMMONDS, *Filosofia do Direito*, 1996, trad. Luís Paulo Rouanet, pp. 390-91

47 N. E. SIMMONDS, *Filosofia do Direito*, 1996, trad. Luís Paulo Rouanet, pp. 390-91

48 John Stuart Mill, filósofo inglês, foi o principal representante do empirismo inglês do século XIX. A sua principal obra de ética, *Utilitarismo*, foi publicada em 1861. Nela defende uma ética de tipo consequencialista e hedonista que considera que o critério último da moralidade e de uma ação é a sua utilidade, isto é, a felicidade – o prazer ou a ausência de dor – que dela resulta para a maior número de pessoas envolvidas. Rejeitou o cálculo hedonista do seu mestre Bentham, distinguindo entre qualidade e quantidade de prazeres. Não reduz a felicidade ao prazer sensorial ou físico, considerando superiores os prazeres que resultam das atividades intelectuais. Esta perspectiva, conhecida por utilitarismo clássico, continua a ser amplamente debatida no século XXI. Mill envolveu-se amplamente em causas políticas e sociais consideradas radicais para a época: era a favor da igualdade de direitos entre homens e mulheres, defendendo especialmente o direito das mulheres ao voto. Argumentou a favor dessas causas em vários escritos e como membro do Parlamento. Obras principais: *Sistema de Lógica* (1843), *Utilitarismo* (1861), *Sobre a Liberdade* (1859), considerada pelo próprio como a mais importante.

49 Cristina NOGUEIRA DA SILVA, *ibidem*, p.545

50 Pensador francês, nascido em Genebra (1712-1778), donde mais tarde fugiu para a Sabóia. Não sendo propriamente um filósofo, influenciou muitos domínios do séc. XVIII. As suas principais obras são: *As minhas Confissões*; *O Contrato Social*; *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre Homens e Mulheres*; *Emílio* (ou da Educação). A teoria política de Rousseau consta do *Contrato Social*, que consiste «na alienação total dos direitos de cada associado a favor da comunidade». Exprime-se deste modo: «Cada um de nós entrega a sua pessoa e poderá ter a direção da vontade geral e na nossa capacidade cooperativa recebemos cada membro como parte individual do todo». Na Educação, desenvolvida no *Emílio*, defende o retorno à natureza, permitindo o livre

cidadão deve ser suficientemente rico para poder comprar o pobre e ninguém deve ser tão pobre que se deixe vender ao rico. Uma sociedade em que, devido às desigualdades, uns acabam por ficar nas mãos de outros não é justa porque nem sequer é formada por cidadãos verdadeiramente livres, já que os muito pobres não estão em condições de escolher o que fazer.

Os liberais tendem a pensar que a liberdade no sentido de ausência de interferência, a chamada “liberdade negativa”, é o que realmente interessa. O conceito de liberdade, enquanto controlo efetivo sobre a sua própria vida, a “liberdade positiva”, pode tornar-se perigoso, na medida em que convida o Estado a interferir abusivamente na vida das pessoas. Em sentido oposto, os igualitaristas tendem a pensar que o conceito de liberdade mais rico e importante é o de “liberdade positiva”, justificando assim a intervenção do Estado de modo a criar as condições para que todos os cidadãos sejam capazes de se realizarem pessoalmente, o que implica o Estado adotar uma certa perspetiva sobre o que é bom ou mau para as próprias pessoas.

O que é então uma sociedade justa? Para o liberalismo será uma sociedade em que se dá prioridade à liberdade individual, mantendo a vida das pessoas livre da intromissão do Estado. Os igualitaristas tendem a pensar que é uma sociedade sem grandes desigualdades, valorizando a intervenção do Estado e o papel imprescindível deste na redistribuição dos bens sociais.

Havendo diferentes tipos de liberalismo e de igualitarismo (v. resignificação ideológica), consoante o maior ou menor papel que se atribui ao Estado e consoante este se aplique a mais ou menos aspetos da vida das pessoas, as formas mais extremas de liberalismo parecem admitir que uma sociedade em que umas pessoas são muito ricas e outras muito pobres pode ser justa. Por sua vez, as formas mais extremas de igualitarismo parecem admitir que uma sociedade em que todos têm o mesmo nível de riqueza é sempre justa. Mas

desenvolvimento dentro dela, numa moral e religião naturais, já que o ser humano «nasceu livre e em toda a parte está a ferros». Este tipo de educação resgatará o ser humano de todas as coerções e violações da sociedade. É que, segundo escreve: «É bom tudo o que sai das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem».

poderá mesmo uma sociedade com desigualdades ser justa? E será uma sociedade sem desigualdades sempre justa?

2. O problema da relação entre liberdade e justiça social (entre Rawls e Nozick)

Todos queremos viver numa sociedade justa. E todos lamentamos, com mais ou menos frequência, as injustiças que as sociedades ainda não foram capazes de resolver. Temos intuições fortes acerca do que seria uma sociedade justa. Parece-nos que a igualdade, a liberdade e a justiça social são valores centrais que deveriam fornecer um ideal normativo às sociedades. John Rawls, um dos maiores filósofos políticos de sempre, respondeu de maneira particularmente interessante a esse desafio.

A sociedade justa defendida por Rawls recomenda princípios para as instituições e o governo das sociedades. São princípios baseados justamente nos valores da igualdade, da liberdade e da justiça social. Orientando a política, influenciam as leis que são estabelecidas. Como a sua base é moral, esses princípios de igualdade, liberdade e justiça social orientam também a **relação entre éticas e ius**. Eles sugerem que tipo de relação deverá haver entre ética e *ius* e quando, em seu nome, temos razões para desobedecer à lei. Neste ponto iremos, assim, debater o problema da justiça social de um ponto de vista ético-político, o que implica, à partida, responder às seguintes perguntas:

1. *O que é uma sociedade justa?*
2. *Deve o Estado ter algum papel a desempenhar na promoção e construção de uma sociedade justa? Será que é sua função legítima corrigir as desigualdades económicas através da redistribuição da riqueza que a sociedade produz? Será que tem o direito de tirar a uns para dar a outros ou, por outras palavras, de forçar alguns a contribuírem para a melhoria do nível de vida de outros?*
3. *Se deve e é indispensável que tenha esse papel, como deve proceder para realizar a justiça social?*

Serão abordados aqui dois autores que no século XX elaboraram duas teorias sobre estes problemas e defenderam teses radicalmente diferentes: John Rawls e Robert Nozick.

3. Liberdade, justiça e equidade em John Rawls⁵¹

A liberdade, em Rawls, é um valor fundamental. Mas a igualdade também. Daí que o grande problema seja em Rawls saber como conciliar liberdade e igualdade para que desse modo consigamos promover e construir uma sociedade justa.

A perspetiva de John Rawls, a **justiça como equidade**, propõe um conjunto de normas que servirão para julgar as instituições sociais, políticas e económicas, como ele próprio afirma:

«O nosso tema é a justiça social. Para nós, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais exatamente, a forma pela qual as instituições mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade. Por instituições mais

51 John Rawls (1921-2004), filósofo norte-americano, foi professor da Universidade de Harvard. É considerado o filósofo político mais importante do século XX. Propõe um novo conceito de justiça baseado numa **nova interpretação da ideia de contrato social**. Critica a ideia utilitarista de justiça como utilidade social por unicamente se preocupar com a soma dos bens sociais, sem ter em conta o modo como estes se repartem entre os indivíduos. Segundo a interpretação de Rawls, o princípio utilitarista «o maior bem-estar para o maior número», é um princípio quantitativo que pode justificar a exploração de alguns indivíduos e grupos desfavorecidos em nome do bem-estar geral, sacrificando assim a sua liberdade. A teoria de Rawls é conhecida pelo nome de **liberalismo social** porque não admite nem o sacrifício dos menos favorecidos em nome da eficácia económica (condenação do liberalismo selvagem e da ideia de Estado minimalista) nem o sacrifício dos mais favorecidos em nome do igualitarismo (rejeição do socialismo autoritário). Herdou dos pais o gosto pela política e a atenção às desigualdades. A sua reflexão filosófica é disso uma consequência. Por isso, o problema que mereceu da sua parte uma atenção incansável foi o de saber que princípios devem governar uma sociedade justa. Daí resultou uma interessante teoria da justiça social. Tão interessante que Robert Nozick, um dos seus críticos mais argutos, disse o seguinte: «Agora os filósofos políticos terão de trabalhar segundo a teoria de Rawls, ou explicar porque não o fazem.» Outros afirmam que *Uma Teoria da Justiça* é uma das três maiores obras de filosofia política, a par da *República*, de Platão, e do *Leviathan*, de Thomas Hobbes. O lugar central que ocupa é inteiramente merecido: mais do que ninguém, Rawls enfrentou de modo sistemático um dos problemas básicos mais difíceis - o de articular a liberdade e a igualdade, dois valores que parecem incompatíveis numa conceção de justiça social.

importantes entendendo a constituição política, bem como as principais estruturas económicas e sociais.»⁵²

A justiça social de que fala Rawls refere-se ao modo como se distribuem os direitos e deveres dos cidadãos e como se dividem os benefícios da cooperação em sociedade. Por sociedade entende um sistema equitativo de cooperação social entre gerações no decurso do tempo. Nesta, os cidadãos são pessoas livres e iguais, com capacidade morais, o sentido da justiça e o sentido do bem.

A liberdade e a igualdade são valores compatíveis e devem determinar a forma como se distribuem os direitos e deveres dos cidadãos e se dividem os encargos e benefícios da cooperação social. Só assim a sociedade será uma sociedade justa que, para além de garantir que as suas instituições políticas, sociais e económicas são orientadas pelos valores da liberdade e igualdade, assegura o valor da **justiça social**.

A justiça social exprime-se, na prática, na distribuição dos bens de que uma sociedade dispõe, e que resultam da cooperação social. É essencial saber, para além dos valores e do seu papel, que princípios exprimem esses valores e de que modo esses princípios se aplicam. Os *princípios que devem ser realizados para que tenhamos uma sociedade justa* são o princípio da liberdade (**liberdade igual**), princípio da igualdade (**igualdade de oportunidades**) e o princípio de justa redistribuição da riqueza, de maneira que os menos favorecidos fiquem na melhor posição possível (**princípio da diferença**).

3.1. Os princípios de uma sociedade justa

Uma sociedade justa, em geral, é a que assegura aos seus membros um certo conjunto de direitos fundamentais. Os princípios ou regras em que se baseia uma sociedade justa correspondem a direitos que essa sociedade reconhece aos seus membros. Esta sociedade justa é governada por princípios, cada um com a sua esfera própria de aplicação. Para que seja justa, uma sociedade terá de aplicar os princípios segundo uma certa ordem de prioridade. Vejamos a formulação que Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, dá a esses princípios e às regras de prioridade a que estão sujeitos.

