

# Desigualdades entre iguais: o princípio rawlsiano da diferença.

Dissertação de Mestrado

Jorge Augusto Ferreira da Silva

Mestrado em

**Filosofia Contemporânea – Valores e  
Sociedade**



# **Desigualdades entre iguais: o princípio rawlsiano da diferença.**

Dissertação de Mestrado

Jorge Augusto Ferreira da Silva

## **Orientadores**

Prof. Doutor Carlos Eduardo Pacheco Amaral

Prof.<sup>a</sup> Doutora Berta Maria Oliveira Pimentel Miúdo

Dissertação de Mestrado submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia Contemporânea – Valores e Sociedade



## ÍNDICE GERAL

Agradecimentos .....	2
Resumo .....	3
Introdução .....	5

### CAPÍTULO I

1. A QUESTÃO DA DESIGUALDADE .....	13
1.1. Bens primários e distribuição comunitária .....	16
1.2. Propriedade, liberdade e lei do mais forte .....	21
1.3. O problema da desigualdade inicial em <i>Uma teoria da justiça</i> .....	34

### CAPÍTULO II

2. OS PROBLEMAS DA DISTRIBUIÇÃO COMUNITÁRIA DOS BENS PRIMÁRIOS .	39
Secção I – A organização política e o poder de distribuir territórios e direitos .....	40
2.1.1. Regimes classistas .....	44
2.1.2. Regimes democráticos .....	46
2.1.3. Regimes coletivistas .....	52
2.1.4. O poder de distribuir territórios e direitos: problemas contemporâneos .....	54
Secção II – Concepções de justiça social e processos distributivos .....	56
2.2.1. O contratualismo clássico .....	60
2.2.2. O utilitarismo de John Stuart Mill .....	68
2.2.3. Os dois princípios da justiça como equidade de John Rawls .....	73
2.2.4. O libertarismo de Robert Nozick .....	85
2.2.5. Michael Sandel e o comunitarismo .....	93
2.2.6. Algumas conclusões .....	99
Bibliografia .....	103

## AGRADECIMENTOS

Ao concluir este trabalho, quero agradecer, em primeiro lugar, todo o carinho que os meus familiares, filhas e irmãos, me manifestaram durante estes dois anos. Estou em dívida para com eles, por todo o conforto e alento que também me deram e continuam a dar. Depois, quero agradecer aos meus amigos, uns pela paciência que tiveram comigo e outros, os meus colegas de curso, pela partilha de impressões e argumentos que fomentaram o meu interesse na filosofia.

Quero agradecer também a todos os professores da Universidade dos Açores com quem tive o privilégio de aprender: a Professora Catedrática Maria do Céu Patrão Neves de Frias Martins, o Professor Associado com Agregação Carlos Eduardo Pacheco Amaral, a Professora Auxiliar com Agregação Maria Gabriela Couto Teves Azevedo e Castro e os Professores Auxiliares Berta Maria Oliveira Pimentel Miúdo, Rui Jorge Sampaio Silva e Magda Eugénia Pinheiro Brandão Costa Carvalho Teixeira.

Se há algum mérito nesta dissertação, é a eles que o devo; já os erros, imprecisões, incoerências e todas as demais falhas que a mesma apresenta, apenas a mim se devem, por distração ou, mais grave, que espero não se verificar, por inabilidade.

A todos, a minha profunda gratidão.

Ponta Delgada, 2019

*Jorge Augusto Ferreira da Silva*

## RESUMO

Consideramos o pressuposto de que os seres humanos nascem todos livres, dignos e iguais, e que o mesmo não pode ser entendido sem considerarmos igualmente o facto de todos serem seres morais e dotados de razão e sem a consequente afirmação da igualdade entre todos. E hoje, nas sociedades modernas e pluralistas, esta afirmação sustenta uma das mais importantes bases das reivindicações democráticas: a atribuição de um direito a uma igual liberdade social e política para todos.

Em consequência, consideramos também que a organização política de uma sociedade contemporânea, se pretende ser justa e bem ordenada, tem o dever de, previamente à sua constituição, escolha de forma de governo e criação das suas principais instituições, garantir de forma definitiva aquele direito, a partir de princípios de justiça adequados para esse efeito.

Na sua obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971, o filósofo norte-americano John Rawls sustenta que são dois os princípios de justiça necessários para o estabelecimento de uma sociedade política justa e bem ordenada: o primeiro, que garanta a maior liberdade individual em igualdade de circunstâncias com todos os outros, e o segundo, que permita diminuir as desigualdades económicas e sociais em benefício dos membros menos favorecidos da sociedade.

Porém, se o liberalismo político, que o primeiro princípio rawlsiano encerra, tem vários séculos de argumentação filosófica em que se pode estribar, o mesmo não se pode afirmar do segundo, que Rawls identifica como o princípio da diferença. Este, consideramos nós, só pode ser apreendido e justificado de forma conveniente numa sociedade contemporânea, que pretenda ser justa, democrática e plural e onde haja consciência das injustiças que são provocadas por alguma desigualdade inicial entre pessoas que devem ser consideradas iguais.

O princípio da diferença, estabelecido, tal como o primeiro princípio, a partir da posição original das partes durante a deliberação sobre o pacto societário, traduz a preocupação que cada um de nós tem, enquanto ser moral e dotado de razão, pela justa e equitativa atribuição de direitos económicos e sociais a todos, obstando à existência de situações de desigualdade, fruto das condições económicas e sociais em que cada um nasce, vive e morre.

O mesmo princípio reflete igualmente a preocupação pela preservação da espécie humana e, no limite, pensamos nós, a preocupação pela dignidade da pessoa humana, apelando, por exemplo, ao combate à pobreza, ao direito para todos ao acesso à justiça, à preservação da natureza e do ambiente. A demonstração destas afirmações é um dos propósitos deste trabalho.

Palavras-chave: Justiça, desigualdades, John Rawls, véu de ignorância, princípio da diferença.

### ABSTRACT

We consider the assumption that human beings are all born free, dignified and equal, and that this fact cannot be understood without equally considering the fact that all are moral beings gifted with reason; and without the consequent affirmation of equality among all. And nowadays, in modern and pluralistic societies, this statement sustains one of the most important bases of democratic claims: the attribution of a right to equal social and political freedom to all.

Consequently, we also consider that the political organization of a contemporary society, if it intends to be fair and well-ordered, has a prior duty to its constitution, namely to choose the form of government and the establishment of its main institutions, and to definitively guarantee that right, based on principles of justice appropriate to that purpose.

In his book *A Theory of Justice*, published in 1971, American philosopher John Rawls sustains that there are two principles of justice necessary for the establishment of a just and orderly political society: the first to guarantee the greatest individual freedom under equal circumstances with all others; and the second, to make it possible to reduce economic and social inequalities for the benefit of the most disadvantaged members of society.

However, if the political liberalism, in which the first Rawlsian principle is framed, has several centuries of philosophical argument on which to lean, the same cannot be said of the second, which Rawls identifies as the principle of difference. We consider that the latter can only be properly apprehended and justified in a contemporary society that claims to be fair, democratic, and plural; and where there is awareness of the injustices that are caused by some initial inequality between people who should be considered equal.

The principle of difference established (as was the first principle) from the original position of the parties during the deliberation on the societal pact, not only for equal attribution of economic and social rights, but also to prevent the existence of inequality situations - which are the result of the economic and social conditions in which each person is born, lives and dies.

The same principle also reflects the concern for the preservation of the human species and ultimately, we think, the concern for the dignity of the human being, appealing, for example, for the fight against poverty, the right for all to access justice, the preservation of nature and of the environment. The demonstration of these statements is one of the purposes of this study.

Keywords: Justice, inequalities, John Rawls, veil of ignorance, principle of difference.

## INTRODUÇÃO

Decerto que filosofar pode ser e pode significar muita coisa diferente para diferentes pessoas. Começa quase sempre, no entanto, de modo similar para qualquer um: uma reflexão perante uma surpresa, uma inquietação, uma dúvida ou um problema que se depara ao ser humano e que se traduz numa ou mais perguntas <sup>(1)</sup>. O quotidiano, enquanto nos surpreende, é, muitas vezes, o ponto de partida para a reflexão filosófica que, nesse sentido, se traduz, muitas vezes, numa reação ao percebido pelos sentidos. E, se já era assim na antiguidade, o facto de, ao longo dos séculos, a ciência ter sido capaz de refutar e apresentar outras respostas para muitas das questões dos nossos antepassados <sup>(2)</sup>, cada vez mais fundamentadas com argumentos lógicos e racionais e sustentadas por demonstrações empíricas, não parece que isso tenha diminuído o espaço para a reflexão filosófica.

Dentro deste vasto campo, direcionamos a nossa atenção apenas para o âmbito da filosofia política, focando-nos nos problemas da justiça social, nas desigualdades na distribuição pela comunidade humana, vista como um todo, dos bens existentes e disponíveis, e no pressuposto da existência de um direito que deve ser inalienável à igual dignidade de todos os seres humanos.

Dois pequenos exercícios, sobre situações hipotéticas que poderiam ocorrer na contemporaneidade, no seio de uma sociedade ocidentalizada, podem-nos ajudar a enquadrar melhor a natureza, o sentido e a dimensão da reflexão que pretendemos apresentar.

Imagine-se, primeiro, que uma pessoa, um empresário, é proprietário de um terreno e que pretende construir nele um centro comercial. Depara-se, no entanto, com um pequeno problema: numa pequeníssima parcela desse terreno existe uma casa e um quintal que estão arrendados para habitação de uma família, retirando esta os frutos do trabalho na exploração do quintal, para equilibrar os rendimentos. No entanto, o valor da indemnização que o proprietário pretende dar ao inquilino é insuficiente para o mesmo conseguir idêntica condição noutra lugar. Antevendo uma batalha legal que poderia levar muito tempo a ficar concluída, o empresário promete ao inquilino um emprego mais bem remunerado no seu centro comercial, assim o convencendo a deixar a habitação. Porém, o empresário nunca irá cumprir tal promessa, pois,

---

<sup>(1)</sup> «As perguntas das crianças são um sinal de que o homem, enquanto homem, filosofa espontaneamente». Cf. Karl Jaspers, *Iniciação filosófica*, Lisboa, Guimarães & C<sup>a</sup> Editores, 1978, p. 11.

<sup>(2)</sup> «Em alguns campos, como a matemática e a astronomia, o primeiro consenso seguro é pré-histórico. Noutros, como a dinâmica, a ótica geométrica e partes da fisiologia, os paradigmas que produziram o primeiro consenso datam da antiguidade clássica. A maior parte das outras ciências naturais, embora tivessem visto os seus problemas muito discutidos na antiguidade, não atingiram o seu primeiro consenso senão depois do renascimento». Cf. Thomas S. Kuhn, *A tensão essencial*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 268.

recorrendo a advogados experientes, demonstrará perante a justiça, socorrendo-se das leis que se encontram em vigor, que a sua promessa foi em nome individual e que o centro comercial pertence a uma sociedade da qual ele é apenas um sócio, não estando esta vinculado à sua promessa. Supondo-se que, no país onde esta situação ocorreria, não existem instituições sociais vocacionadas para intervir e ajudar neste género de problemas, antevê-se que aquela família ficará abandonada à sua sorte.

Imagine-se, agora, que um outro empresário, num outro país, é igualmente proprietário de um terreno e que pretende construir nele um centro comercial. Ao avançar com a ideia, os projetistas avisam-no que, por força das leis em vigor no seu país, para além de outras coisas, o centro comercial terá de ter um parque de estacionamento automóvel e, neste, reservar um determinado número de lugares privilegiados para estacionamento de viaturas que sejam usadas por pessoas com mobilidade reduzida. Neste quadro, como reagirá o proprietário?

O conhecimento empírico diz-nos que, perante tal cenário, a maneira de ser, a disposição e a motivação de cada um, é o que determinará a respetiva reação. Assim, é muito admissível que se tal empresário for uma pessoa prática, o que mais quererá saber é dos detalhes que necessita ultrapassar para ter o centro comercial em funcionamento, pouco mais lhe ocupando o assunto; outro, mais reflexivo ou mais preocupado com as burocracias que os Estados exigem aos empreendedores, tanto poderá reagir contra as obrigações que o Estado lhe impõe ao seu direito de propriedade como, se a sua disposição estiver também direcionada para o romantismo, se poderá imaginar no lugar de K, o agrimensur que é o personagem principal de *O Castelo*, obra de Franz Kafka, e se deixará enredar na rotina e na burocracia, conformando-se com a realidade que observa.

Já o filósofo, perante os dois casos apresentados, e se a sua disposição for a temática da justiça dentro da *polis*, deterá a sua atenção e cuidado a questões como a da desigualdade, verificada, no primeiro caso, nas vantagens de alguns, que podem resultar na aplicação da lei do mais forte, ou da liberdade, no segundo, onde se trata de saber de quem é, afinal, a propriedade, qual a força da lei para impor obrigações externas à vontade das pessoas ou porquê que alguns, de entre os demais, são tratados de maneira diferente, ou lhes são concedidas algumas prerrogativas especiais. E, mesmo estando ciente que, por muito que se esforce, não irá encontrar qualquer resposta que venha a ser aceite com validade universal, não deixará de tentar apresentar, dentro de um sistema conceptual que seja racional, coerente e harmónico, os argumentos que sustentem e fundamentem as respostas que der a tais questões.

As reflexões anteriores, neste texto introdutório, pretendem direcionar-nos não só para a apresentação do objeto, âmbito e enquadramento do presente trabalho, como também para, desde já, assinalar, de forma clara e inequívoca, quais as motivações que nos movem e os objetivos essenciais que se pretendem alcançar com o mesmo.

### **Alguns pressupostos básicos**

Referiu-se já a existência de um pressuposto quanto à existência de um direito que seria inalienável, relativo à igual dignidade de que todos os seres humanos devem ser merecedores. Consideramos que este merecimento decorre *ipso facto* do nascimento, não dependendo de mais nada, nem de qualquer outra condição.

Isto posto, parte-se do princípio, fundado no conhecimento histórico e científico, que, na natureza, todos os seres vivos, quando nascem, são iguais aos outros seres vivos, dentro da espécie a que pertencem, mas todos são desiguais nas condições e circunstâncias que se lhes deparam para viver. Tal facto confere, a cada ser vivo, uma identidade única. Nessa medida, na natureza, nenhum ser vivo é cópia de outro ou repetível.

Parte-se igualmente do princípio que a natureza não dispõe os seus recursos de forma igual, nem estes se oferecem em abundância e disponibilidade quanto às necessidades de todos os seres vivos. Este facto leva a que, nomeadamente entre os seres animais, a grande maioria passe uma parte substancial do seu tempo a procurar o sustento necessário para a sua própria sobrevivência. Para esse efeito, disputam entre si os recursos disponíveis, numa luta pela própria sobrevivência onde, no final, impera, as mais das vezes, a lei do mais forte.