«Vou agora apresentar a formulação final dos

dois princípios da justiça aplicáveis às instituições. [...]

Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma que, simultaneamente:

a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados [...];

b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.

Primeira regra de prioridade (prioridade da liberdade)

Os princípios da justiça devem ser ordenados lexicalmente e, portanto, as liberdades básicas podem ser restringidas apenas em benefício da própria liberdade. [...]

Segunda regra de prioridade (prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar)

O segundo princípio da justiça goza de prioridade lexical face aos princípios da eficiência e da maximização da soma de benefícios; e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade sobre o princípio da diferença.»⁵³

Por si só, os princípios não têm a capacidade de orientar as escolhas da sociedade. Daí a necessidade de estabelecer as regras de prioridade; estas são, portanto, um guia dessas escolhas, esperando-se que sejam muito proveitosas nos casos de conflito de princípios. Assim, o princípio da liberdade igual tem prioridade sobre os outros dois, e o princípio da oportunidade justa tem prioridade sobre o da diferença. E nisto que consiste a **prioridade lexical** de que fala Rawls.

3.1.1. Princípio da liberdade igual

Rawls começa por rejeitar que, em nome do objetivo da construção de uma sociedade justa, se sacrifiquem as liberdades individuais. Este é um aspeto diferenciador em relação sobretudo ao socialismo marxista que defendia o sacrifício das liberdades individuais em nome da igualdade que caracteriza a so-

cidade comunista. Só há sociedade justa se respeitarmos todas as liberdades e o Estado deve garantir **igual liberdade** a todos os indivíduos, garantindo a todos liberdades básicas de forma igual (direito à liberdade de expressão, direito de voto, direito à propriedade privada...). Estas liberdades são direitos que não podem ser violados por considerações económicas. A liberdade é inegociável, estando, assim, fora da agenda política. A liberdade igual significa, assim, que nenhum indivíduo deve ter mais liberdade que os outros para conduzir a sua vida e realizar os seus projetos pessoais. Rawls é um liberal, na medida em que, uma vez atingido um nível de bem-estar acima da luta pela sobrevivência, a liberdade tem precedência e prioridade absoluta sobre todos os outros princípios. A liberdade não pode ser sacrificada em nome do bem-estar da maioria, em nome da felicidade geral, ou da igualdade económica estrita.

3.1.2. Princípio da oportunidade justa

O Estado, segundo Rawls, deve promover a igualdade de oportunidades, através de políticas sociais que assegurem que todos teremos a possibilidade de realizar os nossos objetivos profissionais, apesar das condições económicas desfavoráveis. A nossa posição deve resultar do nosso esforço e das nossas escolhas e não de fatores pelos quais não somos responsáveis (os dotes naturais, berço ou origem). Quem não tem recursos económicos deve ser apoiado pelo Estado de modo que o seu sucesso ou insucesso dependam apenas do empenho pessoal e nunca de outros fatores.

O princípio da igualdade de oportunidades implica que cada um deve ter as mesmas oportunidades de acesso às várias funções e posições sociais

3.1.3. Princípio da diferença

Os princípios da liberdade igual e da igualdade de oportunidades são necessários, mas não são suficientes para que haja justiça social. O princípio da liberdade igual só é plausível se todos tiverem atingido um nível de vida acima do limiar da pobreza. E como falar de igualdade de oportunidades se o direito de herdar pode criar grandes diferenças à partida no acesso, por exemplo, a uma boa educação e a bons cuidados de saúde?

52 John RAWLS, *ibidem*, p. 30

53 John RAWLS, *ibidem*, p. 239

Assim, há ainda um problema essencial a resolver para que a sociedade seja justa. O problema de saber **como deve a riqueza estar distribuída** (princípio da diferença).

Se a igualdade de oportunidades for efetiva, então o que conseguir dependerá da minha capacidade e empenho. Uma melhor ou pior condição social numa situação de efetiva liberdade e igualdade de oportunidades é da minha responsabilidade, dependerá do que eu fizer/ investir/sacrificar. Parece que é simples: quem se empenha mais e trabalha mais obterá mais benefícios sociais do que quem é menos ambicioso. Contudo, não é só o empenho, capacidade de trabalho e ambição que determinam que ocuparemos uma posição social mais favorável. A finalidade do princípio da diferença é então que os menos favorecidos tenham a melhor situação possível. As desigualdades sociais e económicas devem gerar os maiores benefícios para os menos favorecidos. A teoria da justiça de Rawls identifica, na passagem seguinte, os que considera como os menos favorecidos:

«Para assentar ideias, vamos determinar este grupo como abrangendo os que forem menos beneficiados relativamente aos três domínios principais que possuem uma natureza contingente. Assim, este grupo compreende pessoas que, pelas suas origens familiares e de classe, estão em desvantagem relativamente a outras, cujas aptidões naturais (atendendo ao modo como são postas em prática) as fazem sofrer as maiores dificuldades e cuja sorte e fortuna é menor, sendo que [...] estes factos são avaliados a partir dos bens sociais primários»⁵⁴

Os **menos favorecidos** são definidos em relação às condições sociais, às aptidões naturais e à sorte no decurso da vida. Os menos favorecidos estão sujeitos a três espécies de azar nas suas vidas: o de nascerem, crescerem e viverem num meio social difícil; o de não serem dotados pela natureza das aptidões necessárias a uma vida satisfatória; e o de não terem, simplesmente, sorte na vida.

Para o filósofo americano, o talento natural é uma lotaria, é uma questão de sorte tal como é uma questão de sorte ter nascido numa família economicamente bem situada na sociedade. Não somos responsáveis pela sorte ou pelo azar que tivemos na lotaria genética e social. Não é justo, segundo Rawls que paguemos essa fatu- ra, pensa Rawls.

A justiça é contrária à ideia de que o destino das pessoas deve depender das circunstâncias em que por acaso se encontram. Essas circunstâncias são contingentes, poderiam ocorrer ou não, as pessoas não têm controlo sobre elas. Ora, é injusto que o lugar e destino de uma pessoa na sociedade dependa de circunstâncias que não controla. Para ser justo, deve depender antes das suas escolhas e do empenho que cada pessoa põe nelas.

Rawls pretende, deste modo, eliminar a influência das contingências sociais, naturais e da sorte na organização da sociedade.

A imprecisão desta definição dos menos favorecidos, levou Rawls a acrescentar dois outros critérios, a saber, os menos favorecidos serão aqueles que dispõem aproximadamente do rendimento do trabalhador não qualificado, ou menos e como todas as pessoas com menos de metade do rendimento médio.

Poderia parecer que a melhor resposta às injustiças causadas pelas enormes desigualdades sociais e económicas é organizar a sociedade de maneira que todos tenham um nível igual de rendimento. Mas esta não é, segundo Rawls, uma reação refletida. Considerações racionais sustentam, pelo contrário, que há desigualdades boas, dado que só elas têm a capacidade de gerar os maiores benefícios para os menos favorecidos. Daí que o princípio da diferença as recomende.

Rawls pensa que o igualitarismo não consiste na defesa de um nível de rendimento igual para todos. Essa igualdade de rendimento não é necessariamente uma coisa boa. Na verdade, todos poderiam ter o mesmo rendimento e viver numa situação de pobreza extrema. O que distingue o igualitarismo é, então, uma preocupação especial com os menos favorecidos. Se certas desigualdades serem a melhor resposta a essa preocupação, permitindo aos menos favorecidos um rendimento maior do que teriam numa situação de estrita igualdade, elas são bem-vindas a uma sociedade justa.

Como é que as desigualdades de rendimento têm a capacidade de gerar os maiores benefícios para os menos favorecidos?

«Podemos admitir, dada a cláusula do segundo princípio relativa às funções abertas a todos e, em geral, dado o princípio da Liberdade, que as melhores expectativas concedidas aos empresários os encorajam a tomar decisões cujas consequências sejam a elevação das perspetivas da classe trabalhadora. As suas

maiores perspetivas agem como incentivos, de modo que o processo económico seja mais eficiente, a inovação se processe de forma mais acelerada, etc. [...]

A questão central é que, para que estas desigualdades satisfaçam o princípio da diferença, é necessário defender um argumento deste tipo.»⁵⁵

Rawls parte da ideia de que conceder melhores expectativas aos mais talentosos e capazes é um incentivo⁵⁶ que torna a economia mais eficiente, como uma economia mais eficiente gera mais riqueza e, assim, haverá mais riqueza para redistribuir pelos menos favorecidos.

Não devem ser só as pessoas favorecidas a usufruir do que com isso irão conseguir e adquirir. Todos os membros de uma sociedade deverão beneficiar dos resultados daqueles que, em virtude dos que tendo sido beneficiados pela lotaria natural, foram bem-sucedidos, procedendo à redistribuição dos rendimentos de modo que os mais favorecidos pela sorte na lotaria natural contribuam para quem foi desfavorecido.

O propósito do **princípio de diferença** é o de regular e corrigir as desigualdades ao defender que a riqueza deve ser distribuída de forma desigual desde que essa desigualdade permita que os menos favorecidos fiquem o melhor possível. Os mais afortunados têm direito a satisfazer os seus interesses e ambições desde que o exercício das suas capacidades também traga vantagens aos que não foram favorecidos pelos acasos naturais e sociais – as desigualdades boas. É a eficiência económica dos incentivos que explica que Rawls, um igualitário, aceite desigualdades sociais e económicas. Tratar as pessoas como iguais não implica remover todas as desigualdades, mas apenas aquelas que trazem desvantagens para os me-

55 John RAWLS, op. cit., p. 80

56 **A que incentivos se refere Rawls e que efeito têm nos mais capazes e talentosos?** Geralmente, os incentivos são financeiros. Antes de mais, são os do próprio mercado: ganhar mais. Mas podem ser também reduções nos impostos pagos pelos empresários e pelos que têm salários mais altos, apoios financeiros do Estado às empresas ou oferta de crédito mais barato às empresas através de bancos em que o Estado detém uma participação importante. O efeito que têm nos mais capazes e talentosos, dada a função motivadora dos incentivos financeiros, é torná-los mais produtivos. O papel central que os mais capazes e talentosos têm na organização económica da sociedade levará, assim, a uma economia mais eficiente e rica.

54 John RAWLS, op. cit., p. 93

nos favorecidos.⁵⁷ A teoria da justiça de Rawls defende também desigualdades de oportunidades, na condição de que elas não sejam vetadas pelos mais desfavorecidos.⁵⁸

Este princípio corresponde, assim, ao modo como Rawls entende a **equidade** que equivale a uma **distribuição desigual dos bens básicos** que deve favorecer quem se encontra em pior situação por razões económicas, físicas ou intelectuais. Por outras palavras, justifica-se que algumas pessoas ganhem acima da média, desde que essa desigualdade beneficie os membros menos favorecidos da sociedade.

Em suma, a desigualdade económica justifica-se moralmente (a) se beneficiar todos os membros da sociedade, em especial os menos favorecidos; (b) e for uma condição necessária e suficiente para incentivar uma maior produtividade. Um certo grau de desigualdade torna as pessoas mais produtivas, e, aumentando a produtividade, cada qual pode receber mais do que em situação de fraca ou menor produtividade. Se a desigualdade existente for maior do que o necessário para aumentar a produtividade, então é injusta, moralmente inaceitável.⁵⁹ Rawls quer dizer que, até certo ponto, a desigualdade económica é um incentivo que aumenta a produtividade global da sociedade.

57 Se dar mais dinheiro a uma pessoa do que a outra promover mais os interesses de ambas do que simplesmente dar-lhes a mesma quantidade de dinheiro, então uma consideração igualitária dos interesses não proibirá essa desigualdade.

58 Um sistema de ensino, por exemplo, pode permitir aos estudantes mais dotados o acesso a maiores apoios educativos se, previsivelmente, empresas em dificuldade vierem a beneficiar mais tarde do seu contributo, aumentando os lucros e evitando despedimentos.

59 Dois exemplos esclarecem o que se pretende expor:
1. Se o que motiva as pessoas para se tornarem bons médicos e engenheiros competentes para a perspectiva de ganharem mais do que a média dos cidadãos, então é justo que, por exemplo, tenham rendimentos três vezes superiores à média. Mas não devem ser os únicos a ganhar com isso. Ganhando mais, estarão em condições de pagar mais impostos. Assim, contribuirão para melhorar a situação dos mais carenciados. Em suma, todos, ganham se alguns ganharem mais.
2. Se a condição necessária e suficiente que predispõe certas pessoas para serem eficientes e capazes diretores de empresas é o facto de poderem ganhar cinco ou dez vezes mais do que os seus empregados, é justa essa desigualdade. Mas será injusto que, tal como Rawls reconhece acontecer no seu país, o seu salário seja em muitos casos 50 vezes superior ao dos seus empregados.

Assim, há mais recursos e bens que podem ser canalizados para beneficiar os que estão em situação menos vantajosa. Os impostos são uma destas formas de assistência contínua aos que estão em piores condições. O princípio da diferença tem em conta que numa sociedade de total igualdade a produtividade poderia ser tão baixa que todas as pessoas seriam prejudicadas.

3.2. A justificação dos princípios de justiça

Rawls apresenta dois argumentos a favor dos princípios de justiça: o argumento da posição original e o argumento intuitivo da justiça social. O primeiro é um argumento a favor de todos os princípios de justiça que formam a teoria da justiça como equidade. O segundo é um argumento que defende diretamente o segundo princípio de justiça.

3.2.1. O argumento da posição original

Rawls recorre a uma experiência mental - **situação ou de posição original** - para mostrar que estas são as regras e princípios de uma sociedade justa ou, pelo menos, que se pode ir tornando mais justa para todos e, em particular, para os pobres e mais desfavorecidos. Segundo Rawls, isso pode ser assegurado através de uma situação hipotética a que chamou **posição original**.⁶⁰

60 Descrição da situação ou posição original. Imagine-se que um indivíduo está num grupo de pessoas prestes a criar de raiz uma nova sociedade e um novo governo. Essas pessoas têm uma tarefa muito importante, que é a de decidir como construir uma sociedade justa. Estão numa condição muito especial, a bem dizer extraordinária: estão cobertas por um **véu de ignorância** quanto à sua condição na futura sociedade. Assim sendo, cada uma delas não sabe se vai ser homem ou mulher, rica ou pobre, doente ou saudável, idosa ou jovem, pouco ou muito dotada em termos intelectuais, não sabe a que grupo étnico vai pertencer, nem se vai ser católica, protestante, ortodoxa, muçulmana, judia ou atea. Em termos gerais, não sabe se vai estar no topo, no meio ou no fundo da escala social. Pensa que, dada essa condição, deve escolher um governo e uma sociedade justa para todos. «Vou escolher um tipo de sociedade que discrimine os ateus? Não, porque posso vir a ser ateu. Quero uma sociedade e um governo indiferentes às necessidades dos mais carenciados, que não intervenha para atenuar a desigualdade económica? Não, porque não sei se não virei a estar nessa situação. Quero uma sociedade em que haja discriminação racial no acesso às posições e lugares economicamente mais favoráveis? Não, porque não sei a que grupo racial irei pertencer.

A situação ou posição «original não é, evidentemente, uma situação histórica concreta, muito menos como um estado cultural primitivo»⁶¹, ou seja, não tem carácter histórico nem diz respeito à criação do Estado. «Deve ser vista como uma situação puramente hipotética, caracterizada de forma a conduzir a uma certa conceção de justiça.»⁶² Nesta situação imaginada e hipotética de escolha, a nossa tarefa é escolher os princípios de uma sociedade justa, como partes que vão elaborar um contrato, contrato fundante da sociedade em que todos gostariam de viver; a sociedade que a nossa sensibilidade moral veria como equitativa e justa. Isto significa que o processo de escolha dos princípios de justiça tem de ser justo. Ora, um processo de escolha justo tem de ser imparcial e todas as partes nele envolvidas têm de ser tratadas como iguais.

A posição ou situação original corresponde ao modo como indivíduos racionais escolheriam as regras de funcionamento de uma sociedade o mais justa possível, em que «ninguém conhece a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou estatuto social»⁶³, não fazendo a menor ideia do meio social em que nasceram, se são pobres, ricos ou de classe média, que tipo de educação receberão, a que tipo de cuidados de saúde terão acesso, se são homens ou mulheres, se têm um QI acima ou abaixo da média.

A prudência aconselha-me mesmo que me prepare para o pior. Assim, vou escolher um tipo de sociedade em que, se me encontrar numa situação desfavorável, me seja garantido um nível de vida minimamente digno. Nestas condições seria tolice minha pensar que os outros irão aceitar que a futura sociedade se rejeie por princípios que, beneficiando-me, os prejudicarão. Nem posso aceitar princípios que beneficiem os outros em detrimento dos meus interesses. O mais provável é que todos aprovem uma **igual distribuição dos recursos sociais**. Mas e se, como é muito provável dadas as diferenças entre os seres humanos, houver desigualdade económica? **Admitirei essa desigualdade se ela também for de alguma forma vantajosa para mim**. Nem todos vamos ter o mesmo nível de vida, mas não aprovarei princípios que permitam que os outros colham benefícios e eu unicamente prejuízos. E, se nem todos vamos ser iguais, pelo menos que haja igualdade de oportunidades. Não quero uma sociedade que unicamente respeite os meus direitos políticos, que me permita votar e expressar as minhas ideias, quero também uma sociedade que respeite os direitos das pessoas a bens materiais e a serviços sociais.

61 John RAWLS, op. cit, p. 64

62 John RAWLS, op. cit, p. 64

63 John RAWLS, op. cit, p. 64

«[Ninguém conhece] a parte que cabe na distribuição dos atributos e talentos naturais, como a sua inteligência, a sua força ou outras qualidades semelhantes. Parto inclusivamente do princípio de que as partes desconhecem as suas concepções de bem ou das suas tendências psicológicas particulares.»⁶⁴

Este desconhecimento acerca da sua situação presente e do que será o seu futuro significa que cada indivíduo que vai escolher os «princípios de justiça» está coberto por um «véu de ignorância». O «véu de ignorância» é o **desconhecimento por parte de cada indivíduo da sua condição social e económica no momento do estabelecimento do contrato social, das regras de funcionamento de uma sociedade que se pretende o mais justa possível. Porque estamos cobertos por «um véu de ignorância» quanto à nossa situação particular, a posição original impede-nos de usar vantagens negociais no importante contrato que vamos celebrar para fundar uma sociedade justa.**

«Os princípios de justiça são escolhidos a coberto de um véu de ignorância. Assim se garante que ninguém é beneficiado ou prejudicado na escolha daqueles princípios pelos resultados do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais.»⁶⁵

Foram, assim, eliminadas do processo de escolha dos princípios de justiça as contingências sociais e naturais. Esta é a mais importante restrição a que um processo de escolha, para ser justo, tem de estar sujeito. Só ela, na verdade, assegura uma escolha imparcial, como nos diz Rawls:

«A ideia é simplesmente a de realçar as restrições que parece razoável introduzir quanto aos argumentos para os princípios de justiça e, portanto, quanto aos próprios princípios. Assim, parece razoável, e geralmente aceitável, que na escolha desses princípios ninguém deve ser beneficiado ou prejudicado pela fortuna natural ou pelas circunstâncias sociais. Parece também largamente aceite que não deve ser possível traçar princípios em função da situação própria de cada um. Devemos ainda assegurar que as inclinações e aspirações particulares, bem como as concepções de cada um sobre o seu próprio interesse, não afetam os princípios adotados. O objetivo é excluir aqueles princípios que seria racional tentar fazer aprovar, por menor que fosse a possibili-

dade de sucesso, em função do conhecimento de certos dados que são irrelevantes do ponto de vista da justiça.

Por exemplo, se alguém soubesse que era rico, poderia achar racional tentar a aprovação do princípio de que são injustos os impostos que financiam medidas de natureza social; se a mesma pessoa soubesse que era pobre, iria provavelmente propor o princípio contrário. Para obter as restrições desejadas, é necessário imaginar uma situação em que todos os intervenientes estão desprovidos de informações desta natureza. Exclui-se, portanto, o conhecimento dos acasos que afastam os homens uns dos outros e permitem que eles se deixem guiar pelo preconceito. Deste modo, o véu de ignorância é atingido de forma natural.»⁶⁶

Estando desprovidos de informação sobre a sua situação particular, os intervenientes no contrato fazem uma escolha com base apenas nas considerações gerais relevantes para ter uma vida boa. Excluir as contingências sociais e naturais do processo de escolha equivale a pôr de lado todas as considerações moralmente arbitrárias e injustificadas, como seria o caso se atendêssemos a considerações de pobreza ou de riqueza.