No que tange particularmente aos seres humanos, a lei do mais forte não é só visível no poder que apenas alguns, de entre todos estes, detêm sobre a maioria dos bens que a natureza dispõe. Para além disso, a lei do mais forte é visível na organização da comunidade onde os seres humanos se agrupam e é visível na desigualdade de acesso, posse e distribuição de bens e mercadorias disponíveis.

Também os dois exercícios inicialmente apresentados nos conduzem a este pressuposto assente no que pensamos ser uma evidência, a saber: de que os bens essenciais, ou básicos, ou primários, sejam eles quais forem em concreto, são diferentemente acessíveis e diferentemente distribuídos por todos os seres humanos, existentes no tempo, lugar ou comunidade que houver. Daqui extraímos a consequência genérica de que tal situação potencia desigualdades de diversa natureza: individuais e coletivas, políticas, económicas e sociais.

## **Desigualdades entre iguais**

Ao associarmos a filosofia à política, pretendemos fazer incidir a nossa reflexão sobre as relações que se estabelecem entre os seres humanos, ou se podem estabelecer, enquanto partilham ou disputam entre si os mais diversos tipos de bens, procurando, nessa reflexão, discernir as questões fundamentais relativas ao relacionamento entre semelhantes e, se possível, encontrar uma base moralmente razoável e racional que, mesmo não impedindo na sua totalidade as desigualdades entre iguais, que o mundo real nos apresenta, pelo menos aponte para a sua possível redução.

Convictos da existência de reais desigualdades políticas, económicas e sociais em que os seres humanos nascem, vivem e morrem, o que se pretende evidenciar é que a distribuição dos bens essenciais, de natureza económica, como o dinheiro, as mercadorias ou a força de trabalho, ou de natureza social, como a educação, a saúde ou a justiça, disponíveis numa comunidade humana, considerando-se esta na sua globalidade ou observando apenas a realidade de uma comunidade local, exige a aplicação de algum princípio que, arredando o mais antecipadamente possível a aplicação de uma lei do mais forte, ou, de algum modo, possa limitar ou diminuir o seu poder, permita a correção das desigualdades em benefício dos mais desfavorecidos, em prol da igualdade de todos os seres humanos e que, mesmo indiretamente, com a aplicação de tal princípio se aumentar o valor da fraternidade, tanto melhor.

É assim que, sendo o tema central deste trabalho as desigualdades económicas e sociais, a nossa atenção se irá direccionar em particular para essas desigualdades e, do ponto de vista da filosofia política, considerar que é possível encontrarem-se princípios de ação aplicáveis nas sociedades políticas que, a bem da humanidade presente e futura, ajudem a resolver as situações de injustiça relativa que tais desigualdades provocam no seio das mesmas.

## **Em busca de princípios de justiça exequíveis**

No âmbito da filosofia política, não faltarão certamente as mais variadas teorias e propostas de organização social das comunidades de seres humanos. E, desde *A República*, de Platão, obra escrita no século IV a.C., ao mais recente trabalho de Amartya Sen, *A ideia de justiça*, publicado em 2009, desde teorias utópicas a outras realistas ou mais pragmáticas, desde propostas que almejam alcançar a universalidade àquelas que visam a justificação de um regime, ou, no pior cenário, de uma ideologia, a filosofia política tem apresentado os mais diversos princípios, desenvolvido princípios de diversa natureza, servido diferentes propósitos e desempenhado diferentes papéis.

Não tendo a veleidade de, nesta matéria, apresentar algo de substancialmente novo, o nosso objetivo pouco mais será do que desenvolver e fundamentar as reflexões que o tema titulado nos suscita, na expectativa de, mesmo que modestamente, poder contribuir para o debate filosófico sobre a problemática das desigualdades e das injustiças que se podem verificar na organização política de uma comunidade de iguais, ou, pelo menos, que se pretende que assim seja vista e entendida.

Para isso, iremos apoiar-nos no pensamento de um notável filósofo, com o qual nos sentimos muito identificados, que é John Rawls, nascido nos EUA em 1921, e cuja obra marcou de forma inequívoca o debate dentro da filosofia política a partir do último quartel do século XX, mantendo-se presente nos nossos dias. Ideias centrais do nosso pensamento, como a da conceção da pessoa humana vista como um ser moral e dotado de razão, ou como a de todos os seres humanos terem direito à mais vasta liberdade e à atribuição de uma igual dignidade desde que nascem, ou, ainda, como a justiça se torna um imperativo para resolver problemas de desigualdade ou para devolver a dignidade da pessoa em situações extremas como a da pobreza ou da exclusão social, têm a sua fonte tanto na *Declaração Universal dos Direitos do Homem* como no pensamento de John Rawls <sup>(3)</sup>. E não podemos, ainda, estar mais de acordo com o mesmo autor quando concebe a justiça como equidade e nos apresenta os seus dois princípios da justiça aplicados à estrutura básica de uma sociedade.

É, pois, na esteira de John Rawls, e dos princípios de justiça enunciados por este na sua obra *Uma teoria da justiça*, particularmente do segundo, conhecido como o princípio da diferença, que assentamos a base deste trabalho. Mas contamos também com o apoio daquilo que, na contemporaneidade, se apelida de *direitos humanos de segunda geração*, e se liga ao conceito de igualdade e à existência de uma obrigação, por parte do poder político, de garantir uma distribuição de direitos sociais, económicos e culturais vinculada àquela igualdade.

Apoiados nestas duas traves mestras, pretendemos evidenciar que a distribuição dos bens essenciais, disponíveis numa comunidade humana, exige a aplicação de algum princípio que, não considerando o *estado de natureza* <sup>(4)</sup> e afastando a lei do mais forte, ou, de algum

---

<sup>(3)</sup> Segundo Norberto Bobbio, «a Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores». Cf. Norberto Bobbio, *A era dos direitos*, São Paulo, Elsevier, 2004, p. 27.

<sup>(4)</sup> Para Guy Haarscher, «trata-se de uma ficção de algum modo retrospectiva: consideram-se os indivíduos tal como eles seriam «antes» da existência de qualquer autoridade política: «naturalmente», é suposto que os homens são livres e iguais. São livres porque ninguém exerce autoridade natural sobre outrem, em resumo, porque cada um é, no «estado de natureza», o seu próprio dono; e iguais, porque se trata de uma liberdade pertença de todos (desde que sejam independentes)». Cf. Guy Haarscher, *A filosofia dos direitos do homem*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997, p. 17.

modo, limite ou diminua o seu poder, permita a distribuição mais justa e equitativa dos mesmos. Pretende-se sustentar, a final, que: a) o princípio da diferença, defendido por John Rawls em *Uma teoria da justiça*, satisfaz as nossas pretensões quanto à possibilidade de uma distribuição mais justa e mais equitativa daquelas espécies de bens e b) a correta aplicação de um princípio, tal como o princípio da diferença, que seja em favor dos que são menos favorecidos, transporta consigo a semente de uma comunidade humana mais justa e, simultaneamente, mais fraterna.

## Ω

Há muito que os universais éticos perderam a sua importância capital, muito à conta e na medida em que as normas morais que ostentavam foram sendo desafiadas nos seus fundamentos e no seu próprio valor. Agir segundo os ditames da natureza pode, hoje, ser visto como injusto; a graça e a justiça divina já não se apresentam como crenças comungadas por todos e o dever de agir segundo um imperativo categórico e autónomo da própria razão deixou, para muitos, de ser uma meta e cede terreno para o relativismo moral. Também assim o conceito do que é a justiça não tem o mesmo sentido e significado em todo o lado. E, provavelmente, nunca o teve <sup>(5)</sup>.

Todavia, ao olharmos e refletirmos sobre a sociedade em que vivemos e onde estamos integrados, sentimos necessidade de ter uma ideia clara do que é e do que deve ser ou para que serve a justiça, observada sob o prisma da filosofia. E se isso nos move, é também porque acreditamos no bem que é a natureza e na necessidade de a preservar, porque queremos respeitar de forma igual e não dogmática todas as crenças religiosas <sup>(6)</sup> e porque, ainda, admitimos a possibilidade de se encontrar bases razoáveis para agir segundo princípios universalizáveis, como o do respeito pela dignidade da vida humana.

---

<sup>(5)</sup> Não obstante a nossa dúvida, em 1907 Manuel de Arriaga escrevia que a justiça «é uma espécie de divindade indiscutível, para a qual apelam desde a origem do mundo grandes e pequenos, «bons e maus, opressores e oprimidos, quantos enfim se sentem lesados nos seus direitos legítimos ou ilegítimos, como se ela fosse o espírito vigilante e triunfador da criação, a luz das luzes, a alma das almas, a palavra última da verdade, a razão suprema do universo!». Cf. Manuel de Arriaga, *Harmonias sociais*, Horta, Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta, 2010, p. 94.

<sup>(6)</sup> A propósito do papel da religião na sociedade moderna, o Dalai-Lama escreveu o seguinte: «Devo reconhecer que, tal como o budismo representa para mim o melhor caminho – ou seja, convém ao meu caráter, temperamento, inclinações e raízes culturais – o mesmo se passa com o cristianismo para os cristãos. [...] Em última análise, o objetivo da religião é desenvolver o amor e a compaixão, a paciência, a tolerância, a humildade, o perdão e afins. [...] Se conseguirmos criar uma verdadeira harmonia baseada no respeito e na compreensão mútuas, a religião poderá pronunciar-se com autoridade sobre questões vitais como a paz e o desarmamento, a justiça política e social, a ecologia e muitos outros assuntos que afetam a humanidade». Cf. Dalai-Lama, *Ética para o novo milénio*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 131-133.

Por todas estas razões, o âmbito das nossas reflexões irá circunscrever-se ao que pode ser possível ou nos parece desejável na contemporaneidade, na organização de uma sociedade que se pretende livre, plural, democrática e participativa. O que não significa, e, antes pelo contrário, exige, sempre que nos pareça necessário, um olhar mais amplo sobre o passado, com enfoque natural na história europeia e na evolução da cultura e do pensamento ocidentais.

Entendemos ainda que aqueles requisitos de liberdade, pluralismo, democracia e participação dos cidadãos, enquanto membros da mesma comunidade, deverão estar inscritos no texto constituinte da sociedade e terem a mais ampla abrangência possível.

Uma nota particular, aqui, para clarificar o sentido em que serão empregues os termos comunidade e sociedade. Assim, o termo *comunidade* será usado particularmente quando quisermos salientar apenas o que é comum entre os membros que a constituem; nas demais situações aplicaremos o termo *sociedade* e, especificadamente, naquelas em que, necessariamente, nos referimos, ou temos como pressuposto, a existência de alguma forma de governo civil e de organização, entre os seus membros, das estruturas de cooperação, divisão e hierarquização de tarefas coletivas e partilha e distribuição dos bens existentes ou futuros.

### **Estruturação do trabalho**

Se a nossa atenção se pretende direcionar para os problemas decorrentes da existência de desigualdades económicas e sociais, que se podem verificar nas sociedades contemporâneas, os exemplos dos dois proprietários que queriam construir um centro comercial, acima apresentados, serviram de mote para o enquadramento mais amplo da reflexão filosófica que se seguirá. Com efeito, ali se colocam alguns dos binómios mais problemáticos em termos de debate da filosofia política, como o de saber o que é justo e o que é injusto ou como tratar o que é igual e o que é desigual e alguns dos mais importantes problemas decorrentes da organização social e política, como os relativos à propriedade e à liberdade, à vinculação às obrigações que emergem daquela organização ou, ainda, o que pode ser entendido com pertencendo à categoria de bens primários e como devem estes ser distribuídos ou mesmo se essa questão se deve colocar.

É, assim, dado este enquadramento mais amplo, que se organizam os capítulos desta dissertação. Com a questão fundamental sempre pendente – da razão do porquê de existirem desigualdades entre homens e mulheres, que vivem e partilham o mesmo espaço planetário e são todos igualmente sujeitos morais, e da procura de argumentos que venham a justificar a necessidade de um ou vários princípios que permitam corrigir essas desigualdades – começa-

se por se fazer uma apresentação de conceitos considerados fulcrais para uma compreensão mais ampla e abrangente do tema apresentado, integrados nos respetivos contextos e dentro da problemática da desigualdade que se questiona. Assim, o conceito do que pode ser entendido como bens primários, que se conjuga com a sua distribuição pelos membros de uma comunidade social e política, o significado de propriedade e a sua relação com a liberdade humana e a lei do mais forte e, por último, o que significa o princípio da diferença, tal como foi apresentado por John Rawls na sua obra *Uma teoria da justiça*. O segundo capítulo, centrado nos problemas da distribuição dos bens primários, está subdividido em duas partes, pretendendo-se, com isso, apresentar duas abordagens diferentes sobre como encarar o mesmo problema: por um lado, uma abordagem mais próxima da realidade que da teoria, assente na perceção de como, de facto, diferentes regimes ou sistemas políticos encaram e resolvem os problemas da distribuição, quer dos territórios que ocupam, quer dos direitos a atribuir aos seus concidadãos, incluindo o direito à liberdade; por outro, complementando a anterior, uma abordagem mais teórica e conceptual sobre diferentes conceções de justiça social e processos distributivos.

Para além da problemática principal, que, como já salientado, andarà à volta das desigualdades económicas e sociais e da afirmação do princípio da diferença como uma proposta de reflexão para as sociedades contemporâneas, visando a justiça social, dois outros temas serão desenvolvidos de modo mais substancial: a questão da propriedade e a questão do indivíduo, tal como Rawls o apresenta sob o véu de ignorância.

Na conclusão destes capítulos procura-se sustentar que o princípio da diferença, inserido por John Rawls numa conceção de justiça como equidade, é aquele que se encontra em melhor posição para permitir a correção das desigualdades, em benefício dos mais desfavorecidos, mantendo, em primeiro lugar, a igualdade de todos os seres humanos.

## CAPÍTULO I – A QUESTÃO DA DESIGUALDADE

O que é que, à nascença, diferencia um ser humano de um outro ser humano qualquer? Parece-nos que a resposta tanto pode ser tudo, como pode ser nada. Será tudo, se começarmos por considerar, desde logo, que cada nascimento de um ser humano, em concreto, é único e irrepetível, o que implica, obrigatoriamente, a *diferença* e a *genuinidade* de cada ser humano. Será tudo, igualmente, se nos atermos às *circunstâncias* de tempo e lugar em que cada nascimento ocorre e às *condições* particulares do mesmo, seja o seu género, seja o modo como nasce, seja a disposição da mãe, a vontade dos pais, ou o estatuto social da família no seio da qual o seu nascimento ocorre, ou ainda qualquer outra condição particular. No entanto, em abstrato, isto é, se formos capazes de nos abstrair da *singularidade* do nascimento de cada ser humano, e, pelo contrário, se pensarmos nas propriedades que todos os seres humanos partilham entre si, e que fazem com que possam pertencer e a um mesmo tronco comum de entre os seres vivos, sejam essas propriedades físicas, como membros, órgãos, forma de reprodução ou revestimento externo, ou intelectuais, como a consciência, a razão, a vontade ou a capacidade de pensar livremente e de agir de forma reflexiva, então, nada de substancialmente diferente encontramos entre os mesmos.

Daí que, para as ciências biológicas, todos os seres humanos se classificam numa mesma e única espécie e isto independentemente de qualquer singularidade como o seu sexo, cor, etnia, raça ou lugar de nascimento. E, do mesmo modo, para uma antropologia filosófica que investigue a natureza e a essência comum, e por isso ôntica, do ser humano, a afirmação da igualdade deve ser um pressuposto, sem o que o seu objeto perderia o sentido, na dispersão da individualidade de cada ser, em vez da sua universalidade. Donde, se todos os seres humanos são diferentes entre si, nada os desiguala, à partida, em termos biológicos e ontológicos, enquanto membros comuns do que se designa ser a humanidade, razão pela qual, desde a nascença que todos os seres humanos são iguais uns aos outros, quer em liberdade, quer em dignidade, quer em direitos, sendo todos e cada um, na sua essência, pessoas humanas e sujeitos morais.

Em relação aos demais seres vivos, a singularidade de os seres humanos serem sujeitos morais apresenta-se, aos olhos de muitos, como a mais significativa diferença e, simultaneamente, a razão da igualdade entre todos eles. Manifesta-se ou consubstancia-se em diferentes aspetos do agir racional e voluntário, próprio de todos os seres humanos. Exemplos expressivos desse agir, que não dependem da cor, raça, religião, sexo ou nível de aprendizagem, por exemplo, são as promessas e o perdão. Assim o refere Hannah Arendt, que, para além de

referir que «Nietzsche [...] viu na faculdade de prometer (a «memória da vontade», como ele lhe chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal» (7), considera que, para além da faculdade de prometer, a de perdoar é outra das características da ação humana expressiva do significado do que pode ser entendido como sujeito moral (8). Já John Rawls, ao considerar os seres humanos como seres morais, salienta que estes são «indivíduos racionais que possuem um sistema coerente de objetivos e que são capazes do sentido de justiça» (9) e, igualmente, de «uma conceção do bem» (10).

Apesar disso, ao longo de tantos séculos da história da humanidade, a igualdade dos seres humanos não se tem apresentado, nem se apresenta ainda, na contemporaneidade, como um dado adquirido aos olhos de qualquer um, o que, a nosso ver, é um problema para a filosofia política. Com efeito, não poucas vezes, os seres humanos parecem mais propensos a procurarem os elementos que os diferenciam dos seus iguais do que a defenderem o que os iguala. E, para isso, não só se socorrem de todos e quaisquer fatores externos, como as circunstâncias de tempo e lugar e as condições do nascimento, ou as condições de riqueza ou de estatuto, como, as mais das vezes, é a própria organização política, económica e social das comunidades humanas que, em último estágio, ao determinar a distribuição da riqueza, do estatuto e dos recursos existentes de forma desigual, mais concorre ou fomenta tais desigualdades.

As questões das desigualdades estão, por aquela via, interligadas e colocam-se com particular acuidade na organização política das sociedades e nos processos de distribuição dos recursos nela existentes, sejam estes naturais, económicos ou sociais. E, consoante o desnivelamento das desigualdades, decorrente da organização política da comunidade, assim constituída em sociedade, dos processos de distribuição daqueles recursos disponíveis ou de outros fatores, sejam eles mais igualmente abrangentes ou mais particularizáveis, também o sentimento de justiça ou de injustiça se coloca à reflexão filosófica, pois que, na tradição filosófica ocidental e particularmente no pensamento aristotélico, a justiça consiste em tratar igualmente o que é igual e desigualmente o que é desigual, na medida dessa desigualdade o que, naturalmente, não vem a ser compaginável com desigualdades entre iguais.

No âmbito da Filosofia Política moderna é essencialmente o pensamento do professor de filosofia norte-americano John Rawls (1921-2002) que nos serve de apoio às afirmações

---

(7) Hannah Arendt, *A condição humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, p. 298.

(8) «Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento (...) a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos da ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las». *Ibid.*, loc. cit.

(9) John Rawls, *Uma teoria da justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2001, p. 257.

(10) *Ibid.*, p. 264.

anteriores que estabelecem ligações entre a concepção da justiça, a organização política de base da comunidade e a percepção da existência de desigualdades na distribuição dos recursos disponíveis em geral.

Assim, na sua obra mais emblemática, *Uma teoria da justiça*, Rawls refere o seguinte, sobre esta problemática:

«O objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais exatamente, a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade. [...] A estrutura básica é o objeto primário da justiça, porque as suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. A noção intuitiva que proponho sobre este ponto é a de que esta estrutura abarca diferentes situações sociais e que aqueles que nascem nessas situações têm diferentes expectativas de vida, determinadas, em parte, pelo sistema político, bem como pelas circunstâncias económicas e sociais. Deste modo, as instituições da sociedade favorecem certas posições iniciais relativamente a outras. Este tipo de desigualdades é particularmente profundo»<sup>(11)</sup>.

Rawls reporta-se, portanto, às desigualdades que decorrem do favorecimento de uns em relação a outros, patrocinado pelas próprias instituições da sociedade, em face da posição inicial de cada um dentro da própria comunidade social e política, sendo evidente a sua preocupação sobre este facto.

A forma como Rawls responde ao problema desta situação de desigualdade inicial, decorrente do favorecimento de uns em detrimento de outros pelas instituições que, desde logo, deveriam, no seu entender, pugnar pela igualdade de todos, será apresentada mais adiante, a propósito da exposição que faremos sobre os seus princípios de justiça. Porém, parece-nos útil anotar, aqui, que Rawls se apoia numa concepção normativa e política de pessoa, que, naturalmente, difere daquela concepção de pessoa enquanto ser humano: a primeira decorre da prática moral e política e estuda-se em filosofia e a segunda decorre da constituição biológica dos seres humanos e estuda-se na biologia. E, mesmo em matéria de filosofia, a concepção de pessoa, para Rawls, enquanto parte da sua concepção política de justiça, não inclui qualquer ideia da metafísica ou da filosofia do espírito. Será, portanto, dentro deste seu conceito de pessoa que devem ser vistas as alusões que o mesmo faz às desigualdades.

---

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, p. 30.

## 1.1. Bens primários e distribuição comunitária

Assumindo-se a existência de desigualdades na distribuição comunitária dos bens aí disponíveis, e, de forma mais evidente, naqueles que são essenciais e, por isso, mais valiosos, e a que, por tal razão, se podem apelidar de bens primários, importa, também pela desigualdade da sua distribuição, clarificar o conceito de bens primários. No entanto, não parecendo que possa haver um amplo consenso sobre algo que, atenta a diversidade e pluralidade das comunidades humanas que existiram ao longo da história, se pode apresentar carregado de subjetividade, seguro é avançar-se de forma mais pausada.

E, nesse sentido, para uma primeira aproximação ao que possam ser bens primários, registamos a seguinte proclamação de Rawls:

«Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio – devem ser *distribuídos* igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum desses valores, ou todos eles, redunde em benefício de todos.

Assim, a injustiça é simplesmente a *desigualdade* que não resulta em benefício de todos. Esta conceção é, evidentemente, extremamente vaga e requer uma interpretação.

Como primeiro passo suponhamos que a estrutura básica da sociedade distribui certos *bens primários*, isto é, coisas que o homem racional presumivelmente deseja [...]. Para simplificar, admitamos que os principais bens primários à disposição da sociedade são direitos, liberdades e oportunidades, rendimentos e riqueza [...]. Estes são os bens primários sociais»<sup>(12)</sup>.

Mas, depois desta primeira definição do que podem ser bens primários, e talvez porque a teoria de Rawls cuida mais, por um lado, de estabelecer os princípios que irão definir o que considera ser a justiça como equidade e, por outro, sustenta que tais princípios devem ser apresentados numa ordenação lexical entre eles, aqueles bens primários são divididos em função do peso relativo de cada espécie ou natureza e em função da prioridade que têm nessa mesma ordenação. Assim, considerando ainda que, no seu plano de apresentação da sua teoria, ainda estejamos num patamar aproximativo de uma conclusão final, Rawls refere que, «a distinção entre direitos fundamentais e liberdades, por um lado, e benefícios económicos e sociais, por outro, marca uma diferença no seio dos bens primários que sugere uma importante divisão no sistema social»<sup>(13)</sup>.

Esta não é, porém, a posição que Michael Walzer sustenta em *As esferas da justiça*, quando propõe para a sua teoria dos bens que «não há um conjunto único de bens primários ou

---

<sup>(12)</sup> *Ibid.*, p. 69. Itálicos nossos.

<sup>(13)</sup> *Ibid.*, p. 70.

básicos imaginável por todos os universos morais ou materiais; de outro modo, um tal conjunto teria de ser concebido em termos tão abstratos que teriam pouca utilidade no planeamento de distribuições específicas» (14).

Como antecipa Walzer, logo na abertura do Capítulo I, de *As esferas da justiça*, dedicado à igualdade complexa:

«Diferentes combinações políticas exigem, e diferentes ideologias justificam, diferentes distribuições da qualidade de membro, bem como de poder, honra, respeito, eminência ritual, graça divina, parentesco e amor, riqueza, segurança física, trabalho e lazer, recompensas e punições e ainda de uma porção de bens concebidos de maneira mais detalhada e concreta: alimentação, alojamento, vestuário, transportes, assistência médica» (15).

Ou seja, Walzer acaba por apresentar uma plêiade de bens que, potencialmente, poderiam integrar uma qualquer lista de bens primários. Porém, como já referido, Walzer não equaciona a existência de uma lista única de tal tipo de bens; ao contrário, sustenta que «todo o bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro de cujos limites só certos critérios e combinações são adequados» (16). Isto é: em vez de uma lista, apresenta um conjunto de esferas distributivas que, na prática, se apresentam autónomas umas das outras e estão organizadas em função da qualidade, da natureza ou da finalidade própria dos bens que podem ser incluídos em cada esfera.

Deixaremos de parte, por ora, a problemática da prevalência, predomínio ou monopólio de alguma esfera de bens em relação a outras, que Walzer desenvolve e também o facto de este autor atribuir uma natureza especial ao bem que é o poder político, a que, mais adiante, se dará a devida atenção. O que cabe salientar, por agora, é que, se para Rawls os bens primários se apresentam como *coisas desejadas* pelas pessoas individualmente, para Walzer os mesmos bens surgem como *coisas passíveis de serem distribuídas* socialmente.

Em ambos os casos, consideramos estar perante uma coisificação dos bens primários – coisas desejadas, para Rawls e coisas passíveis de distribuição, para Walzer – ideia que não parece ser, porém, partilhada, por exemplo, por Amartya Sen, para quem os bens primários não passam de meios, isto é, perdem o *quid* latino a que, quer Rawls quer Walzer, se referem. Considerando ser um erro que Rawls comete, ao tornar os bens primários «o elemento central da apreciação da equidade distributiva», Sen afirma que «os bens primários são apenas meios

---

(14) Michael Walzer, *As esferas da justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 25.

(15) *Ibid.*, p. 21.

(16) *Ibid.*, p. 27.

para outras coisas, em particular, a liberdade» (17). Isto quer dizer, na nossa interpretação, que, para Sen, os bens primários são meros instrumentos para algum fim último, como a liberdade.

Por não nos parecer que esta definição de Sen seja útil para se obter uma definição do que podem ser bens primários, importa, antes de mais, enquadrar a mesma no respetivo contexto de uma perspetiva da capacidade, que Sen apresenta como mais vantajosa que a perspetiva dos bens primários, «no momento de emitir um julgamento acerca de uma sociedade ou de proceder a uma avaliação da justiça ou injustiça de uma situação» (18).

Assim, refere Amartya Sen:

«A perspetiva da capacidade centra-se sobre a vida humana, e não apenas sobre alguns objetos de conveniência desgarrados, como é o caso dos rendimentos ou dos bens materiais que alguém possa ter à sua disposição – e que frequentemente, especialmente no domínio da análise económica, são vistos como os únicos índices de sucesso humano. Na verdade, ela vem propor que a nossa atenção deixe de estar concentrada nos *meios* que servem para a vida, e se passe a concentrar seriamente sobre as reais *oportunidades* de vida. Isto ajudará também a provocar um afastamento das perspetivas de avaliação baseadas nos meios, muito especialmente as que se centram no que John Rawls chama de “bens primários”, ou seja, meios de carácter geral aptos a permitir alcançar todos os fins, tais como os rendimentos e a riqueza, os poderes e as prerrogativas ligados aos cargos exercidos, as bases sociais do respeito próprio, etc.

Muito embora os bens primários sejam, no máximo, meios para se poder atingir os fins da vida humana que se tenham por valiosos, na formulação rawlsiana dos princípios da justiça eles tornam-se o elemento central da apreciação da equidade distributiva. E é isso um erro, como já se disse, pois os bens primários são apenas meios para outras coisas, em particular a liberdade» (19).

São várias as razões porque não se irá adotar esta descoisificação dos bens primários e a sua conversão em meros meios ou instrumentos para se alcançar uma finalidade última, seja ela qual for. A mais importante tem a ver com a ideia intuitiva que fazemos do que podem ser os bens primários, que, mais do que serem vistos como meios, são, de facto, coisas que se encontram, de algum modo, em relação com os seres humanos e que, por se considerarem valiosas, se ordenam em primeiro, à frente das demais coisas. Depois, se por um lado qualquer coisa ou qualquer bem pode ser utilizado como meio para um determinado fim, por outro, a apropriação de tais bens pode sempre ser vista como uma finalidade em si mesma, dependendo da vontade ou interesse de cada um sobre os mesmos. De modo que classificar os bens primários

---

(17) Amartya Sen, *A ideia de justiça*, Coimbra, Almedina, 2012, p. 322.

(18) *Ibid.*, p. 318.

(19) *Ibid.*, pp. 321-322.

como meios fica, ela própria, a meio caminho do que podem os mesmos significar, sendo, por isso, redutora.

Mas pode-se também questionar, ainda, o afastamento da *liberdade* da lista dos bens primários vistos como meios, como Sen apresenta, e incluí-la num eventual grupo mais restrito e ideal de finalidades: o bem, a justiça, a paz, a liberdade, o amor... ou perguntar porque não são as próprias capacidades vistas como bens primários, neste caso naturais e não económicas ou sociais e, sendo bens primários, vistas também como meros meios para alguma finalidade última.