Além de imparcial, por impedir vantagens negociais, o processo de escolha é, então, racional, por atender apenas a considerações moralmente justificadas. E nele, aliás, que reside a chave para a compreensão da **justiça como equidade**, que se verifica apenas quando o próprio processo de escolha é equitativo, na medida em que nele todos se encontram numa posição de igualdade, como nos diz Rawls:

«Uma vez que todos os participantes estão numa situação semelhante e que ninguém está em posição de designar princípios que beneficiem a sua situação particular, os princípios da justiça são o resultado de um acordo ou negociação equitativa. [...] Isto justifica a designação “justiça como equidade”»⁶⁷

3.2.2. Vantagem do «véu da ignorância»

Este estado de ignorância torna as decisões racionais porque garante a imparcialidade das opções e escolhas de cada um. Vai possibilitar que, devido ao desconhecimento da sua situação social e económica, os indivíduos exijam uma organização da sociedade que seja dentro do possível a mais vantajosa e melhor

para todos, não inferiorizando qualquer grupo de indivíduos. Neste sentido, vão exigir que a sociedade promova os valores básicos que permitam a todos ter uma vida aceitável, designadamente a mesma liberdade para todos e o mínimo de desigualdades sociais e económicas.

Partindo da hipótese de que nenhum dos participantes no contrato social sabe o que é e o que será a sua vida futura, o mais racional é não arriscar e escolher os princípios de justiça que acima foram expostos:

Liberdade igual para todos.

Igualdade de oportunidades de modo que ninguém seja injustamente desfavorecido ou favorecido pelos acasos da fortuna ou da sorte no acesso às melhores posições na sociedade.

Discriminação equitativa, ou seja, a imparcial distribuição de bens que só tolera a desigualdade se esta permitir que os menos favorecidos fiquem o melhor possível.

3.2.3. Maximizar o mínimo

Temos agora de escolher os princípios que devem governar a sociedade em que a nossa sensibilidade moral nos levaria a gostar de viver. Eles serão o guia mais seguro para podermos dizer, quando finalmente libertos do véu de ignorância, que chegamos a um mundo justo. Que razão temos para aceitar os princípios de justiça propostos por Rawls? A razão é que, sob o véu da ignorância, o mais racional é jogar pelo seguro. Ou seja, adotar princípios de acordo com os quais o pior que nos pode acontecer fosse o melhor possível. Rawls diz que se trata de seguir a regra *maximin*: uma estratégia de decisão que, numa condição de incerteza, permita maximizar o mínimo. Desconhecendo qual será o nosso lugar na sociedade, certamente preferimos optar por uma sociedade em que o pior que nos pode acontecer não seja muito mau e seja até, dentro do pior o melhor possível.

Eis um exemplo (teste intuitivo de justiça) da aplicação da regra *maximin* a três mundos possíveis:

Mundo A	Pobreza extrema	Riqueza extrema
Mundo B	Pobreza acentuada	Riqueza acentuada
Mundo C	Pobreza moderada	Riqueza moderada

A nossa sensibilidade moral, com as suas intuições de igualdade e justiça conduz-nos à opção C, por ser a decisão menos arriscada,

64 John RAWLS, op. cit., p. 64

65 John RAWLS, op. cit., p. 64

66 John RAWLS, op.cit., p. 38

67 John RAWLS, op. cit., p. 64

pois é aquela em que o pior que nos poderia acontecer é o melhor possível. E é esse o mundo que assegura uma parte maior de bens sociais primários; é ele que, na verdade, garante o melhor acesso possível a esses bens; é sem dúvida mais igualitário. É genuína a preocupação que revela pelos menos favorecidos, que tem nesse mundo uma expressão prática clara: os menos favorecidos alcançam nele o nível de *pobreza moderada* na escala de distribuição de bens sociais primários, mas ficam-se pelos níveis de *pobreza acentuada* e de *pobreza extrema* nos outros mundos. A escolha do Mundo C é mais racional e compatível com as nossas intuições de igualdade e justiça. E o que diz o princípio da diferença? Diz justamente que a sociedade deve promover a distribuição igual da riqueza, a menos que as desigualdades económicas e sociais beneficiem o mais possível os menos favorecidos. E a verdade é que nenhuma das desigualdades dos mundos A e B gerou grandes benefícios para os menos afortunados, que neles se encontram numa situação que fere a nossa sensibilidade moral.

Ponderadas as alternativas, intuitivamente preferimos que o pior resultado seja o melhor possível, e não que o melhor resultado seja o melhor possível. Esta é também a solução racional para o problema da justiça social. Assegura-se, assim, a maximização do mínimo - ***solução maximin***. Ora, dos princípios que podemos escolher, os *princípios de justiça* propostos por Rawls sobressaem como aqueles que se ajustam à solução *maximin*. As nossas intuições de igualdade e justiça conduzem-nos ao mundo da opção C, em que os menos favorecidos têm a melhor situação possível, no que que respeita a liberdades, oportunidades e rendimento.

Rawls defende que esta regra é muito diferente do que defendem, por exemplo, os utilitaristas. Estes defendem que devemos maximizar a felicidade geral. Ora, é possível haver mais felicidade geral numa sociedade em que há uma minoria de pessoas que vivem muito mal, para que a maior parte delas viva muito bem, do que uma outra em que todos vivem moderadamente bem. Por exemplo, a quantidade de felicidade geral numa sociedade em que quase todos vivem bem à custa de meia dúzia de escravos pode ser maior do que numa sociedade em que não há escravos. Ora, este resultado é inaceitável para Rawls: viola os princípios da liberdade e da diferença. Este resultado não se verifica quando aplicamos a regra *maximin*.

3.2.4. O argumento intuitivo da justiça social

O argumento intuitivo da justiça social ocupa-se apenas do segundo princípio, nas suas duas alíneas, a saber, ensaia uma defesa do *princípio da oportunidade justa* e do *princípio da diferença*, apelando à nossa intuição de que o destino das pessoas deve depender das suas escolhas, e não das circunstâncias em que por acaso se encontram. Ninguém merece ver as suas escolhas e ambições negadas pela circunstância de pertencer a uma certa classe social ou etnia, ou pela circunstância de ter uma determinada condição humana, como limitação funcional, etc.⁶⁸

E preciso saber em que condições as desigualdades sociais e económicas estão justificadas perante a nossa intuição de igualdade de oportunidades. Este é o problema a que o argumento intuitivo da justiça social procura dar resposta, testando diferentes princípios de igualdade de oportunidades para ver se eles se ajustam à nossa intuição de igualdade de oportunidades. Caso não se ajustem, isso significa que permitem desigualdades sociais e económicas injustificadas.

Vejamos então como é construído o argumento. ***Igualdade de oportunidades formal: Todos têm o direito legal de aceder a todas as posições sociais vantajosas. Todas as carreiras estão abertas ao talento.***

Este princípio de igualdade de oportunidades tem a virtude de eliminar barreiras legais arbitrárias às perspectivas de vida de cada um, como leis que discriminam o acesso das mulheres a certos lugares, por exemplo. Trata-se, portanto, de igualdade na lei. Mas tem o defeito de ignorar a influência das contingências sociais e naturais e da sorte - essas lotarias de fatores moralmente arbitrários - na parte que cada um tem na distribuição de bens sociais primários. Que alguém tenha nascido e crescido num meio social particularmente difícil, por exemplo, não é tido em consideração por este princípio. No entanto, ninguém merece

68 Por exemplo, não é plausível, segundo Rawls, que uma pessoa de uma certa etnia, pelo simples facto de o ser, encontre resistências à possibilidade de liderar um país; ou que uma pessoa deficiente, pelo simples facto de o ser, não seja aceite num emprego para o qual é perfeitamente capaz. Estas são circunstâncias que a igualdade de oportunidades deve eliminar. Se assim é, crê Rawls, isso talvez queira dizer que tais circunstâncias não se ajustam à nossa intuição de igualdade de oportunidades.

nascer numa determinada posição social, seja ela qual for. Por isso, a igualdade de oportunidades formal, permitindo desigualdades sociais e económicas injustificadas, não está de acordo com a nossa intuição de igualdade de oportunidades.

Igualdade de oportunidades liberal: Todos têm o direito legal de aceder a todas as posições sociais vantajosas e o direito de ver eliminada, ou pelo menos minimizada, a influência das contingências sociais nas suas oportunidades. Este princípio procura responder às limitações do anterior. Pessoas com o mesmo talento, mas de classes sociais diferentes, não devem ver as suas oportunidades de educação, por exemplo, sujeitas à barreira erguida pela lotaria social. As perspectivas de sucesso de pessoas com os mesmos talentos e capacidades não devem ser comprometidas pelo lugar que ocupam na sociedade. Seria injusto se assim fosse, segundo este princípio, que parece, portanto, mais ajustado à nossa intuição de igualdade de oportunidades. Todos têm então oportunidades iguais, de maneira que vejam uma possibilidade razoável de chegar às carreiras para que exibem talento e capacidades. Rawls admite que o **princípio de oportunidades liberal** é um passo na direção certa, mas que não resolve uma dificuldade séria. Por isso, afirma o seguinte:

«A dimensão do desenvolvimento das capacidades naturais e a forma como frutificam são afetadas por toda a sorte de condições sociais e atitudes de classe. Mesmo a vontade de fazer um esforço, de tentar e, portanto, de ser merecedor no sentido corrente da expressão depende de uma conjugação feliz de circunstâncias sociais e familiares. Na prática, é impossível assegurar iguais possibilidades de sucesso e cultura a todos aqueles que são dotados de modo semelhante e, portanto, podemos preferir adotar um princípio que reconheça este facto e limite os efeitos da cega lotaria natural. O facto de a concessão liberal o não conseguir fazer reforça o interesse na busca de outra interpretação para os dois princípios de justiça.»⁶⁹

Rawls diz-nos que o desenvolvimento das capacidades naturais está sujeito à influência

69 John RAWLS, op. cit., p. 77

das condições sociais. Na prática, pessoas com os mesmos talentos e capacidades não têm as mesmas perspectivas de sucesso, ainda que gozem de oportunidades justas e iguais. Logo, também a *igualdade de oportunidades liberal não parece ajustar-se à nossa intuição básica de igualdade de oportunidades*. Isto porque não é suficiente para minimizar os feitos da lotaria natural.

Rawls sugere que é necessário um princípio que limite o impacto das contingências naturais nas perspectivas de sucesso de cada um. Além de pessoas igualmente dotadas nas suas capacidades naturais, mas com perspectivas de sucesso desiguais, há pessoas que nascem com menos talentos e capacidades naturais. Assim, o destino não deve ser determinado por esses azares na lotaria natural. É injusto que, em relação a estes problemas, nada seja feito. Se oportunidades iguais limitam com sucesso apenas as contingências sociais, algo mais tem de ser feito para responder também à lotaria natural.