Isto posto, e como já o referimos supra, temos para nós que os bens primários são coisas que se encontram, de algum modo, em relação com os seres humanos e que, por estes as considerarem valiosas, se ordenam em primeiro, à frente das demais coisas. E é sobre a relação que se estabelece entre estas coisas e os seres humanos, e sobre o valor que lhes é atribuído, que se estabelecem direitos que, quando o seu objeto são bens primários, se podem apelidar de direitos fundamentais.

Tais bens, como Walzer salienta, não cabem para nós, no entanto, numa lista única, porquanto não só variam no espaço e no tempo como se podem apresentar com valores diferentes em lugares ou tempos diferentes. E, conseqüentemente a estas variações e à percepção geral de cada comunidade em concreto sobre o valor desses bens, a sua distribuição pelas pessoas que vivem em cada comunidade traz consigo a sensação de justiça ou de injustiça social.

Todavia, apesar de se secundar Walzer quanto à fraca validade conceptual de uma lista única de bens primários, e até à artificialidade do seu aspeto final, se o que estiver em causa na sua elaboração tiver a intenção de alcançar uma pretensão de universalidade, tal não conflitua, pensamos nós, com a possibilidade de, contextualizando a opção, destacarmos alguns bens primários dos demais. Aliás, parece-nos que sem uma contextualização devidamente balizada não será possível ultrapassar a generalização e abstração de uma qualquer definição do que sejam bens primários. De certo modo, quando Walzer coloca os bens primários dentro de esferas autónomas, tal enquadramento pode também ser visto como uma espécie de contextualização, embora de género diverso das contextualizações mais comuns, cujas balizas são o espaço e o tempo.

Assim, no contexto da contemporaneidade, e nos lugares onde os Estados nação se estabeleceram, primeiro com domínio quase absoluto sobre uma qualquer parcela do planeta Terra e as pessoas que a ocupam, e evoluíram, depois, para Estados de direito, isto é, vinculados, desde logo, a normas de valor jurídico-constitucional que garantem aos cidadãos direitos,

liberdades e garantias fundamentais, entre as quais a da igual dignidade da pessoa humana, verifica-se que os principais candidatos a uma qualquer lista de bens primários acabam por se situar, em primeiro lugar, nesse núcleo de direitos fundamentais individuais.

Este núcleo de bens primários tem raízes, no ocidente, na tradição iluminista quanto à natureza humanista dos direitos individuais e na tradição contratualista, iniciada por Hobbes, da origem dos Estados soberanos a partir de um acordo original e fundador, celebrado por iniciativa de indivíduos livres e iguais <sup>(20)</sup>. No que nos é dado perceber, correspondem, na prática, ao que é consensual chamar-se a primeira geração de direitos humanos, tal como foram consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Contemporâneas às reivindicações dos direitos, liberdades e garantias individuais, surgem reivindicações para a existência de melhores condições materiais, de natureza económica e social, dirigidas ao Estado soberano como deveres deste, em benefício da própria comunidade vista como um todo e em que todos devem ter igual tratamento e serem beneficiados de forma igual, isto é, sem discriminações. Surgem, assim, os direitos humanos de segunda geração, tal como são reconhecidos em diversos pactos sociais celebrados na contemporaneidade pelos mais variados Estados de direito.

Traduzimos, aqui, aquelas reivindicações em bens primários de natureza económica, como o dinheiro, as mercadorias ou a força de trabalho, e de natureza social, como a educação, a saúde ou a justiça e, com isso, alargamos o leque de bens primários. Com isto não se pretende, no entanto, apresentar uma qualquer lista de bens primários e muito menos fechada. Mas, ao separar a natureza destes últimos bens, quando comparados com os relativos aos direitos e liberdades individuais, mais não fazemos do que, na prática, concordar com Rawls quando alude a uma divisão entre aqueles e os benefícios económicos e sociais.

Esta separação é também fundamental quando o nosso propósito principal tem o seu foco na desigualdade económica e social, que é sentida pela comunidade, e na necessidade de se procurar uma solução de justiça para a distribuição desses bens primários, no contexto espaço-temporal apresentado, que vá de encontro às reivindicações de igualdade que a mesma comunidade reclama.

---

<sup>(20)</sup> A propósito destas raízes e de uma «linha de continuidade doutrinária e institucional enraizada na história do Estado constitucional» quanto aos direitos individuais, cf. Jorge Reis Novais, *Direitos fundamentais e justiça constitucional*, Lisboa, AAFDL, 2017, p. 50.

## 1.2. Propriedade, liberdade e lei do mais forte

Diferentes contextos de tempo ou de lugar apresentam diferentes modos de entender os conceitos de propriedade e de liberdade. E, ligada aos mesmos, não se tratando, *stricto sensu*, de uma lei do direito positivo e a mais das vezes aceita como uma lei da natureza, é a lei do mais forte que aparece, muitas vezes, como o juiz que estabelece o veredito final, gerando das maiores e mais importantes desigualdades.

Começando pela questão da propriedade, à partida parece-nos razoável pensar que tudo o que é criado deverá ser do seu criador e que essa forma de ver as coisas nos parece também adequada, e, por isso, justa, sem que, com isto, se pretenda esgotar as possibilidades do que pode ser justo <sup>(21)</sup>. Mas o que dizer do que já existe ou existia na natureza ou esta produz como seus frutos? Que dizer do planeta Terra ou da Lua? Das nuvens, da água da chuva ou da luz solar? Quem é o proprietário de cada uma destas coisas que não são criadas por intervenção, desejo ou vontade de mão humana? Pensamos que tudo o que na natureza não tem dono é, na sua essência, livre. Todavia, a ideia, a essência ou a concepção do que é ser ou estar livre, não pode ser a mesma quando aplicada, por exemplo, aos seres humanos, aos animais ou a qualquer território, ou parcela do mesmo. Basta pensar que, mesmo que se possa admitir que uma árvore ou uma formação rochosa tenha uma alma, como sustentam os devotos do jainismo, não lhes é possível descortinar qualquer autonomia da vontade, nem qualquer capacidade reflexiva nas ações, como é possível aferir do comportamento dos seres humanos. E que é por via de tais ações que é possível afirmar se estes são livres ou não, o que não se aplica às demais criações da natureza. Para estas, diferentemente do que se refere aos seres humanos, ser livre não significa mais do que estar disponível.

No que tange ao território terrestre, e às coisas e bens nele pré-existentes ao aparecimento do homem, para o que pretendemos dirigir agora a nossa atenção, a ideia de que são originariamente livres só pode significar que não têm dono, e não ter dono significa, nesse caso, dependerem apenas das leis da natureza para continuarem a existir, estando disponíveis por si próprias. Não sendo determinado ou conhecido o criador ou se, havendo-o, desde o seu início, ou em qualquer altura demasiado remota para dela haver conhecimento, este não vem

---

<sup>(21)</sup> Recorrendo ao exemplo de três crianças, em que cada uma delas considera ser justo que a única flauta disponível, lhe seja atribuída, Amartya Sen refere que «teóricos de correntes várias, tais como os utilitaristas ou os igualitaristas económicos, ou ainda os libertários puros e duros, cada um deles poderá seguir a perspetiva de que há uma solução justa que, de tão óbvia, salta aos olhos. [...] Porém, é quase certo que todos eles, cada um por seu turno, haveriam de chegar a uma solução diferente, e em todos os casos, a título de solução obviamente correta». Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, p. 52.

reivindicar a sua propriedade perante os seres humanos, como estes o fazem entre si, então a conclusão de que são originariamente livres, ou que, assim, se encontram disponíveis para quem quer que seja, é a resposta que nos parece mais razoável. Isto, independentemente de, neste momento, se questionar a razão dessa liberdade natural, ou se esta existe em benefício de quem ou do quê.

No caso da natureza, e, mais particularmente, no caso das parcelas de território em que o planeta Terra pode ser dividido e das coisas e frutos que estas podem incluir, a forma mais comum de perderem essa disponibilidade, a favor dos seres humanos, ocorreu com o achamento das mesmas e a posterior apropriação ou ocupação: apropriação no caso de bens móveis e ocupação no caso de território. Tempos houve, até, em que nem foi necessário o achamento de terras para que o mundo, isto é, o planeta Terra, fosse dividido em duas partes, entre os reis de Portugal e de Castela, de forma a que, fora da Europa, tudo o que já fora descoberto, e o que o viesse a ser, pertencia, desde logo, a Portugal ou a Espanha, consoante se encontrasse a leste ou a oeste do meridiano situado a meio caminho das ilhas de Cabo Verde e das ilhas das Caraíbas.

O Tratado de Tordesilhas, celebrado a 7 de junho de 1494, pode servir de exemplo para evidenciar o papel da lei do mais forte na distribuição dos bens que a natureza disponibiliza aos seres humanos e da possibilidade de tal lei não ter limites. Independentemente das consequências deste tratado nas relações internacionais entre Portugal e Espanha, por um lado, e todos os outros reinos já estabelecidos, por outro, o que aqui se pretende realçar é a ideia de que qualquer pedaço de território pode pertencer e tornar-se propriedade de alguém mesmo antes de ser conhecida a sua existência, isto é, mesmo antes de ser achado ou ocupado, o que evidencia a soberba de quem assim procede e mostra o desrespeito por quaisquer outros seres humanos, nos seus direitos e propriedades sobre os bens postos à sua disposição pela natureza, mesmo que estes se encontrem, de facto, ao seu alcance ou estejam por estes ocupados. Mas mostra também, se calhar como nunca antes tinha ocorrido, como o poder se estriba nesta lei do mais forte, legitimando a reocupação de terras e de bens antes em poder dos nativos, sejam eles índios na América do Norte, bosquímanos da África Austral ou incas da América do Sul.

Na altura em que foi celebrado, o Tratado de Tordesilhas significou um novo marco para a afirmação do poder dos monarcas em confronto com a hegemonia do Papado de Roma, e, simultaneamente, tratou-se da mudança de um paradigma, na Europa, quanto à justificação do direito de ocupação do território, assente, até ali, num direito divino e universalista, para passar a ser justificado no poder singular de monarcas. Essa mudança não alterou, no entanto, a forma essencial como a propriedade da terra, os bens nela existentes e os seus frutos vinham sendo distribuídos pelos mais poderosos: ali os monarcas, antes os patriarcas, depois os

Estados-nação, ocuparam, colonizaram e retalharam todos os pedaços da terra, ao ponto de, hoje, na contemporaneidade, não haver um pedaço de terra que não tenha quem se arrogue ser o seu dono, com o direito de usar e abusar do mesmo.

E se a ocupação de territórios significa o fim da sua disponibilidade e tem sido a causa eficiente na distribuição da respetiva propriedade pelos poderosos, a mesma lei do mais forte tem servido, ao longo dos tempos, seja para retirar a liberdade, individual ou coletiva, seja para distribuir a indignidade e humilhação humana, que decorre da escravatura ou da servidão, a um infindável número de seres humanos, que, à partida enquanto seres humanos, em nada deveriam ser diferenciados dos poderosos.

## Ω

Importa agora clarificar melhor os conceitos de propriedade e de liberdade e, para esse efeito, iremos socorrer-nos do pensamento de vários filósofos ocidentais, da época moderna, e particularmente do pensamento de John Locke sobre a propriedade, de Jean-Jaques Rousseau sobre as desigualdades e a lei do mais forte e de John Stuart Mill e Immanuel Kant sobre a liberdade, considerando, mais do que a importância das suas reflexões ao tempo em que viveram, a influência que as mesmas continuam a ter no pensamento contemporâneo ocidental; complementarmente, serão apresentados alguns elementos históricos para apoio da última afirmação do parágrafo anterior.

Isto posto, e secundando Proudhon, se tivéssemos que responder à seguinte pergunta: O que é a propriedade? E respondêssemos sem hesitar: É tudo aquilo e qualquer coisa que tem dono, o nosso pensamento ficaria perfeitamente expresso <sup>(22)</sup>. O dono é o proprietário, o senhor e o soberano de todas as coisas que, logo que são apoderadas por si, lhe pertencem por inteiro e de modo absoluto. E o que não tem dono, seja por ato de vontade do seu criador, seja por impossibilidade prática de alguém se apoderar delas, é livre. Assim o vento, as nuvens ou as estrelas, que ninguém consegue ocupar ou apropriar, isto é, tornar coisa sua, ser seu proprietário.

---

<sup>(22)</sup> Proudhon escreve o seguinte: «Se eu tivesse que responder à seguinte pergunta: O que é a escravatura? e respondesse sem hesitar: É o assassinio, o meu pensamento ficaria perfeitamente expresso. Não precisarei de fazer um grande discurso para mostrar que o poder de privar o homem do pensamento, da vontade e da personalidade, é um poder de vida e morte e que fazer de um homem escravo equivale a assassiná-lo. Porquê então a esta outra pergunta: o que é a propriedade? não posso responder simplesmente: É um roubo!, ficando com a certeza que me entendem, embora esta segunda proposição não seja mais que a primeira, transformada? Proponho-me discutir a própria base do nosso governo e instituições, a propriedade». Cf. Proudhon, *O que é a propriedade?*, Lisboa, Editorial Estampa, 1975, p. 11.

Segundo o mesmo Proudhon, os romanos, da antiga Roma, definiam a propriedade como o direito do proprietário de usar e abusar dos bens que lhe pertenciam, *jus utendi et abutendi res sua*, neles se incluindo terras, coisas, riquezas, animais, pessoas e frutos. Mas tal direito assim concebido não é suficiente para explicar como se adquire ou se justifica a propriedade. O direito pode dizer porque uma árvore e os seus frutos são de A e não são de B, pode dizer porque e como, à morte de um homem, os bens que possuía e de que era proprietário, passam para os seus herdeiros e quem são estes ou pode dizer como e porque alguma coisa que seja achada, por estar sem dono ou nunca o ter tido, passa a ser propriedade do seu achador ou do seu ocupador. O direito pode até dizer que um homem é propriedade de outro homem, permitindo ou obrigando a que um deles seja servo ou escravo do outro, e isso está comprovado historicamente, mas isso justifica, isto é, torna justa, a titularidade do direito de propriedade por si só? Pensamos que não. O direito pode legitimar, e, na maior parte das vezes, legitima, a propriedade e o poder do respetivo proprietário, mas nada nos garante, só pelo facto de ser proveniente do direito, a sua justeza intrínseca <sup>(23)</sup>.

No seu *Segundo tratado sobre o governo*, editado inicialmente em 1690, Locke, atribuindo inicialmente a Deus a propriedade de tudo o que existe, o que inclui o vento, as nuvens ou as estrelas que acima se consideraram livres, acaba por sustentar a possibilidade de um justo direito à propriedade privada, por parte dos homens <sup>(24)</sup>. Começando por afirmar a propriedade de cada homem sobre si próprio, tira a conclusão de que o trabalho que o homem realiza também só pode ser sua propriedade, e, como tal, excluída do que é comum a todos <sup>(25)</sup>,

---

<sup>(23)</sup> Não podemos estar mais de acordo com Jean-Jacques Rousseau sobre o ataque violento à natureza humana que é a escravatura, quando refere que «os juristas que afirmaram com gravidade que o filho de uma escrava nasceria escravo decidiram, por outras palavras, que um homem não nascesse homem» - Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Lisboa, Europa-América, 1995, p. 73.

<sup>(24)</sup> «É muito claro que Deus, conforme diz o Rei Davi (Sl 113,24), “deu a terra aos filhos dos homens”, concedendo-a em comum a todos os homens. Tal se supondo, contudo, a alguns afigura-se muito difícil como é possível chegue alguém a ter a propriedade de qualquer coisa. [...] Todavia, esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à Humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade». Cf. John Locke, *Segundo tratado sobre o governo*, São Paulo, Nova Cultural, 1991, p. 227.

<sup>(25)</sup> «Cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens». *Ibid.*, *loc. cit.*

concluindo que não há de ser de forma diferente o processo da atribuição da propriedade da terra, inicialmente comum, a quem a trabalhasse <sup>(26)</sup>.

Os parágrafos 27 e 35 da citada obra de Locke parecem-nos bastante elucidativos do seu pensamento quanto à origem, estabelecimento e, igualmente, a conformidade ao direito da propriedade privada, a que, em substância, dedica todo o seu capítulo V. É assim que, de forma consequente, termina o mesmo com a seguinte conclusão:

«Torna-se muito fácil conceber como o trabalho pode a princípio dar início ao direito de propriedade no que havia de comum na natureza, e como o limitava o gasto para o próprio uso. De sorte que não havia motivo para a controvérsia quanto ao direito, nem qualquer dúvida quanto à extensão da posse que ele dava. Iam juntos o direito e a conveniência. Como o homem tinha direito a tudo em que fosse capaz de empregar o próprio trabalho, não sentia a tentação de trabalhar para obter mais do que pudesse utilizar. Estas circunstâncias não deixavam lugar a controvérsia com respeito ao direito, nem para usurpação do direito de terceiros» <sup>(27)</sup>.

No século seguinte ao que Locke viveu, também Jean-Jacques Rousseau veio a sustentar que a propriedade nasceu do trabalho. «É impossível conceber a ideia de que a propriedade nasceu de modo diverso da mão-de-obra; [...] É somente o trabalho que, ao dar direito ao trabalhador sobre o produto da terra que trabalhou, lhe dá também como consequência direito sobre o campo, pelo menos até à colheita, e assim, duma forma sucessiva, todos os anos, o que origina uma posse contínua, que facilmente se transforma em propriedade» <sup>(28)</sup>, refere Rousseau. Mas, diferentemente de Locke, que procura essencialmente um sentido para considerar conforme ao direito a existência da propriedade privada, a Rousseau preocupa-o o avanço das desigualdades entre os homens que decorre do estabelecimento da autoridade política.

«A desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, vai buscar a sua força e o seu aumento ao desenvolvimento das nossas faculdades e aos progressos do espírito humano e torna-se por fim estável e legítima através do estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se também que a desigualdade moral, autorizada só pelo direito positivo, é contrária ao direito natural, todas as vezes que não aparece na mesma proporção que a desigualdade física» <sup>(29)</sup>.

---

<sup>(26)</sup> «Dominar ou cultivar a terra e ter domínio estão intimamente conjugados. Um deu direito a outro. Assim, Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada». *Ibid.*, p. 230.

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>(28)</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>(29)</sup> *Ibid.*, p. 83.

E, quando Rousseau associa a lei do mais forte a esta ideia do progresso da desigualdade entre os homens, já que, segundo o mesmo, não existia no estado de natureza onde o homem vivia antes <sup>(30)</sup>, e considera que a propriedade e a instituição da autoridade política vêm a ser estabelecidos a favor dos ricos, antevendo, assim, um futuro negro para a maioria do povo <sup>(31)</sup>, não deixa de ser também ao pensamento de Locke que se dirige. Com efeito, Locke, nos §§ 123 a 126 do referido *Segundo tratado*, considerando a fragilidade do estado de natureza para garantir com segurança a vida, a liberdade e os bens de cada um, isto é, a propriedade, advoga a necessidade de leis, juízes e poder para castigar as injustiças que venham a ser cometidas, isto é, tudo o que Rousseau teme que venha a ser mais favorável aos mais ricos e poderosos, propiciando o aumento da desigualdade.

Na verdade, consideramos que Locke, ao reconhecer que no estado de natureza todos os homens são livres, iguais e independentes <sup>(32)</sup> e que, ao entrarem na sociedade, perdem parte desses atributos, não está tão preocupado como Rousseau com o crescimento das desigualdades entre eles e isto por dois tipos de razões: por um lado, Locke considera mais importantes as vantagens que os homens encontram na sociedade quanto à possibilidade de preservação de si próprios, da liberdade e da propriedade <sup>(33)</sup> e, por outro, aceita a existência de classes em função das propriedades de cada um, com reflexo evidente na desigualdade das liberdades e dos direitos políticos individualmente considerados.

A ideia de que Locke sustenta a existência de uma sociedade de classes é defendida, por exemplo, por John Rawls nas suas *Palestras sobre a história da filosofia política*, resultado das suas aulas, e apontamentos por si preparados, para os seus alunos de Filosofia Política Moderna da Universidade de Harvard, onde lecionou entre 1960 e 1995. Rawls recorre particularmente

---

<sup>(30)</sup> «Todos devem ver que, sendo os laços da servidão formados unicamente da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível sujeitar um homem sem antes o ter posto em situação de não poder passar sem o outro; situação que, uma vez que não existe no estado de natureza, deixa aí cada um livre do jugo e torna vã a lei do mais forte». Cf. Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 52.

<sup>(31)</sup> «Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que puseram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, dum astuciosa usurpação fizeram um direito irrevogável e em proveito de alguns ambiciosos sujeitaram para o futuro todo o género humano ao trabalho, à escravidão e à miséria». *Ibid.*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>(32)</sup> «Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento». Cf. John Locke, *op. cit.*, pp. 253.

<sup>(33)</sup> «Todavia, embora os homens quando entram em sociedade abandonem a igualdade, a liberdade e o poder executivo que tinham no estado de natureza, nas mãos da sociedade, para que disponha deles por meio do poder legislativo conforme o exigir o bem dela mesma, entretanto, fazendo-o cada um apenas com a intenção de melhor se preservar a si próprio, à sua liberdade e propriedade». *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 265.

à conjugação da leitura do § 140 com os §§ 157-158 do *Segundo tratado* <sup>(34)</sup>, de onde concluímos que, para Locke, a *proporção* da riqueza e do número de habitantes por distrito eleitoral são fatores que devem ser tidos em conta na efetiva *representação* dos elementos que devem compor o poder legislativo.

Procurando salientar as partes mais elucidativas dos referidos parágrafos, assinalamos que Locke começa por referir no § 140 do *Segundo tratado* que «sendo natural que todos quanto gozam de uma parcela de proteção paguem do que possuem a *proporção* necessária para mantê-lo» <sup>(35)</sup> e, mais adiante, no § 157, que «as pessoas, as riquezas, o comércio, o poder, mudam de lugar, [...] mas nem tudo mudando por igual, e muita vez o interesse particular conservando costumes e privilégios quando cessam os motivos de sua existência, acontece frequentemente que em governos nos quais parte do poder legislativo consiste em representantes escolhidos pelo povo, com o correr do tempo essa representação se torna desigual e desproporcionada aos motivos que levaram a estabelecê-la de início» <sup>(36)</sup>. Donde, no § 158, Locke retira a seguinte conclusão:

«Se, portanto, o executivo, que dispõe do poder de convocar o legislativo, observando de preferência mais a verdadeira *proporção* do que a moda da *representação*, regular, não pelo costume antigo mas pela verdadeira razão, o número de membros em todos os lugares que tiverem direito a *representação distinta* – a que parte alguma do povo, embora incorporada, pode pretender senão em proporção à assistência que propicia ao público – não se poderá supor tenha instituído novo legislativo senão restaurado o antigo e verdadeiro, retificando as desordens que o correr do tempo tenha introduzido» <sup>(37)</sup>.

Se, dos enxertos apresentados, nos parecem mais evidentes as referências à necessidade de a representação assentar na proporção, por cada distrito eleitoral, do número de pessoas e da riqueza, é a *representação distinta*, também sinalizada em itálico na parte do § 158 acima transcrito, que, tal como Rawls refere, mostra uma diferença entre os proprietários que têm direito a voto em cada distrito e os demais, proprietários ou não, que o não têm.

Eis, portanto, como as preocupações de Rousseau sobre as desigualdades que o estabelecimento da sociedade civil vem estabelecer entre iguais, se convertem em práticas e se transformam em realidades e se perpetuam. Exemplo do que afirmamos pode ser visto em Portugal, mais de duzentos anos depois do falecimento de Locke e mais de cinquenta

---

<sup>(34)</sup> Cfr. § 2 da terceira palestra sobre Locke em John Rawls, *Palestras sobre a História da Filosofia Política* (Edit. Samuel Freeman), Lisboa, Instituto Piaget, 2013, pp. 176-177.

<sup>(35)</sup> Cf. John Locke, *op. cit.*, p. 271. Sublinhados nossos.

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>(37)</sup> *Id. Ibid.* Sublinhados nossos.

relativamente a Rousseau, com a reforma liberal de Mouzinho da Silveira implementada durante o Governo da Regência de D. Pedro, na ilha Terceira, Açores, entre 1830 e 1834 <sup>(38)</sup>. Assim, no Decreto n.º 25, datado de 26-XI-1830, relativo às eleições para as Juntas da Paróquia, verifica-se não só a exclusão da votação, para os membros que as irão constituir, das mulheres <sup>(39)</sup>, daqueles que trabalham à jorna, dos criados e dos mendigos como, conseqüentemente, nenhuma destas pessoas era elegível <sup>(40)</sup>.

Estas desigualdades civis e sociais, seja entre homens e mulheres seja entre os homens que são proprietários e os demais homens, não só representam a imposição, pela força dos mais poderosos, de direitos diferenciados para uns e para outros, consoante o seu género ou a sua riqueza, como se traduzem numa diferença de liberdade civil e social entre géneros humanos e classes sociais. Desigualdades de direitos e diferentes limites de liberdade que, do nosso ponto de vista, resultam, na prática, da interferência direta do governo da sociedade, dado que são as leis civis que as estabelecem de facto.

Como refere John Stuart Mill:

«O conflito entre a liberdade e a autoridade é o aspeto mais saliente das porções mais recuadas da história de que temos conhecimento, particularmente no caso da Grécia, Roma e Inglaterra. Mas antigamente esta disputa era entre indivíduos, ou alguns grupos de indivíduos, e o governo. A liberdade significava proteção contra a tirania dos governantes políticos. [...] o objetivo dos patriotas era impor limites ao poder que se devia permitir ao governante exercer sobre a comunidade; e esta limitação era o que entendiam por liberdade» <sup>(41)</sup>.

---

<sup>(38)</sup> Certamente que não faltariam outros exemplos para apresentar. A razão da escolha recair sobre um diploma elaborado ao tempo da Regência da Terceira prende-se com a proximidade geográfica relativamente ao local onde este trabalho está a ser efetuado.

<sup>(39)</sup> Em Portugal, só após a mudança de regime ocorrida com o 25 de abril de 1974 é que as mulheres passaram a ter direito de voto.

<sup>(40)</sup> O citado Decreto n.º 25, de 26-XI-1830 refere o seguinte: «Art. 3.º *Tem voto na eleição dos Membros, e Secretariado da Junta de Paróquia todos os Chefes de família, ou Cabeça de fogo, domiciliários no distrito da Paróquia, que não são expressamente excluídos. São excluídos: [...] §. 4.º Os que vivem por jornal mais de nove meses em cada ano. §. 5.º Os Criados que servem por soldada. §. 6.º Os Mendigos. §. 7.º Os que não tem modo de vida conhecido. Art. 4.º Quando a Cabeça de fogo for mulher viúva, que tenha um ou mais filhos varões em sua companhia, este ou o mais velho destes será admitido a votar na Eleição se sua mãe o não contradisser, e ele não estiver compreendido em alguma das causas de exclusão mencionadas no Artigo 3.º. [...] Art. 5.º Podem ser eleitos para Membros, e Secretariado da Junta, todos os moradores da Paróquia, ainda que não sejam Chefes de família nem Cabeças de fogo. Excetuam-se porém: [...] §. 5.º Os que são compreendidos em algumas das causas de exclusão mencionadas no Artigo 3.º».*

Cf. Victor de Sá, *A Reforma Administrativa Liberal que Precedeu a de Mouzinho da Silveira*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, História, N.º 2, 1985, pp. 201-216, disponível através do site <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1950.pdf> a que se acedeu em 28-08-2019.

<sup>(41)</sup> Cf. John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade*, Lisboa, Edições 70, 2018, p. 28.

Mill, filósofo inglês que viveu entre 1806 e 1873, e escreveu *Sobre a liberdade* em 1859, reportava-se especialmente ao que observava relativamente ao passado da Grã-Bretanha, mas, colocando os olhos no presente, onde «com o decorrer do tempo, uma república democrática veio a ocupar grande parte da superfície terrestre, e tornou-se um dos membros mais poderosos da comunidade das nações» (42), mostrava a sua apreensão com a possibilidade de uma tirania da maioria e o abuso de poder das mesmas.

«A vontade do povo significa, na prática, a vontade da *parte* mais numerosa ou mais ativa do povo: a maioria, ou aqueles que conseguem fazer-se aceitar como a maioria; conseqüentemente, o povo pode desejar oprimir uma parte do povo; e são tão necessárias precauções contra isto como quaisquer outros abusos de poder» (43).

Percebe-se que as precauções a que Mill se refere não são apenas relativas à organização política, mas se dirigem àquilo que ele considera ser «uma tirania social mais alarmante do que muitos tipos de opressão política» (44) que afeta a liberdade de consciência, de pensamento e de expressão, em qualquer circunstância da vida, e a liberdade de agir quando tal não cause dano aos demais. E, para Mill, esta tirania social limita a capacidade de progresso social que ele defende porque, «onde há uma convenção tácita de que os princípios não são para ser disputados; onde a discussão das grandes questões de que a humanidade se pode ocupar é considerada encerrada, não podemos esperar encontrar aquela escala geralmente elevada de atividade mental que torno alguns períodos da história tão notáveis» (45).