Igualdade de oportunidades democrática: *Todos têm o direito legal de aceder a todas as posições sociais vantajosas, o direito de ver eliminada, ou pelo menos minimizada a influência das contingências sociais nas suas oportunidades e o direito de ver minimizada a influência das contingências naturais nas suas perspectivas de sucesso.*

Este princípio procura dar resposta ao fracasso da igualdade de oportunidades liberal em ajustar-se à nossa intuição de igualdade de oportunidades. Por isso, atende também aos efeitos da lotaria natural, levando mais longe a tentativa de minimizar a influência dos fatores moralmente arbitrários nas perspectivas de sucesso de cada um. Uma sociedade justa implica mais este passo porque será muito difícil que os menos favorecidos vejam razoavelmente melhoradas as suas perspectivas de sucesso se beneficiarem apenas de oportunidades iguais.

É, então, necessária uma compensação adicional. Só um **princípio de redistribuição do rendimento** pelos menos favorecidos parece poder oferecê-la. Se as desigualdades económicas permitirem a melhor compensação possível, e Rawls pensa que sim, elas são desejáveis. Está assim justificado, além do princípio da oportunidade igual, o princípio da diferença.

«A interpretação democrática [...] é obtida pela combinação do princípio da igualdade

equitativa de oportunidades com o princípio da diferença.»⁷⁰

O princípio da diferença tem assim um papel decisivo: dele depende um ajustamento bem-sucedido da teoria da justiça de Rawls à nossa intuição de igualdade de oportunidades.

3.3. Avaliação crítica da teoria de Rawls

A teoria da justiça como equidade de Rawls é um instrumento poderoso de avaliação normativa das sociedades. Neste sentido, estimulou intensas críticas, centradas, em particular, no princípio da diferença. Essas críticas vêm realçar, por um lado, as suas limitações e, por outro lado, os seus méritos.

3.3.1. Limitações da teoria da justiça de Rawls

3.3.1.1. Circunstâncias e escolhas

É fundamental fazer uma distinção clara entre *circunstâncias* e *escolhas* pela importância que tem na nossa intuição básica de justiça. Uma pessoa é responsável pelas suas escolhas⁷¹, não é responsável pelas circunstâncias em que se encontra.⁷²

⁷⁰ John RAWLS, op. cit., p. 78

⁷¹ Uma situação imaginada esclarece bem que uma pessoa é responsável pelas suas escolhas. *Imagine-mos duas pessoas que trabalham na mesma empresa de eletrodomésticos. As suas funções são idênticas e têm, por isso, os mesmos recursos económicos. Têm ainda em comum os mesmos talentos naturais e antecedentes sociais. Uma delas é apaixonada por futebol e gasta uma parte razoável do seu rendimento nas deslocações permanentes que faz para apoiar o seu clube. Somadas as outras despesas inevitáveis de uma família nada sobra. Por vezes, esta família tem mesmo de recorrer a apoio social do Estado. A outra resolveu estudar sistemas elétricos depois do horário normal de trabalho. Após um período de estudo, compra o equipamento necessário e resolve vender os seus serviços de electricista das seis da tarde às nove da noite. Com muitas horas de trabalho, esforço e competência. Duplica o rendimento inicial. O princípio da diferença diz que as desigualdades de rendimento são permitidas no caso de beneficiarem os menos favorecidos. Que consequência tem a sua aplicação a este caso? A consequência de fazer o apaixonado por futebol beneficiar do rendimento do electricista esforçado.*

⁷² Uma situação imaginada esclarece bem que uma pessoa não é responsável pelas circunstâncias em que se encontra. *Vamos imaginar que duas pessoas têm as mesmas liberdades, oportunidades e recursos. A sua posição inicial é de igualdade no que respeita aos bens sociais primários de que dispõem. Uma das pessoas tem o azar de contrair uma doença grave, crónica e incapacitante. Esta desvantagem natural implica custos na ordem dos duzentos euros por mês em cuidados médicos e em equipamentos. O que oferece a teoria de Rawls a*

A teoria de Rawls não deu a devida importância a essa distinção. Era necessário ter em conta em conta os custos não escolhidos e causados apenas por circunstâncias infelizes. Ao não dar importância aos custos não escolhidos e causados apenas por circunstâncias infelizes, a pessoa passa a ser responsabilizada pelas circunstâncias em que por acaso se encontra, potenciando injustiças.

Devemos responsabilizar as pessoas pelas suas escolhas, não pelas circunstâncias em que por caso se encontra. É injusto compensar custos escolhidos. Mas também é injusto não compensar custos não escolhidos.

O problema aqui é que Rawls defende, na sua teoria da justiça, a preocupação de regular as injustiças que resultam das circunstâncias, e não das escolhas. Não deu o devido valor à distinção entre *circunstâncias* e *escolhas* e logicamente entre desigualdades escolhidas e desigualdades determinadas pelas circunstâncias. Deste modo, aplicando-se, nesta linha, o princípio da diferença viola-se a nossa intuição de justiça.

3.3.1.2. Motivos e incentivos

Se uma desigualdade gerar os maiores benefícios para os menos favorecidos, então ela é, segundo o princípio da diferença, uma «desigualdade boa» e bem-vinda a uma sociedade justa. Isto consegue-se dando *incentivos* financeiros aos mais capazes e mais talentosos. Estes, numa sociedade justa, são *motivados* pelo princípio da diferença. Procuram ajudar o mais possível os menos favorecidos e evitam explorar em seu favor as vantagens sociais e naturais de que dispõem. Mas, são *motivados* pelo princípio da diferença, porque precisam de *incentivos* financeiros para criar mais riqueza e beneficiar os menos favorecidos?

Devemos, ora, nesta sede, distinguir dois tipos de incentivos, os incentivos (realmente) necessários, dada a dureza de certos tipos de trabalho e os incentivos sem os quais os talentosos escolhem não trabalhar de maneira tão

esta pessoa? Contra o que à partida se poderia pensar, a teoria de Rawls não prevê a possibilidade de a compensar. Porquê? Porque os menos favorecidos são aqueles que têm um certo conjunto de bens sociais primários; a circunstância em que passem a encontrar-se não é relevante para determinar quem é menos favorecido e quem não é. Ora, neste caso, entre as duas pessoas não existem diferenças relevantes em termos de bens primários.

produtiva. Estes últimos não têm justificação numa sociedade justa moldada pelo princípio da diferença. Neste caso, não têm uma motivação justa ao exigir incentivos para o seu talento, não sendo primariamente motivados pela preocupação com os menos favorecidos. Ora, isto pode abalar a confiança no princípio da diferença em incentivos, tal como Rawls a preconizou.

3.3.1.3. A crítica libertarista de Nozick⁷³

Robert Nozick defende o *libertarismo*⁷⁴, forma mais radical de liberalismo. O *libertarista* defende que as funções do Estado são apenas a defesa perante ameaças externas (ex.: forças armadas, serviços de inteligência, etc), a segurança dos cidadãos e dos seus bens (ex.: O.P.C.s) e o cumprimento dos contratos e das leis (tutela pública: tribunais). Fora isso, só se justifica a intervenção do Estado para evitar um eventual horror social. O mais importante é preservar a autonomia das pessoas para fazerem livremente as suas próprias escolhas, exercendo direitos e liberdades individuais que Nozick considera invioláveis. Chama-se «Estado mínimo» a esta conceção de Estado. «O Estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados de certas maneiras por outros como meios ou utensílios ou instrumentos ou recursos; trata-nos como pessoas que têm direitos individuais, com a dignidade que isto constitui. Tratando-nos com respeito respeitando os nossos direitos, permite-nos individualmente ou com

quem escolhermos, escolher a nossa vida realizar os nossos fins.»⁷⁵

Sendo liberal, Nozick aceita quase completamente o **princípio da liberdade** de Rawls. Contudo, crítica o princípio da diferença. Considera que este princípio visa estabelecer o seguinte padrão na distribuição dos bens: distribuir a riqueza de modo que os menos favorecidos fiquem na melhor situação possível. «Quase todos os princípios de justiça distributiva são padronizados: a cada um segundo o seu mérito moral, ou as suas necessidades, ou o valor acrescentado, ou o seu esforço ou a soma ponderada dos aspetos anteriores, e assim por diante.»⁷⁶ Ao estabelecer um **padrão de distribuição**, a teoria da justiça de Rawls assenta numa conceção padronizada de justiça, com a qual Nozick não concorda por duas razões⁷⁷:

1. Distribuir os benefícios sociais de acordo com uma regra ou fórmula geral – um padrão – exige sempre o uso ilegítimo da força e da coerção;
2. As livres escolhas dos indivíduos perturbam frequentemente os padrões de distribuição que as sociedades pretendem estabelecer.⁷⁸

75 Robert NOZICK, *Anarquia, Estado e Utopia*, trad. de Vitor Guerreiro, Edições 70, p. 236

76 Robert NOZICK, op. cit., p. 156

77 Para ilustrar as suas razões, Nozick inventa um famoso exemplo. Imaginemos uma sociedade em que cada qual tem o que deve ter de modo que a desigualdade económica não seja injusta. Suponhamos agora que um famoso basquetebolista - um dos maiores jogadores de sempre da NBA, Willt Chamberlain - decide livremente efetuar vários jogos de exibição recebendo por jogo 1 dólar de cada espectador. Milhões de admiradores decidem também livremente gastar essa quantia para o ver jogar. É agora detentor de mais bens do que aqueles que deve ter. Assim sendo, o **padrão de justiça** em vigor na sociedade exige que algum dinheiro que ganhou seja transferido para outros indivíduos de modo que a apropriada distribuição da riqueza seja reposta. Mas será correto esse procedimento? Os admiradores do basquetebolista sabiam que o dinheiro seria de Willt. Não têm direito de se queixar, tanto mais que contribuíram para o seu enriquecimento por **livre iniciativa**. Por outro lado, os bens dos que não assistiram aos jogos não foram de modo algum afetados e os que assistiram quase nada gastaram. A distribuição resultou da conjugação das referidas livres escolhas, isto é, que Willt tenha ficado mais rico nada tem de injusto.

78 «O conjunto de bens que se obtém quando certas pessoas recebem os seus valores acrescentados, outras ganham ao jogo, outras recebem como parte do rendimento do seu parceiro, outros reben ofertas de fundações, outras

Todas as conceções padronizadas da justiça sofrem do mesmo problema: *não conseguem manter uma distribuição dos bens segundo o padrão adotado, a não ser à custa da intervenção constante do Estado e do sacrifício eticamente intolerável dos direitos das pessoas.*

Isto quer dizer que pessoas diferentes defendem frequentemente diferentes padrões: «a cada um segundo o seu esforço», ou «a cada um segundo as suas necessidades», ou ainda «a cada um segundo o seu contributo para a sociedade». Nozick convida-nos, então, a imaginar uma sociedade em que a riqueza é distribuída de acordo com o nosso padrão preferido (por exemplo o princípio da diferença de Rawls).