Assim, Mill não só defende a liberdade de consciência e de expressão, em nome da verdade, porque, como sustenta, «no estado presente do intelecto humano, só através da diversidade de opinião existe a hipótese de haver uma disputa justa entre todas as partes da verdade» (46) como, relativamente às ações humanas, defende a mais ampla liberdade, assente em duas máximas, a saber:

«Em primeiro lugar, que o indivíduo não é responsável perante a sociedade pelas suas ações caso estas não digam respeito aos interesses de qualquer indivíduo senão ele mesmo. [...] Em segundo lugar, que o indivíduo é responsável pelas ações que são prejudiciais para os interesses dos outros, e pode ser sujeito tanto a punições sociais como legais, se a sociedade for da opinião de que uma ou outra são necessárias para a sua proteção» (47).

---

(42) *Ibid.*, p. 31.

(43) *Ibid.*, *loc. cit.*

(44) *Ibid.*, p. 32.

(45) *Ibid.*, p. 75.

(46) *Ibid.*, p. 94.

(47) *Ibid.*, pp. 159-160.

E, com estas conclusões, Mill sustenta o princípio que apresenta no início de *Sobre a liberdade*:

«O princípio de que o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro é autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente»<sup>(48)</sup>.

Porém, aparentando ser um acérrimo defensor da maior liberdade individual possível para qualquer pessoa, Mill é, antes de tudo, um acérrimo defensor do utilitarismo, vindo a ser um dos principais defensores desta teoria moral, ainda hoje muito influente no pensamento filosófico<sup>(49)</sup>. Diz Mill: «vejo a utilidade como o apelo supremo em todas as questões éticas; mas tem de ser a utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes das pessoas enquanto seres em desenvolvimento»<sup>(50)</sup>. E a sua preocupação pelo desenvolvimento e progresso da humanidade, no contexto histórico em que vivia, leva-o a considerar que «o despotismo é uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja o seu desenvolvimento»<sup>(51)</sup>, acrescentando que tal seja admissível «desde que os meios sejam justificados por verdadeiramente alcançarem esse fim»<sup>(52)</sup>, o que não é mais do que a expressão da primazia da utilidade sobre a liberdade<sup>(53)</sup>. Ou seja, o mesmo Mill, que considera quase despotismo o poder que os homens têm sobre as mulheres e até lhes admite a possibilidade de terem os mesmos direitos, por se tratar de uma questão de justiça<sup>(54)</sup> e que reconhece o excesso de pressuposições e de erros humanos, mesmo entre as pessoas que

---

<sup>(48)</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>(49)</sup> Abordaremos a questão do utilitarismo numa fase mais avançada deste trabalho.

<sup>(50)</sup> John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 41.

<sup>(51)</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>(52)</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>(53)</sup> «A liberdade, enquanto princípio, não tem aplicação a qualquer estado de coisas anterior a uma altura em que a humanidade se tenha tornado capaz de se desenvolver através de uma discussão livre e equitativa. Até lá, nada lhes resta (aos bárbaros) senão obedecer tacitamente a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem a sorte de arranjar um». *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>(54)</sup> «Não é preciso discutir aqui exaustivamente o poder quase despótico dos maridos sobre as mulheres, dado que, para eliminar completamente o mal, bastaria que as mulheres tivessem os mesmos direitos e fossem protegidas pela lei da mesma maneira que todas as outras pessoas; e porque, neste assunto, os defensores da injustiça vigente não apelam à liberdade, mas apresentam-se abertamente como defensores do poder». *Ibid.*, p. 174.

considera notáveis <sup>(55)</sup>, e questiona a falibilidade das suas certezas <sup>(56)</sup>, «na era dos jornais, do caminho-de-ferro e do telégrafo elétrico» <sup>(57)</sup>, o mesmo Mill, em se tratando de bárbaros, admite a desigualdade entre os homens quanto à liberdade de cada um escolher o seu caminho, isto é, o seu modo de vida, se esta opção não estiver alinhada com a ideia de felicidade a que o princípio da utilidade conduz, pelo progresso e pelo desenvolvimento.

Dito de outro modo, Mill admitia a perda da liberdade de alguns a favor de uma maior felicidade para outros. O que, no nosso entender, se traduz não só na perda da liberdade para alguns como na não consideração de igual dignidade para todos, em benefício do progresso e em nome da utilidade, vista como um fim em si mesma.

A ideia da dignidade humana não é recente: Péricles, estadista grego que viveu entre 494 a.C. e 429 a.C., na sua oração fúnebre aos mortos do 1.º ano da guerra do Peloponeso, elogia a dignidade dos guerreiros que «preferindo vingar-se e morrer, a ceder para salvar a vida, repeliram a desonra da sua memória, afrontaram os azares do combate e, num rápido instante, saíram da vida no apogeu da glória, não no momento do pavor» <sup>(58)</sup>; Tzvetan Todorov, Em *Os inimigos íntimos da democracia*, relembra-nos o pensamento de Pelágio da Bretanha, um monge cristão que viveu entre 350 e 423 e que escreveu sobre o pecado, a graça e o livre-arbítrio e que, a este propósito, considera que é o livre arbítrio que distingue os seres humanos da restante criação e que é essa capacidade única que lhes dá a dignidade <sup>(59)</sup>. Não é assim, porém, em Hobbes, segundo o qual a dignidade é um valor público dependente de uma avaliação do Estado e, por isso, geradora de diferenças <sup>(60)</sup>. Já para Lutero, Rousseau, Kant e Hegel, embora o conceito de dignidade possa ser entendido de modo diferente por cada um destes filósofos, segundo Fukuyama, todos «foram universalistas na medida em que acreditavam na igualdade em dignidade de todos os seres humanos na base da sua potencial liberdade interior» <sup>(61)</sup>.

---

<sup>(55)</sup> «A maioria das pessoas eminentes de todas as gerações do passado defenderam muitas opiniões que agora se sabem erróneas, e fizeram ou aprovaram muitas coisas que ninguém agora justificará». *Ibid.*, p. 55.

<sup>(56)</sup> «Chamar certa a uma proposição, enquanto houver alguém que negaria a sua certeza caso o deixassem, é pressupor que nós mesmos (juntamente com os que concordam connosco) somos os juizes da certeza – juizes que só ouvem uma das partes». *Ibid.*, p. 58.

<sup>(57)</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>(58)</sup> Péricles, *Um discurso*, Porto, Livraria Educação Nacional, Lda, 1941, p. 19.

<sup>(59)</sup> Cf. Tzvetan Todorov, *Os inimigos íntimos da democracia*, Lisboa, Edições 70, 2017, pp. 23-28.

<sup>(60)</sup> «O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam *dignidade*. E esta sua avaliação pelo Estado exprime-se através de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor». Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, IN-CM, 1999, p.85.

<sup>(61)</sup> Cf. Francis Fukuyama, *Identidades*, Lisboa, D. Quixote, 2018, p. 81.

A este propósito, o mesmo autor, associando a dignidade ao reconhecimento e ambos os conceitos ao de identidade, refere o seguinte:

«O conceito moderno de identidade reúne três fenómenos diferentes. O primeiro é o *thymos*, um aspeto universal da personalidade humana que anseia reconhecimento. O segundo é a distinção entre a pessoa interior e a exterior e o alçar da valorização da pessoa interior acima da sociedade exterior. O terceiro é uma evolução do sentimento de dignidade, em que o reconhecimento é devido não apenas a uma restrita classe de pessoas, mas a toda a gente. O alargamento e universalização da dignidade transformam a demanda privada num projeto político. No pensamento político ocidental esta mudança deu-se na geração seguinte a Rousseau, através dos filósofos Immanuel Kant e, particularmente, Georg Wilhelm Friedrich Hegel»<sup>(62)</sup>.

De facto, Kant considera que a dignidade é de toda a humanidade e, nesse sentido universal<sup>(63)</sup>. Portanto, o pensamento racional e universalista de Kant, quando sustenta que os seres humanos devem ser tratados como fins em si mesmos, não poderia estar mais em desacordo com Mill, sobre a possibilidade de alguns seres humanos serem meios para que outros possam alcançar os seus fins, sejam eles quais forem. De notar que Kant faleceu dois anos antes de Mill ter nascido, pelo que lhe era de todo impossível conhecer o pensamento deste seu contemporâneo. Todavia, para nós que concordamos com a universalidade do direito a igual dignidade e liberdade dos seres humanos, tal como aparece nas primeiras linhas do preâmbulo e no primeiro parágrafo da Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>(64)</sup>, é também no pensamento de Kant que sustentamos tal ideia e, por isso, é com ele que pretendemos encerrar, por agora, esta questão da liberdade.

Kant, na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, editada em 1785, sustenta o seguinte:

«O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. [...] Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, tem contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam

---

<sup>(62)</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>(63)</sup> «Quando uma coisa tem um preço, pode-se por em vez dela qualquer outra coisa como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade. [...] A moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade». Cf. Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. p.77.

<sup>(64)</sup> A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

*peçoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito)» (65).

E, num escrito posterior, datado de 1793, referindo-se aos princípios que devem fundar a sociedade civil, Kant apresenta a seguinte fórmula para o princípio da liberdade para qualquer homem enquanto membro dessa sociedade:

«Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível)» (66).

Mais adiante voltaremos a esta temática, procurando desenvolvê-la na perspectiva dos diversos sistemas de organização política e formas de poder. Por agora, importa concluir que a desigualdade, seja a que se verifica na atribuição de um estatuto a cada um de nós, seja na repartição da propriedade entre todos ou mesmo no reconhecimento do direito à liberdade por parte de todos os seres humanos, tem-se sustentado, ao longo do tempo, particularmente, na lei do mais forte, e que, para inverter essa tendência, há que respeitar, em primeiro lugar, a liberdade de cada um e a igual dignidade da pessoa humana, o que só é possível numa comunidade bem estruturada e assente numa conceção de justiça em que a liberdade de todos e igual dignidade seja elevada a um princípio inviolável.

---

(65) Cf. Immanuel Kant, *op. cit.*, p.69.

(66) Cf. Immanuel Kant, opúsculo escrito em 1793, intitulado *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in *A Paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2008, p. 79.

### 1.3. O problema da desigualdade inicial em *Uma teoria da justiça*

Na contemporaneidade, foi John Rawls quem, para nós, melhor fundamentou a necessidade de elevar a ideia de justiça a um princípio estruturante de qualquer comunidade social que, para além de pretender defender a liberdade de cada um, se preocupe com o problema da desigualdade e impeça o império da lei do mais forte.

Em *Uma teoria da justiça* Rawls sustenta que, para se alcançar uma sociedade justa, há necessidade de considerar que, antes de qualquer negociação política ou prevalência particular de interesses pessoais ou de grupos, sejam dados como adquiridos os direitos dos cidadãos a uma vida justa, igual e livre para todos<sup>(67)</sup>. O modo como tal pode ser possível passa por considerar os cidadãos numa situação inicial de equidade onde aqueles, despidos das diferenças sociais e desconhecedores da sua posição real e concreta que tenham dentro da sociedade<sup>(68)</sup>, possam estabelecer os princípios da justiça que constituirão o objeto do contrato social<sup>(69)</sup>.

Este é, portanto, o modo como Rawls procura evitar qualquer favorecimento inicial que decorra dos diferentes estatutos sociais dos cidadãos que irão celebrar o contrato original de sociedade. Trata-se de uma situação hipotética<sup>(70)</sup> mas é esta mesma situação inicial de equidade entre todos os participantes do acordo, e sob um «véu de ignorância», que permite a Rawls qualificar a justiça como equidade, e os princípios que venham a ser escolhidos não sejam mais do que justos, por via de um processo que é, ele próprio, um processo equitativo. Ou seja, por outras palavras, é todo o processo deliberativo, assente na posição inicial de equidade entre todos os participantes, e na negociação equitativa do acordo social, que permitirá a fixação, nesse acordo, de princípios conformes à justiça como equidade.

A posição inicial de equidade entre todos os participantes do contrato é, pois, o garante de que os princípios de justiça que venham a ser escolhidos sejam os mais consentâneos com a

---

<sup>(67)</sup> «Numa sociedade justa a igualdade de liberdades e direitos entre os cidadãos é considerada como definitiva; os direitos garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais». Cf. John Rawls, *Uma teoria da justiça*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>(68)</sup> Ou seja, entre outras coisas, «as partes não conhecem as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir». Cf. John Rawls, *op. cit.*, p. 121.

<sup>(69)</sup> Para Rawls, serão estes princípios que «presidem em seguida à escolha da constituição política e dos principais elementos do sistema económico e social». *Ibid.*, p. 30.

<sup>(70)</sup> «Na teoria da justiça como equidade, a posição de igualdade original [...] não é [...] concebida como uma situação história concreta, muito menos como um estado cultural primitivo». *Ibid.*, p. 33.

ideia de justiça social. Isto dando como adquirido que os indivíduos são dotados de racionalidade e agem, cooperam e decidem de forma livre e racional <sup>(71)</sup>.

Todavia, a forma como Rawls sustenta a posição inicial dos participantes sob um véu de ignorância tem sido alvo de muitas críticas e, por isso, é conveniente alongarmos um pouco mais nesta parte.

Estamos convictos que, ao escrever *Uma teoria da justiça*, John Rawls tinha pelo menos uma concepção sociopolítica e uma concepção ética do ser humano. A concepção sociopolítica é uma concepção normativa da pessoa que, para Rawls, estabelece a igualdade de direitos de todos e uma liberdade igual para todos enquanto cidadãos e cooperantes; a concepção ética, que decorre dos poderes da razão e de julgamento de cada um, liga-se, por sua vez, aos poderes morais que cada um também tem e que se traduzem nas capacidades para o sentido de justiça e do bem <sup>(72)</sup>.

Sucedo que, naquele momento, que ele define como sendo a posição inicial, ao fazer descer um véu de ignorância sobre as partes que irão escolher os princípios estruturantes da sua filosofia política, um conjunto considerável de elementos constitutivos do que *é, pode, quer* ou *deve* ser uma pessoa, mesmo para Rawls, deixam de ser conhecidos pelos próprios cocontratantes. E isso torna-se um problema para a sua teoria. Pelo menos é o que sustentam outros autores, a que nos iremos referir mais tarde.

Isto posto, Rawls começa por referir que as pessoas que irão celebrar o acordo original são «pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objetivos» <sup>(73)</sup>. Todavia, esclarece logo de seguida que, nesse momento e fruto de um véu de ignorância que desce sobre os mesmos, nenhuma dessas pessoas «conhece a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou estatuto social, bem como a parte que lhe cabe na distribuição dos atributos e talentos naturais, como a sua inteligência, a sua força e mais qualidades semelhantes» <sup>(74)</sup>. O mesmo véu não lhes permite igualmente que conheçam «as suas concepções do bem ou as suas tendências psicológicas particulares» <sup>(75)</sup>.

---

<sup>(71)</sup> Porque «é a escolha que será feita por sujeitos racionais nesta situação hipotética em que todos beneficiam de igual liberdade [...] que determina os princípios da justiça». *Ibid. loc. cit.*

<sup>(72)</sup> «A concepção da pessoa como livre e igual é uma concepção normativa [...]. Essa concepção da pessoa não deve ser confundida com a concepção do ser humano (um membro da espécie *homo sapiens*), tal como definida pela biologia ou pela psicologia sem o uso de conceitos normativos de vários tipos, entre os quais, por exemplo, os conceitos de faculdades morais e de virtudes morais e políticas. Além disso, para caracterizar a pessoa, temos de agregar a esses conceitos aqueles utilizados para formular as faculdades da razão, da inferência e do julgamento». Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Lda, 2003, pp. 33-34.

<sup>(73)</sup> Cf. John Rawls, *Uma teoria da justiça*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>(74)</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>(75)</sup> *Ibid.*, p. 34.

Reconhecendo que a existência de tais restrições se traduz na existência de «condições algo invulgares que caracterizam a posição original» <sup>(76)</sup>, Rawls não deixa de anotar, porém, que estes dados que as partes desconhecem sobre si próprias, «são irrelevantes do ponto de vista da justiça» <sup>(77)</sup>.

No § 24 de *Uma teoria da justiça*, Rawls aprofunda melhor quais são as restrições que impõe aos sujeitos que se encontram na posição original, quanto ao conhecimento de si próprios e do exato contexto histórico e social em que vivem, e o que efetivamente sabem sobre si próprios. Assim, refere o filósofo:

«Antes de mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projeto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais [...] as circunstâncias particulares da sua própria sociedade [...] a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir. Os sujeitos na posição original não sabem a que geração pertencem. [...] O único facto concreto de que as partes têm conhecimento é o de que a sua sociedade está submetida ao contexto da justiça e às respetivas consequências. É dado como adquirido, no entanto, que conhecem os factos gerais da sociedade humana. Compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria económica; conhecem as bases da organização social e das leis da psicologia humana. Na verdade, presume-se que as partes conhecem os factos gerais que afetam a escolha dos princípios da justiça» <sup>(78)</sup>.

A este conjunto de dados, que Rawls nos apresenta sobre os que as partes conhecem e desconhecem sobre si próprias na posição original, aduzimos ainda duas notas que o autor nos apresenta no § 25. A primeira é a de que, na posição original, as partes não sofrem de inveja, e a segunda é a de que são chefes de família ou representam linhagens genéticas <sup>(79)</sup>. Não sofrer de inveja é, para Rawls, próprio de um sujeito racional e, quanto à necessidade de as partes serem chefes de família ou representarem linhagens genéticas, significa a necessidade de, sendo contemporâneos, mas desconhecendo a geração a que pertencem dentro da continuidade familiar, terem a preocupação com as gerações futuras quando se debruçarem sobre a escolha dos princípios, designadamente o segundo princípio, como será realçado mais adiante.

Esquemáticamente, podemos apresentar o que, para Rawls, as partes, na posição original, sabem de si próprias e o que desconhecem. Assim:

---

<sup>(76)</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>(77)</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*, p. 38. Itálicos nossos.

<sup>(78)</sup> *Ibid.*, p. 121. Itálicos nossos.

<sup>(79)</sup> A expressão linhagens genéticas aparece na p. 127 da obra citada.

Os indivíduos, na posição original:	
a) Sabem que:	b) Desconhecem:
- São pessoas humanas	- Os respetivos atributos
- São livres e sujeitos morais iguais	- A sua inteligência e a distribuição dos talentos e aptidões naturais
- São dotadas de razão	- O lugar que ocupam na sociedade
- Se encontram colocadas numa situação de igualdade	- A sua força
- São capazes de compreender os assuntos políticos e os princípios da teoria económica	- A sua situação política e económica
- A sua sociedade está submetida ao contexto da justiça e às respetivas consequências	- A fortuna pessoal
- Representam uma continuidade (são chefes de família)	- As suas concepções do bem
- Conhecem os factos gerais da sociedade humana	- As suas tendências psicológicas particulares
- Estão interessadas em prosseguir os seus próprios objetivos	- O estatuto social
- Valorizam certos bens sociais primários	- A que geração pertencem
	- A posição de classe
	- O sentimento de inveja e o de rancor
	- Os pormenores dos seus projetos de vida (os seus objetivos particulares)
	- O nível de civilização e cultura da própria sociedade

A ordem em que os elementos foram colocados não pretende implicar qualquer correspondência entre os pares alinhados, embora se tenha procurado, em alguns casos, essa correspondência para uma melhor perceção visual dos dados apresentados. As linhas podem ser lidas do seguinte modo: as partes, na posição original, sabem que a) *mas* desconhecem b), sendo que em b) se encontram os elementos que, segundo Rawls, são fatores arbitrários do ponto de vista moral.

A razão de ser deste conjunto de restrições, que Rawls tanto apelida de «contingências sociais ou naturais»<sup>(80)</sup> como de «circunstâncias naturais e sociais»<sup>(81)</sup>, parece-nos intuitivamente simples, se nos lembrarmos que o objetivo de Rawls é o de as partes celebrarem um acordo para viverem em sociedade, tirando vantagens mútuas dessa situação, tal como é pressuposto habitual de um qualquer contrato celebrado por pessoas livres, iguais e racionais.

<sup>(80)</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>(81)</sup> *Ibid.*, p. 121.

Com efeito, considerando a situação inversa, isto é, sem o véu de ignorância, o conhecimento da maior parte daquelas características seria não só suscetível de inquirir, por via de interesses pessoais egoístas, qualquer acordo que viesse a ser alcançado, como os princípios da justiça que se pretendem alcançar com o mesmo ficariam em xeque <sup>(82)</sup>.

Tratando-se, na posição original, de uma questão de conhecimento, entre saber-se *o que se é* e desconhecendo-se *como se é*, e não mais do que isso, significa que, para Rawls, às pessoas humanas podem ser imputadas todas as características e todos os atributos que o quadro apresenta nas suas duas colunas. Nesse sentido, consideramos que, fazendo-se a adição das colunas, é possível perceber que Rawls nos apresenta uma concepção sociopolítica e ética do ser humano. Ou seja, não cuidando de investigar a natureza humana, tal como o faz a antropologia filosófica, nem havendo, muito menos, uma ontologia, porquanto não cuida de investigar o ser enquanto ser, Rawls apresenta-nos uma concepção do humano tal como ele é comumente percebido, de forma quase intuitiva e empírica, como é possível constatar-se observando o quadro que se apresentou.

O mesmo quadro, segundo o nosso raciocínio, permite-nos, pois, afirmar que o véu de ignorância não só resolve a questão da desigualdade inicial, que era uma preocupação de Rawls, como evita a lei do mais forte na base da concepção e formação das mais importantes instituições políticas e sociais.

---

<sup>(82)</sup> «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». Cf. John Rawls, *op. cit.*, p.38.

## **CAPÍTULO II – OS PROBLEMAS DA DISTRIBUIÇÃO COMUNITÁRIA DOS BENS PRIMÁRIOS**

Se voltarmos a pensar no exemplo do parque de estacionamento e na existência, exigência ou ausência de lugares reservados para pessoas com mobilidade reduzida, não nos parece difícil descortinar uma multiplicidade de opções diferentes e que basta apurar como, em cada lugar que se coloque a questão, se organiza o poder e se atribuem os direitos e, dentro destes, particularmente, o direito de propriedade, para se perceber como se efetua a distribuição, não só do mesmo poder e dos direitos, mas também dos bens económicos e sociais essenciais.

Por questões metodológicas, opta-se por se separar a exposição dos diferentes modelos distributivos, decorrentes do modo como as comunidades se organizam politicamente, daqueles que decorrem das diferentes concepções de justiça social, já que estas não são coincidentes com as diferentes organizações políticas, nem simétricas às mesmas. Pretende-se também, com esta divisão, clarificar melhor a existência de problemas distintos com a distribuição em função do sistema político existente, na prática, nas diversas comunidades e a concepção de justiça social que subjaz em cada modelo teórico apresentado.

Assim, na Secção I do presente capítulo, apresentam-se os modelos práticos, isto é, que podem ser verificados em diversos exemplos da realidade da organização política contemporânea dos Estados. Não tendo a intenção de abarcar toda a realidade nem deixando de aceitar que, qualquer que seja o critério para separar modelos, o resultado será sempre mais ou menos artificial e incompleto, tendo em consideração que o que se pretende a final, com esta divisão, é apresentar os modelos diferenciados entre si pela particular forma de atribuição e distribuição de direitos aos membros de cada uma dessas comunidades políticas, parece-nos que os sistemas escolhidos apresentam de forma clara essas clivagens e distinções.

A exposição será particularmente empirista, contendo, também, um elenco dos tópicos mais gerais, diferenciadores dos diversos regimes apresentados, sustentados no pensamento e nas obras de ilustres filósofos políticos, da antiguidade clássica aos nossos dias.

Já na Secção II, tratando-se especialmente da apresentação dos diferentes modelos teóricos, relativos à distribuição dos bens primários disponíveis nas diferentes comunidades, a apresentação, que se pretende mais analítica, recaiu sobre uma seleção prévia de concepções de justiça social, atuais nos dias de hoje, e que se consideram essenciais para se perceber a problemática que tal distribuição traz à reflexão filosófica. A ordenação da mesma procura seguir um critério histórico quanto ao seu surgimento e pretende conduzir-nos à nossa própria reflexão sobre as mesmas e, no final, a uma escolha entre elas.

## Secção I – A organização política e o poder de distribuir territórios e direitos

Aludir à organização política de uma qualquer comunidade é, em primeiro lugar, aludir a quem detém o poder e à forma como o mesmo se encontra distribuído dentro dela. Ou seja, responder a perguntas como: quem e quantos detêm o poder, ou porquê, isto é, qual a sua legitimidade, ou quais são os limites desse poder. Aqui, interessa-nos particularmente separar diferentes modelos ou sistemas de organização política em função das consequências derivadas dos diversos modelos na distribuição de direitos, sem cuidar, em particular, da questão da justiça ou injustiça de tais distribuições. A apresentação será, assim, mais enunciativa, sendo o seu objetivo principal permitir o enquadramento da reflexão filosófica que lhe seguirá.

Como Cabral de Moncada refere, as ideias e os problemas do direito e do Estado para o homem europeu tiveram a sua origem na Grécia <sup>(83)</sup>. Com efeito, quer Platão (430-347aC) quer Aristóteles (384-322 aC), teorizaram sobre as diferentes constituições de governo, separando os modelos entre aqueles que seriam os modelos ideais e os que mais não seriam que degenerações daqueles, sustentando o primeiro a existência de cinco constituições e o último seis.

Para Platão, em *A República*, monarquia e aristocracia eram apenas dois modos diferentes da mesma forma ideal de constituição <sup>(84)</sup>, dado que o importante era que o governante ou os governantes fossem educados no caráter e instruídos para essas funções, com o que a governação só poderia ser boa e justa. Como refere Platão: «na cidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação, e do mesmo modo comunidade de ocupações na guerra e na paz, e que dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguiram na filosofia e na guerra» <sup>(85)</sup>. Daí que, neste

---

<sup>(83)</sup> «Todas as diversas conceções acerca de um direito natural, de base cosmológica, antropológico-racional ou teleológico-transcendente; o conceito do *Logos* nas suas duas faces de *lei eterna* e *lei natural*; [...] o positivismo jurídico, o contratualismo como origem e essência do Estado e as diferentes formas deste, desde a monarquia até à democracia, tudo isso, ou completamente desabrochado ou só em germen, está já na Grécia». Cf. Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do Estado*, Vol. 1.º, Coimbra, Coimbra Editores, 1955, pp. 44-45.

<sup>(84)</sup> «Direi que uma das formas de constituição que nós analisamos será una, embora possa designar-se de dois modos: efetivamente, se surgir entre os governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia. [...] isso considero-o eu como uma só forma de constituição, porquanto, quer haja vários, quer um só, não abalarão as leis importantes da cidade, desde que tenham a educação e instrução que expusemos». Cf. Platão, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 208.

<sup>(85)</sup> *Ibid.*, p. 363.

conceito platónico, não caibam as monarquias hereditárias ou adquiridas <sup>(86)</sup>, mas apenas aquelas originadas em reis-filósofos <sup>(87)</sup>.

Todavia, a história política tem demonstrado que todas as monarquias ou são hereditárias ou são adquiridas, não passando o ideal platónico do rei-filósofo de isso mesmo: de um ideal ou de uma utopia. Por outro lado, o pensamento renascentista, centrado na ideia da dignidade da pessoa humana, em detrimento de qualquer lei natural ou cosmológica, como para os Gregos, ou qualquer lei divina ou teológica, como para o cristianismo, acaba por apontar noutras direções. É assim que, no séc. XVI, o pensamento de um Maquiavel (1469-1527) ou de um Jean Bodin (1530-1596), serão os alicerces para o aparecimento do Estado-nação e, com ele, a mudança de paradigma em relação ao ideal platónico.

Já Aristóteles, em *Ética a Nicómaco*, e aludindo às diferentes formas que a governação da *polis* poderia apresentar, referia o seguinte:

«Há três formas de constituição de Estado e igual número de degenerescências, como que destruidoras daquelas. As formas de constituição de Estado são a monarquia e a aristocracia e em terceiro lugar a forma de constituição que assenta sobre as posses, e que se deveria com mais propriedade chamar timocracia, é a que a maior parte das pessoas costuma chamar de constituição da república. De entre estas formas de organização do poder de estado a melhor é a monarquia, e a pior, a timocracia. Como degenerescência desviante da monarquia temos a tirania. Ambas são efetivamente formas de monarquia, contudo, são completamente diferentes. Enquanto o tirano olha pelo seu próprio interesse, o monarca deve olhar pelo interesse dos seus súbditos. [...] a aristocracia degenera numa oligarquia devido à corrupção dos governantes, que não repartem os bens do Estado de acordo com o mérito, mas antes repartem tudo, ou a esmagadora maioria dos bens, por si próprios, reservando-se sempre para si em exclusivo os cargos de poder [...]. A timocracia, finalmente, degenera em democracia. Estas têm, na verdade, fronteiras comuns, porquanto, a timocracia pretende ser o governo da maioria e todos os que têm posses são iguais entre si. Ainda assim, a democracia é [das formas de degenerescência] a menos má, porque se desvia apenas um pouco da forma da constituição da república» <sup>(88)</sup>.