O problema ficaria definitivamente resolvido? Nozick considera que não uma vez que essa situação não seria estável: umas pessoas investiriam e reproduziriam os seus rendimentos iniciais, ao passo que outras se limitariam a guardar o que lhes tinha cabido e outras ainda a desperdiçar tudo. Resultado: passado algum tempo ter-nos-íamos afastado do padrão e este teria de ser repostado. De que maneira? Por meio da intervenção do Estado, cobrando impostos a uns para redistribuir por outros. E isto teria de ser feito, afinal, vezes sem conta, pelo que nenhum padrão funciona sem a intervenção constante do Estado.

Ora, isto é uma intromissão abusiva do Estado na vida individual, tratando os bens das pessoas como se não fossem delas. Na verdade, diz Nozick, se não tiverem sido adquiridos de forma fraudulenta, esses bens pertencem às pessoas, que são os seus únicos e justos titulares.

«(...) O estado não pode usar os seus instrumentos coercivos com o objetivo de obrigar alguns cidadãos a ajudar os outros ou de proibir determinadas atividades às pessoas para o bem ou proteção delas.»⁷⁹

É na sua obra mais importante, *Anarquia, Estado e Utopia*, que afirma que há direitos individuais invioláveis, tais como o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Uma pessoa tem direito ao que adquiriu legitimamente e a justiça consiste em controlar e dispor como

recebem juros de empréstimo, outros recebem ofertas de admiradores, outras recebem retorno de investimentos, outros constroem por si mesmos muito do que têm, outros encomendam coisas, e assim por diante, não são padronizadas.» in Robert NOZICK, op. cit., p. 156.

79 Robert NOZICK, op. cit., p. 393

73 Robert Nozick (1938-2002), filósofo norte-americano. Foi professor de Filosofia na Universidade de Harvard. Muito conhecido pela sua obra *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), três anos depois de *Uma Teoria da Justiça*. Aí defende um liberalismo radical que considera absolutos os direitos individuais como a liberdade e a propriedade. Publicou também textos sobre teoria da decisão e sobre epistemologia. É o crítico mais duro do princípio da diferença de Rawls. A perspectiva que propõe é a da **titularidade das posses justas**.

74 **Libertarianismo político** – Forma pela qual se costuma designar o liberalismo radical de Nozick. Cada indivíduo, segundo esta perspectiva, deve exigir do Estado a máxima liberdade, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de adquirir e de dispor de uma quantidade desigual de bens sociais. O Estado ser mínimo, limitando-se a assegurar as liberdades políticas e a proteger uns cidadãos da violência dos outros. Qualquer intervenção do Estado na vida económica para regular a distribuição de riqueza é um a violação dos direitos dos indivíduos.

bem entende das suas legítimas aquisições. O conceito de justiça social pode assim ser condensado numa frase: «o que é meu é meu». Cada um de nós tem direito ao que herdou, recebeu ou ganhou legitimamente, e esse direito de propriedade não deve ser violado pelo Estado. Mesmo que numa sociedade haja assinaláveis desigualdades económicas, esse facto não legitima a redistribuição da riqueza, que se tire aos mais favorecidos para dar aos mais desfavorecidos. O **direito à propriedade** é para Nozick **absoluto**. Qualquer distribuição por parte do Estado é uma violação desse direito fundamental. É imoral que me forcem a partilhar com outros os bens que legitimamente adquiri.

Assim, se o Estado retirar parte desses bens aos seus justos titulares sem o seu consentimento, estará a violar os seus **direitos de propriedade**. Para saber se uma sociedade é justa, não precisamos, pois, de ver se a riqueza está igual ou desigualmente distribuída, mas antes olhar para o modo como ela foi adquirida e transferida de pessoa para pessoa.

Em contrapartida, quando o Estado tira a uns para dar a outros, está a apropriar-se inaceitavelmente de parte da vida dos primeiros. Se o Estado cobrar em impostos 25% daquilo que uma pessoa ganha mensalmente para distribuir por outros, estará na prática a obrigá-la a dar uma semana do seu trabalho aos outros. Ora, isso equivale, defende Nozick, a trabalho escravo: ao ser forçada a trabalhar para outros, essa pessoa nem sequer é dona de si própria, pois é como se lhe roubassem parte da sua vida e a pusessem ao serviço de outrem.⁸⁰

Mas isto é o mesmo que reconhecer que uma pessoa não pertence a si própria, o que é eticamente inaceitável, pois viola direitos absolutos das pessoas. Como defensor da ética deontologista⁸¹, Nozick considera que tirar a

uns para dar a outros sem o consentimento dos primeiros e tratar as pessoas como se elas não fossem pertença de si próprias, é tratá-las como meros meios e não como fins, como diria Kant⁸². É uma forma de instrumentalização das pessoas, violando a sua autonomia e, portanto, os seus direitos mais básicos.

A não redistribuição de riqueza não viola assim, pensa Nozick, qualquer direito e por isso não é injusta. A justiça social consiste em permitir que os bens de que sou proprietário legítimo permaneçam em meu poder, dispondo deles conforme entendo. **A justiça é a titularidade de posses legítima**.

3.3.1.4. A crítica kant comunitarista de Sandel

A filosofia política do liberalismo político cria um vazio moral que abre o caminho para os moralismos intolerantes, triviais e mal direcionados.

ou má. Há ações que são erradas em si mesmas por melhores que sejam as suas consequências. Há ações que são boas em si mesmas, apesar de as consequências não serem boas.

82 Immanuel Kant (1724-1804) – Filósofo alemão nascido em Königsberg, Kant é um dos filósofos mais influentes de sempre. Começou a partir dos 54 anos escrever as obras que contribuíram para a sua extraordinária reputação. É habitual dividir a sua vida intelectual em dois períodos: o “período pré-crítico” e o “período crítico”. Durante o primeiro período, Kant escreveu trabalhos menos influentes, nos quais se pode constatar a grande influência de Wolff (1679-1754), discípulo de Leibniz, e do próprio Leibniz. Kant foi também fortemente influenciado por Locke, Hume e Jean-Jacques Rousseau (1712–78). O seu período crítico teve início em 1770 com a publicação da sua *Dissertação de 1770*. Destacam-se a *Crítica da Razão Pura* (1781), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica da Faculdade Julgar* (1790), *A Religião nos Limites da Simples razão* (1793). A sua ética revela alguns traços da educação pietista recebida. O pietismo era um movimento religioso que valorizava a interioridade – o sentimento religioso e não as práticas e rituais estabelecidos – negando a necessidade de submissão a organizações eclesásticas. Outra influência significativa é o racionalismo iluminista, a valorização da razão e a rejeição de uma autoridade exterior a esta. Defendeu a liberdade de pensamento e de expressão contra as arbitrariedades do despotismo. A sua moral lança também as bases de uma ética da dignidade da pessoa humana – nenhum ser humano é instrumento ou objeto –, cujos princípios influenciaram as **Declarações dos Direitos Humanos** de 1789 e 1948. O projeto kantiano de uma paz perpétua, de uma Sociedade das Nações para gerir a competição entre as nações, influenciou a criação a seguir à Primeira Guerra Mundial de uma organização com o mesmo nome.

80 Nozick não diz que não devemos pagar impostos, porque isso poria em causa o funcionamento dos serviços do Estado. O que nega é que o Estado redistribua a riqueza, obrigando os mais favorecidos a pagar impostos para reduzir a desigualdade económica, o fosso entre ricos e pobres. **Para Nozick pode e deve apelar-se à generosidade dos mais favorecidos, mas não é justo obrigá-los a socorrer os mais necessitados.**

81 **Ética deontológica** – A tese fundamental é a de que há deveres absolutos que em circunstância alguma podem ser violados. Cumprir o dever pelo dever. Só agindo com a intenção de cumprir absolutamente o dever é que agimos bem. As consequências de uma ação não são critério adequado para avaliar se é boa

Michael Sandel

Comunitaristas como o filósofo Michael Sandel⁸³ não concordam com a ideia liberal de que o bem comum seja simplesmente o resultado da combinação das preferências individuais. Pelo contrário, os comunitaristas caracterizam o bem comum como aquilo em nome do qual se avaliam as preferências individuais. Assim, o bem comum é algo que tem prioridade moral sobre as preferências das pessoas e não o resultado da combinação ou agregação dessas preferências. Só a comunidade permite encontrar, em conjunto, o modo de vida que define uma vida boa, que é afinal o bem comum.

Uma consequência disto é que as pessoas não se autodeterminam, visto haver escolhas que decorrem de laços comunitários preexistentes que moldam as nossas preferências. As pessoas não escolhem a sua família, mas esta molda muitas das nossas opções, preferências, posicionamento, fidelidades, etc. É, pois, no âmbito da vida social comunitária que se constrói, no devir, a nossa própria identidade (aquilo que somos e como nos definimos), pelo que pertencemos em grande parte não só a nós próprios, mas à comunidade em que estamos enraizados. Mas o que se segue daí, relativamente à teoria da justiça de Rawls? Na opinião de Sandel, segue-se que o modo proposto por Rawls para encontrarmos os princípios da justiça falha completamente. Sandel está a referir-se à *posição original* e, em particular ao *véu de ignorância*. É certo que esta situação visa garantir a imparcialidade na escolha dos princípios da justiça. Só que não basta as nossas escolhas serem imparciais para serem boas, diz Sandel, porque avaliar uma escolha como boa ou como má é uma questão moral, mas o véu de ignorância coloca as pessoas numa situação anterior a qualquer moral, pois exige que as escolhas sejam feitas por seres racionais que têm em conta

83 Michael J. Sandel, nascido em 1953, é um filósofo político norte-americano e professor na Universidade de Harvard. Foi nesta qualidade que se tornou mundialmente conhecido, em particular pelo lendário curso de *Justiça*, em que já participaram mais de 15 mil estudantes de todas as partes do mundo. Professor convidado na Sorbonne, em Paris, e em Oxford. Tem ensinado em pelos quatro cantos do mundo, desde a Europa, China, Japão, Índia, Austrália e Estados Unidos. As suas mais importantes obras são: *O Liberalismo e Limites da Justiça* (1982); *Justiça – O que Fazer* (2008); *O que o Dinheiro não pode comprar* (2012), entre outras.

apenas os seus interesses pessoais.

Mesmo que as pessoas cheguem a acordo, ele não é justo só por as partes terem livremente acordado nisso. Um acordo é justo quando é bom, pelo que a noção do que é bom é anterior à noção do que é justo. Ora, sublinha Sandel, a noção do que é bom não pode ser dada pelas preferências individuais de seres completamente desenraizados de uma comunidade concreta. Mas o *vêu de ignorância* transformar-nos-ia nesses seres fictícios, uma espécie de fantasmas desencarnados e desprendidos de qualquer laço social.

«As nossas deliberações acerca da justiça e dos direitos não podem prosseguir fora do quadro das conceções de bem que encontram expressão nas múltiplas culturas e tradições dentro das quais essas deliberações se efetuam.»⁸⁴

Assim, escolhas feitas por hipotéticos seres desprendidos não são sequer moralmente credíveis, pois qualquer noção do que é ou não bom decorre, como se viu, do nosso enraizamento prévio numa comunidade concreta. Em qualquer situação moralmente credível, as pessoas já fazem parte de uma comunidade e, portanto, o *vêu de ignorância* não serviria apenas para nos esquecermos da nossa condição, mas para nos esquecermos do nosso próprio eu, que é socialmente construído. Exigir que as pessoas se esqueçam dos seus laços sociais concretos é o mesmo que exigir-lhes que se desprendam de si mesmas.

3.3.2. Méritos da teoria da justiça de Rawls

3.3.2.1. Justiça social

O ideal de justiça social é, de todos, o mais complexo, pois tem de articular valores que tomam direções diferentes e mesmo opostas – a liberdade e a igualdade. Rawls não se furtou a esse desafio e apresentou uma solução que concilia de maneira atraente liberdade e igualdade. Assim, as desigualdades geradas pelo exercício das liberdades individuais podem contribuir decisivamente para uma sociedade mais igualitária. Esta solução inteligente é hoje central no debate sobre o problema da justiça social. Rawls parece ter tido o mérito de captar o problema político do seu tempo e de mostrar simultaneamente que esse problema é, afinal, um problema básico da humanidade.

“Partindo daquilo que foi, ab initio, a assunção por uma visão e metodologia onto-antropológica, com o ser humano como epicentro e medida e, sobretudo, pela assunção explícita da fragilidade e incompletude humana, desaguamos aqui na conceção clara que o ser humano, entre espaço e tempo, só se pode verdadeiramente afirmar através da saída da esfera do “eu” em direção à esfera do “outro””

3.3.2.2. Escolha imparcial

Rawls teve o mérito de proporcionar uma compreensão mais clara da enorme importância de processos de escolha imparciais numa sociedade justa. Uma sociedade justa é aquela que realiza os valores de liberdade e igualdade por meios justos, que consistem em processos de escolha imparciais. Isto significa, na verdade que é já nos processos de escolha que se realizam os valores de liberdade e igualdade. A *posição original* oferece-nos uma maneira palpável de conduzir processos de escolha imparciais. Mostra-nos como podemos ser intervenientes iguais e livres nesses processos. Isto permite ainda compreender que a democracia

implica mais do que votar. É decisivo que nela se proceda regularmente a escolhas imparciais. Se assim não for, terá sérias limitações e, um dia, sérios problemas de justiça social.

3.3.2.3. Autonomia

A autonomia envolve também a *posição original*. Kant deu um lugar de destaque à autonomia moral⁸⁵. Rawls, um admirador de Kant, mostrou o que é termos autonomia nas nossas escolhas sociais. Esse é um dos seus principais méritos. Temos autonomia quando procuramos que as nossas escolhas se façam de acordo com a *posição original*. Só assim seremos capazes de nos libertarmos, tanto quanto possível, das contingências sociais e naturais que, diria Kant, geram em nós inclinações contrárias à moralidade. Não só contrárias à moralidade, diz agora Rawls, mas também contrárias a uma sociedade justa. A autonomia é, então, a capacidade de nos elevarmos acima das contingências.

IV – Food for thought: o que resta de nós

Depois do périplo, entre momentos e entre autores, pelos meandros conceptuais dos patamares das éticas, *ius e justiça*, sempre será essencial dedicar a nossa atenção para aquilo que é a aplicação crítica dos pontos referidos na identificação dos vetores de *divergência* da sociedade atual.

Partindo daquilo que foi, *ab initio*, a assunção por uma visão e metodologia onto-antropológica, com o ser humano como epicentro e medida e, sobretudo, pela assunção explícita da fragilidade e incompletude humana, desaguamos aqui na conceção clara que o ser humano, entre *espaço e tempo*, só se pode verdadeiramente afirmar através da saída da

85 **Autonomia**, segundo Kant é a característica de uma *vontade que cumpre o dever pelo dever*. Quando o cumprimento do dever é motivo suficiente para agir, a vontade não se submete a outra autoridade que não a razão - a ética kantiana não admite autoridades morais externas e superiores à razão. Quando decido independentemente de quaisquer interesses, isto é, quando sou imparcial e adoto uma perspectiva universal, obedeço a regras que criei para mim e para todos os seres racionais – sou ao mesmo tempo legislador e sujeito dessa lei. Uma vontade autónoma é uma vontade puramente racional, que faz uma lei da razão, que diz a si mesma «Eu quero o que a lei moral exige». Ao agir por dever, obedeço à voz da minha razão e nada mais. A autonomia é, assim, a união entre o que a razão ordena e o que a vontade quer.

84 Michael SANDEL, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, 1982, trad. Carlos Pacheco do Amaral, p. 245

esfera do “eu” em direção à esfera do “outro” (v. perspetiva identitária). Mas, mesmo nesse momento de afirmação e projeção, e aqui concretamente no que são as fragilidades emergentes dessas relações interpessoais, estabeleceu-se, atualmente, *um duplo paradoxo inicial*. Vivemos (profundamente conectados⁸⁶) numa aldeia global onde, com a queda/ destruição das barreiras/ fronteiras técnicas, materiais, físicas (e psicológicas) e com o advento de todos aqueles novos espaços mercê do desenvolvimento informático e tecnológico, partimos, pelo menos teoricamente, e num plano de disponibilidade (quase e apenas de espaço físico) com maior facilidade para “os outros”. E é aí que radica, primariamente, a questão. Com essa diáspora humana (também tecnológica) surgem novas áreas onde, potencialmente, podem surgir novas tensões e relações de conflitualidade:

“[é] do conhecimento comum, mesmo para o mais incipiente dos juristas, que o direito – independentemente da conceção que dele tenhamos -, em uma percepção sociológica, atua sempre como resposta a solicitações problemáticas – isto é, de conflito – que o real verdadeiro ininterruptamente lhe põe.”⁸⁷

Pelo que, no fundo, entre éticas, *ius* e justiça, estaríamos a caminhar, no nosso *iter* de desenvolvimento e crescimento enquanto sociedade em direção a novas relações de tensão, consequentemente de conflitualidade e, nesse sentido, de possível deterioração dos laços e conquistas existentes e, bem assim, de todo o lastro civilizacional alcançado. O crescimento, num círculo enviesado potenciará assim, sempre, relações de conflitualidade que poderão desaguar em decréscimo ou destruição desse mesmo caminho? E como relacionar esse facto com aqueles vetores da liberdade e segurança e, sobretudo, de *realização ética da justiça*?

Mas este paradoxo revela-se ainda numa outra vertente. “*Face a uma sociedade que cada vez mais valoriza o fazer, o movimento, a constante informação em tempo real, a lentidão das instituições democráticas entra em manifesta rutura*

com a vertigem da exigência de respostas rápidas e eficientes contra a criminalidade – que a mundividência atual, um pouco frivolamente, erigiu como modelo de atuação quer do nosso modo-de-ser/estar individual, quer do nosso modo-de-ser-estar-coletivo.”⁸⁸ Perante a constatação daqueles novos focos de exigência é também importante considerar de que forma essa globalidade, partindo dessa disponibilidade (aparentemente fictícia) para os outros, não nos está, verdadeiramente, a fechar em nichos isolados e não comunicativos. Para lá da mediatização ou aproveitamento dessa conflitualidade pela sociedade “mediática” coeva, onde as mortes ou nos chegam em prime time ou são obliteradas pelos véus da dessensibilização, urge considerar se afinal não passamos de *pequenos botes de tristeza a vogar num silêncio lânguido de trevas outonais*⁸⁹, perdidos entre a esperança que o que resta da nossa humanidade não se esteja a escoar por um ralo de nada. O que resta de nós neste mundo globalizado/ mundializado?

Todos estes específicos patamares que se acabam de referir não exigem uma resposta precipitada. São, sim, notas transversais esperando que a reflexão produzida possa produzir contributos de esclarecimento. A globalidade “*em caso algum pode (...) ser panaceia analítica e compreensiva para tudo, ou quase tudo, o que se passa, neste momento, no mundo e, por conseguinte, também no universo do direito penal*”⁹⁰. Como tal, *todo esse apport constituído pela discussão havida no âmbito dos temas dos seminários, centrado na problemática da consideração da ética, do ius e da justiça*, e, sobretudo, toda essa mundividência que parece emergir da discussão desses temas, terá que ser sopesada na tomada reflexiva dos pontos de abordagem que ora, subsequentemente, faremos.

O ponto de partida relaciona-se, desde logo com a assunção de conflito entre éticas e *ius*,

até porque, como vimos, nem sempre as leis refletem o que é moral. Precisamente, por isso, é que a consideração dos problemas fundamentais da filosofia política se relaciona, maioritariamente, com a reflexão da aplicação dos princípios morais ao plano de superação dos desafios da organização social. Tendo, *ab initio*, uma assunção clara da não abdicação do património ético que, não sendo automático, é, aqui, essencial. Precisamente por isso, é que a abordagem feita aos diversos autores (desde Aristóteles a Rawls), não pode ser tomada de forma estanque ou compartimentada. Daí que se refira, aqui, e de forma objetiva, as ideias que transversalmente podem fazer o salto lógico para a análise crítica da sociedade coeva que se pretende, aqui, esquisar.

Em primeiro lugar, Aristóteles tem, desde logo, uma ideia que nos é cara. O escopo de realização da sua própria natureza como escopo último do ser humano. E essa é uma meta ulterior precisamente porque a felicidade consiste no cumprimento dessa mesma natureza ... felicidade essa entendida como uma busca constante de aperfeiçoamento das capacidades racionais. Esta consciência de um caminho de aperfeiçoamento é inquestionavelmente bela pela premissa de incompletude e fragilidade humana que alberga. É que a ideia de ser humano *em construção*, que está inerente a todo este raciocínio, entalha uma outra ideia mais cinzenta. Ao procurar a felicidade, ao construir o seu caminho, e ao tentar realizar-se, acaba por admitir, também, uma certa *probabilidade* ou *destino/certeza* de não alcançar esse mesmo fim. Daí que a felicidade, numa certa medida, e como resultado desse mesmo raciocínio, sempre seria um fim inatingível. Será que a (in)felicidade, ou o estádios de insatisfação, e o (não) cumprimento da sua natureza (ou potencial ou perspetiva), fazem parte do *ADN* do ser humano? O eterno preenchimento de uma incompletude essencial?

Em segundo lugar, esta mesma ideia acaba por estar presente na génese das teorias contratualistas, precisamente no momento de *cedência de poderes* por parte dos indivíduos como “sinal” na consubstanciação do contrato social. Para lá dos méritos das teorias contratualistas, em especial a de Locke, com a dinamização das ideias de justificação da autoridade política, da necessidade da separação de poderes e, consequentemente, da necessi-

86 V. entre outros, CASTELLS, Manuel, *The rise of the network society*, Wiley-Blackwell, 2009; BAUMAN, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000.

87 Cfr. JOSÉ FARIA COSTA. “O fenómeno da globalização e o direito penal económico” in *Direito Penal e Globalização. Reflexões não locais e pouco globais*, Coimbra: Coimbra Editora, 2010, p.88.

88 Cfr. FARIA COSTA, J., ob. cit., p.89

89 V. Banville, John, O Mar, Lisboa: Sextante Editora, 2018. ENTRE OUTROS. CASTELLS, MANUEL, *THE RISE OF THE NETWORK SOCIETY*, WILEY-BLACKWELL, 2009; BAUMAN, ZYGMUNT, *LIQUID MODERNITY*, POLITY PRESS, 2000. V. CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, *As aparências” ao serviço das “essências”*: curso à “utopia” consagrada?, Crónica, Silêncio da fraude, OBEGEF, 2022; CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, *na arte de abençoar e diabolizar: as sálvias, as papoulas, os cannabis, as pragas, as vaidades, as ânsias, as ganâncias, as invejas, as vidas e as respostas*, Crónica, Silêncio da fraude, OBEGEF, 2022.

90 Cfr. FARIA COSTA, J., ob. cit., p.81-82.

dade dos limites da autoridade do Estado, a ideia de *restrição de liberdades e direitos* como forma de sustentabilidade da paz cívica, e, num certo sentido, como pressuposto de afirmação da felicidade do ser humano, alberga, uma vez mais, essa ideia de compromisso suportado na perda.

Em terceiro lugar, e aqui comuns aos patamares já referidos, existe um resquício de necessidade de realização para lá da esfera do indivíduo em direção à esfera dos outros. Daí que, curiosamente, a felicidade humana pareça estar, mais do que definida num momento de realização individual, verdadeiramente inserida numa rede de afirmação ou preenchimento comunitário. Daí decorre que não existe a possibilidade da conquista solitária da felicidade. E, por outro lado, que a felicidade individual dependerá, em certa medida, sempre, do outro.

Em quarto lugar, uma última nota referente àquilo que são os méritos da posição de Rawls, nomeadamente na sua vertente da escolha imparcial e autonomia, mas que, fundamentalmente evidencia o problema da relação entre liberdade e justiça social: todos queremos viver numa sociedade justa ainda que não saibamos como alcançar esse desiderato. Precisamente por isso, a resposta baseada na ideia de liberdade e igualdade por referência a um lastro de direitos fundamentais. Mas, aqui, e como forma de ligação ao segmento crítico da obra de Todd Phillips, e antes do momento de descompressão que tal caminho nos obrigará a percorrer, apenas sublinhar que se em Rawls falávamos num momento de vantagem do véu da ignorância, falaremos, ali, numa *vantagem do véu da indiferença*. Vejamos,

Estas linhas/vetores tornam-se precisamente mais prementes quando não são *ahistoricamente* considerados, mas, mais importante, podem fomentar a discussão sobre o papel da ética, do *ius* e da justiça no tempo e sociedade atual. Neste ensejo, e com tempero reflexivo, sempre nos reportaremos, numa referência pouco tradicional, certamente, ao filme *Joker de Todd Phillips*. Referência essa, que longe de inocente, não é certamente justificada pelo *hype* de sucesso que a referida longa-metragem alcançou, mas, sobretudo, e para lá da concreta história e personagens, vive numa ambiência que paradoxo e alegoria da sociedade atual, acaba por ser um pano de fundo profícuo para aquele esforço reflexivo e crítico.

É que para lá da personagem como uma sombra burlesca sempre presente, existe, ali, uma assunção de um desvio quase garantido, a afirmação expressa do paradoxo, entendido como um caminho de tragédia solitária e, claro, uma angústia sem nome que não é apanágio exclusivo daquele *Joker*, mas é, sobretudo, o *ADN* silencioso daquela sociedade onde se move. Parece-nos, assim, que o potencial da obra de Todd Phillips se move e remete, claramente, para um patamar de vulnerabilidade e, concomitantemente, para a redução dos patamares da ética e da justiça (e, por arrasto, do próprio mundo normativo do *ius*) a um fenómeno meramente televisivo e quase teatral. E isto porque nos apresenta a personagem principal como humana e, como humana que é, eminentemente tridimensional e constituída por um *layering* óbvio de complexidade. O ponto de vista é, assim, construído através de um sujeito com óbvias limitações/ deficiências/ resignificações emocionais, mas que rapidamente se torna o centro de uma narrativa de *glamourização* de comportamentos *contra legem*, naquilo que é uma adoção clara e uma estética de *quási* apologia de comportamentos criminosos. Existe aqui um quase intuito não expresso de apelo a uma revolução (de valores) em que o espectador é um sujeito não passivo e disseminador?

O que fica, depois da obra de *Todd Phillips*? Uma sensação de incómodo, latente, mas presente, num meio passo entre o asco e dureza que persiste. A moralidade questionável do filme realça o dilema concreto de sermos confrontados connosco mesmos, num paralelismo claro entre *aquela* sociedade cinematográfica e o desconforto *desta* sociedade. E é aqui, neste mimetismo, que encontramos um perigo real de empatia com aquele *Joker*, com a mesma dor, a mesma frustração, e, sobretudo, com os mesmos passos diários direcionados à inevitabilidade da loucura. Embrenhados numa pele humana desgastada numa sociedade de desconforto.

Existem pontes de contacto com a realidade *coeva* precisamente porque todos sentimos que *aquela realidade*, para lá do *eventual* e *possível*, é uma realidade *provável* e *identificável*. Retornando ao nosso duplo paradoxo *supra* enunciado, nomeadamente na sua vertente de não comunicabilidade, existem aqui duas ideias principais emergentes que, para lá do *Joker*, e partindo da herança de princípios percorrida

em todo este trabalho, sempre são a conclusão necessária deste trabalho: existe uma clara deficiência e crise nos patamares de adoção ética na resolução dos conflitos emergentes da vida em sociedade e, concretamente, das relações subjetivas, em que, tradicionalmente, a dignidade da pessoa humana deveria ser o lastro balanceador em qualquer abordagem que, hodiernamente, se tende a esfumar; por outro lado, essa mesma crise consubstancia-se num contaminante simplificação dos processos de realização de justiça, nomeadamente através da sua mediatização e descaracterização.

Tudo, no fundo, com o risco de instabilidade e, ultime, falência do conjunto de normas de *ius* de organização e vivência em sociedade e, claro, com a fragilização profunda do *eu* e, conseqüentemente, *das relações em sociedade*.

As diferenças fazem parte da condição humana. Há diferenças inultrapassáveis que devemos respeitar. O problema é que, por vezes, estas diferenças geram conflitos muito sérios entre valores que não sabemos como resolver. Há casos em que não é possível encontrar valores partilhados por ambos os lados, a partir dos quais o conflito pode ser resolvido por ajustamentos recíprocos. Porque são irresolúveis talvez se passem a respeitar mais as diferenças, tornando-as *em questões de importância fundamental como uma condição permanente da vida humana*, como Rawls descreve:

«Os nossos pontos de vista individuais e associativos, afinidades intelectuais e ligações afetivas são demasiado diversos, especialmente numa sociedade democrática livre, para permitirem acordos duradouros e razoáveis. Muitas conceções do mundo podem plausivelmente ser construídas a partir de diferentes posições. A diversidade surge naturalmente dos nossos poderes limitados e perspectivas distintas; é irrealista supor que todas as nossas diferenças têm origem apenas na ignorância e perversidade, ou então nas rivalidades que decorrem da miséria. A justiça como equidade procura construir uma conceção de justiça que toma diferenças profundas e irresolúveis em questões de importância fundamental como uma condição permanente da vida humana.»⁹¹

91 John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *The Journal of Philosophy*, vol.77, n.º 9, 1980, pp. 515-572

Referências bibliográficas

AMARAL, Diogo Freitas do. “Estado” in Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado, vol. 2, Lisboa, Editorial Verbo, 1984.

ARISTÓTELES. *Política*, Lisboa, Vega, 1998.

BAPTISTA MACHADO, J., Introdução ao direito e ao discurso legitimador, Coimbra: Almedina, 1990.

BAUMAN, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000.

CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.^a ed., Coimbra, Almedina, 2003.

CANOTILHO, J. J., MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa – Anotada – Volume 1 (Art. 1 a 107.)*, 4.^a Ed., Coimbra, Coimbra Editora, 2007.

CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, “As aparências” ao serviço das “essências”: curso à “utopia” consagrada?, *Crónica, Silêncio da fraude*, OBEGEE, 2022.

CARDOSO RODRIGUES, Ricardo Alexandre, na arte de abençoar e diabolizar: as sálvias, as papoulas, os cannabis, as pragas, as vaidades, as ânsias, as ganâncias, as invejas, as vidas e as respostas, *Crónica, Silêncio da fraude*, OBEGEE, 2022.

CASTELLS, Manuel, *The rise of the network society*, Wiley-Blackwell, 2009.

COSTA, José de Faria. “O fenómeno da globalização e o direito penal económico” in *Direito Penal e Globalização. Reflexões não locais e pouco globais*, Coimbra: Coimbra Editora, 2010.

FALCÃO, José, CASAL, Fernando, SARMENTO DE OLIVEIRA, António, FERREIRA DA CUNHA, Paulo, *Noções Gerais de Direito*, Calendário das Letras, 2017.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Lisboa, INCM, 1995.

LOCKE, John. *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa, Edições 70.

NOGUEIRA DA SILVA, Cristina. Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade, *Análise Social*, vol. XLIV (192), 2009.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*, trad. de Vitor Guerreiro, Edições 70.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Editora Princípiã, 2001.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Círculo de Leitores, 1978.

SANDEL, Michael, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, trad. Carlos Pacheco do Amaral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

SAVATER, Fernando. *Ética para um Jovem*. Lisboa, Editorial Presença, 1997.

SHIELDS, Christopher. *A ética de Aristóteles*. Tradução de Desidério Murcho.

SIMMONDS, N. E. *Filosofia do Direito*, 1996, traduzido por Luís Paulo Rouanet.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Lisboa, Gradiva, 2002.

STIGLITZ, Joseph. *Time*. 11 de Junho de 2012.

WOLFF, Jonathan. *Introdução à Filosofia Política*. Lisboa, Gradiva.