Esta clássica divisão aristotélica organiza as diferentes formas de poder consoante este é detido por uma pessoa, por várias pessoas ou pela maioria das pessoas que constituem uma

---

<sup>(86)</sup> Platão, depois de se referir à monarquia e à aristocracia e enunciar as quatro «enfermidades do Estado», que são a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, refere que «as monarquias hereditárias ou adquiridas e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os Gregos». *Ibid.*, p. 365.

<sup>(87)</sup> Para Hans-Georg Gadamer, «Platão formulou uma verdade perene com o paradoxo do filósofo-rei: só é apto para dominar sobre os outros – e toda a ação em virtude de um cargo assim é – quem sabe o melhor, e sabe fazer melhor do que o seu cargo lhe ordena». Cf. Hans-Georg Gadamer, *Elogio da Teoria*, Ed. 70, Lisboa, 2001, p. 25.

<sup>(88)</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal, 2004, 1160<sup>a</sup>, pp. 194-195.

comunidade política. De fora deste elenco fica a ideia da possibilidade de existir um regime sem haver qualquer hierarquia entre os seus membros, isto é, uma anarquia, que, por definição, também não contempla qualquer controlo governamental. Proudhon (1809-1865) terá sido dos primeiros filósofos modernos a referir-se à anarquia, associando-a à abolição da propriedade privada e definindo-a nestes termos: «A propriedade e a realeza estão em decadência desde o princípio do mundo; como o homem procura a justiça na igualdade, a sociedade procura a ordem na anarquia. Anarquia, ausência de mestre, de soberano, tal é a forma de governo de que todos os dias nos aproximamos e que o hábito inveterado de tomar o homem por regra e a sua vontade por lei nos faz olhar como o cúmulo da desordem e a expressão do caos»<sup>(89)</sup>. Apesar desta defesa da anarquia, pode-se afirmar que o pensamento de Proudhon se insere mais na organização socialista, como adiante se anotar.

Já na contemporaneidade, autores como Robert Nozick, apresentam variantes do anarquismo, onde o Estado mínimo é admissível. O libertarismo de Nozick, será, no entanto, objeto do presente estudo, inserido na Secção II deste capítulo.

## Ω

Dada a profusão de regimes políticos, particularmente após a queda dos grandes impérios da antiguidade, a forma como regimes do passado são vistos na atualidade, como, por exemplo, a república ou a democracia, ou, até, o surgimento de novas utopias, e porque o que aqui se pretende realçar é a legitimação de quem detém o poder para distribuir territórios e direitos, a escolha para um critério que facilitasse o agrupamento desses regimes em divisões simples partiu da elaboração de um quadro que começasse por sinalizar os elementos mais significativos de cada um dos principais regimes políticos já observados na realidade histórica das comunidades humanas.

Para esse efeito, depois de se selecionarem aqueles que se consideram os regimes políticos mais representativos, destacaram-se, em cada um deles, os seguintes elementos: o número de detentores do poder, a fonte e o símbolo que se considerou mais representativo desse poder e, conseqüentemente, da legitimidade interna para cada um dos regimes e, por último, os elementos essenciais característicos dos princípios distributivos quanto a propriedades reais e quanto a direitos individuais.

O quadro elaborado está representado em baixo, na figura 1.

---

<sup>(89)</sup> Cf. Proudhon, *op. cit.*, p. 239.

Regime Político	Detentores do poder	Fonte originária do poder	Simbolismo do poder	Princípios distributivos	
				Propriedades	Direitos
Anarquia	Nenhum	Natureza	Nenhum	Livre	Livre
Monarquia	Um	Deus	O bem do povo	Ocupação / Posse / Feudal / Elite / transmissão	Classista
Tirania / Ditadura	Um	Força	O medo		
Aristocracia	Alguns	Nobreza de caráter	A honra		
Oligarquia	Alguns	Força	Interesse de classe		
Fascismo	Alguns	Força	Nacionalismo		
Teocracia	Alguns	Religião	A defesa da fé		
Totalitário	Alguns	Força	O terror		
República	Maioria	Voto eleitoral	Virtude cívica	Igualdade	Igualdade
Democracia liberal	Maioria	Voto eleitoral	A liberdade		
Democracia social	Maioria	Voto eleitoral	A igualdade		
Socialismo	Todos	Classe operária	Revolução popular	Coletiva	Coletivo

Fig. 1

A inclusão de um regime político anarquista serve aqui, apenas, como referência, de forma a que o quadro possa abranger a totalidade das possibilidades quanto aos detentores do poder. De facto, excetuando alguns ideais utópicos, a hipótese histórica de comunidades humanas recolectoras em eras longínquas, ou a alusão ao Estado Natureza, a que autores como Thomas Hobbes se socorrem para justificarem a necessidade de um outro tipo de Estado, desconhece-se que alguma vez tenha existido na realidade tal regime.

Assim, na economia do presente trabalho, optou-se por agrupar os diversos regimes segundo o critério da forma como são distribuídos os direitos individuais, a saber: regimes classistas, regimes democráticos e regimes coletivistas.

### 2.1.1. Regimes classistas

Neste grande grupo cabem todos os regimes políticos em que o poder é detido por uma ou algumas pessoas. Seja no primeiro caso, também designado por autocracia, em que o líder tanto poderá ser chamado de suserano, de rei, de czar ou de imperador, seja no segundo, em que o poder pertencer a um pequeno grupo ou classe de pessoas, ligadas pelos mesmos interesses, o poder é absoluto. Se excetuarmos os regimes coletivistas, podemos afirmar que aqui cabem quase todos os regimes autoritários, ou, por outras palavras, todos os regimes não democráticos, na aceção moderna do termo, independentemente de, segundo a visão clássica de Platão ou de Aristóteles, os mesmos serem regimes justos e bons ou corrupções destes primeiros.

Dos exemplos fornecidos pela história da humanidade, selecionamos como paradigmáticos o regime ditatorial instituído na antiguidade, no Império Romano, o regime aristocrático de Veneza, no período após 1229, quando o poder passou efetivamente para as mãos do Grande Conselho, constituído apenas por membros de famílias aristocráticas venezianas, a monarquia absoluta do rei Luís XIV, em França e o regime totalitário do III Reich, na Alemanha, já na primeira metade do século XX.

Excetuando este último, pelas razões aduzidas adiante, em qualquer dos demais regimes referidos e de uma forma muito genérica, quem detém o poder, para além de o exercer de forma absoluta, em regra distribui os direitos a seu bel-prazer ou conforme os seus interesses ou disposição ou os interesses das classes dominantes. Por essa razão, qualquer que seja a forma concreta como se apresenta a distribuição de direitos nesses regimes, ela será, a maior parte das vezes, classista, arbitrária, despótica e desigual. Classista porque privilegia algumas classes em detrimento de outras, sejam tais classes classificadas em função do poder económico, da linhagem ou da religião; arbitrária porque será apenas dependente dos critérios e da vontade de quem tem o poder; despótica porque o poder se coloca acima da razão e é usado para oprimir e silenciar qualquer oposição a quem detém o poder e desigual porque os indivíduos que constituem a comunidade são ordenados de forma distinta quanto aos direitos de que são detentores, havendo, no limite, situações de escravatura, ou seja, de quem não é titular de qualquer direito sobre si próprio.

Quanto aos regimes totalitários, é Hannah Arendt quem primeiramente os destaca das categorias mais antigas do que é a tirania, o despotismo e a ditadura, quer por não os considerar nem arbitrários nem ilegais como estes, quer por ser muito diferente a essência de uns e de outros.

«A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser ilegal, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas do que qualquer governo jamais foi; e que, longe de ser o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza»<sup>(90)</sup>.

Isto para concluir que «se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário»<sup>(91)</sup>.

Arendt referia-se ao regime nazi, na Alemanha, entre 1938 e 1945 e ao regime estalinista, na União Soviética, entre 1935 e 1953, mas esta noção de terror e da procura do domínio totalitário cola-se, na atualidade, por exemplo, ao autoproclamado Estado Islâmico que, a partir de 2014, passou a dominar uma grande parte do território do Iraque e da Síria, aí se estabelecendo como um califado. E cola-se igualmente naquilo que Arendt considera ser uma consequência deste tipo de regimes que é a superficialidade do homem, por oposto à defesa da dignidade humana<sup>(92)</sup>.

Durante o século XX, a par dos regimes totalitários referidos, não faltam exemplos de regimes autoritários segundo as classificações clássicas. Cabem, aqui, por exemplo, os regimes fascistas de Mussolini, em Itália ou de Franco, em Espanha e os regimes ditatoriais de Salazar, em Portugal, de Pinochet, no Chile, de Mobutu, no Zaire, de Somoza, na Nicarágua, de Trujillo, em São Domingos, ou do imperador Bokassa, na República Centro-Africana<sup>(93)</sup>. Apesar das particularidades de cada um deles, têm, em comum, a imagem forte do seu líder, a proteção coerciva do exército, a ausência ou a repressão de partidos políticos opositores e a constituição de uma rede clientelar a quem se distribui património e direitos, aqui se incluindo muitas vezes os próprios líderes. Distribuição essa legitimada apenas pelo próprio exercício do poder, sem cuidar de atender a direitos pré-constituídos ou reivindicações de direitos de igualdade individual.

---

<sup>(90)</sup> Cf. Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2016, p. 611.

<sup>(91)</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>(92)</sup> Referindo-se ao sistema totalitário, Arendt refere que «os que manipulam esse sistema acreditam na própria superficialidade tanto quanto na de todos os outros e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram (...). Os acontecimentos políticos, sociais e económicos de toda a parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos». Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 608.

<sup>(93)</sup> Estes exemplos foram quase todos recolhidos da obra do professor de ciência política Jean Baudouin, *Introdução à sociologia política*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000, pp. 177-182.

### 2.1.2. Regimes democráticos

Diferentemente dos regimes anteriormente referidos, onde o poder político se concentra numa só pessoa ou num pequeno grupo de pessoas ligados pelos mesmos interesses, os regimes republicanos, liberais ou democráticos, colocando a ênfase na realização da liberdade de cada um e na procura do bem comum entre cidadãos que procuram reger-se a si mesmos, caracterizam-se pela distribuição do poder entre as diversas forças sociais existentes na comunidade, com diferentes instituições e recorrendo, muitas vezes, a mecanismos de freios e contrapesos (*check and balance*) <sup>(94)</sup> entre todas, de forma a evitar a corrupção, quer dos indivíduos, quer das próprias instituições que garantem o exercício desse poder <sup>(95)</sup>.

Embora o republicanismo tenha antecedentes nas antigas Grécia e Roma, o republicanismo moderno surge na Europa do séc. XVI com Nicolau Maquiavel, historiador florentino, dramaturgo e pensador político, não cristão e secular, que salientava a importância da virtude cívica em Estados bem ordenados, isto é, a necessidade de, por um lado, o Estado promover o bem-estar dos seus cidadãos e, por outro, os cidadãos serem dotados de espírito público, colocando o bem comum antes dos seus interesses pessoais. Também James Harrington (1611-1677), pensador político inglês, foi precursor do moderno republicanismo, defendendo, nomeadamente, a rotatividade dos cargos públicos, a separação de poderes e a existência de duas câmaras. Por último, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo genebrino, salienta os ideais republicanos ao opor-se à monarquia, declarando que a autoridade política reside no povo pelo que o povo é que é o soberano <sup>(96)</sup>. O pensamento destes autores

---

<sup>(94)</sup> Referindo-se aos freios e contrapesos das democracias modernas, Fukuyama, indica os seguintes: «tribunais, corpos legislativos, *media* independentes e uma burocracia apartidária». Cf. Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 12.

<sup>(95)</sup> Referindo-se ao pensamento de John Kenneth Galbraith, Amartya Sen refere o seguinte: «Galbraith estava bem consciente da influência negativa que advém de um poder livre de fiscalização, por causa da importância para uma sociedade da existência de um equilíbrio entre as suas instituições, mas também porque o poder corrompe. Vemo-lo, pois, a propugnar a importância de que se deem instituições sociais distintas que possam exercer reciprocamente um *“countervailing powers”*. Esta exigência e a relevância que a mesma assume foram por ele claramente gizadas em 1952, no seu livro *O Capitalismo Americano*, que também nos oferece um relato iluminante e pouco usual em que mostra como o êxito da sociedade americana está profundamente dependente da operatividade do poder conferido a uma multiplicidade de instituições que, reciprocamente, fiscalizam e equilibram (*check and balance*) as respetivas forças e a possível dominação que, de outro modo, poderia vir a ser exercida por uma única instituição». Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>(96)</sup> «Digo, pois, que outra coisa não sendo a soberania senão o exercício da vontade geral, jamais se pode alienar, e que o soberano, que nada mais é do que um ser coletivo, não pode ser representado a não ser por si mesmo; o poder pode bem ser transmitido, mas não a vontade». Tradução livre sobre o seguinte texto no original: «Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'alliéner, et que le souverain, que n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.». Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, e-book de Metalibri Digital Library, disponível em <http://metalibri.wikidot.com> – Livro II, Cap. I, § 2.

foi essencial para o eclodir das revoluções norte-americana, em 1776, e francesa, em 1789, e para o estabelecimento de diversas repúblicas na modernidade.

As ideias liberais, ao colocar a tónica nos direitos individuais, nomeadamente no direito à propriedade privada e atribuindo ao Estado o papel essencial de protetor desses mesmos direitos individuais, acabam por ofuscar os ideais republicanos, mais direcionados para a atividade e participação política dos cidadãos, tal como já Aristóteles defendia. Emergente no século XIX, contam-se entre os seus precursores John Locke (1636-1704), Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755) e Immanuel Kant (1724-1804).

Em *Carta sobre a tolerância*, publicado pela primeira vez em 1690, John Locke refere o seguinte:

«Embora, por outro lado, os homens formem um Estado para garantir, mediante a ajuda material, a defesa dos bens desta vida, podem, todavia, ser deles despojados quer pela rapina e pela fraude dos concidadãos, quer pela agressão dos inimigos do exterior; para remediar este mal, são necessárias armas, riquezas e a multidão dos cidadãos; para remediar aquele, são necessárias leis; o poder e o cuidado de prover a todas estas coisas foi confiado aos magistrados pela sociedade. Tal é a origem, tais são os usos pelos quais se constitui o poder legislativo de todo o Estado, e tais são os limites que os circunscrevem: velar sempre pelas posses privadas dos indivíduos, pelo povo inteiro e utilidades públicas, a fim de que todos prosperem e cresçam em paz e riqueza, e se conservem em segurança pelas suas próprias forças contra as invasões alheias, quanto for possível»<sup>(97)</sup>.

Também Montesquieu defendia a existência de instituições políticas direcionadas para a proteção da liberdade e dos direitos dos indivíduos, sustentando a separação dos poderes executivo, legislativo e judicial. Em *O espírito das leis*, publicado em 1748, Montesquieu acompanha Locke na ideia de uma separação dos poderes, mas o fundamento dessa separação não radica já, tal como em Locke, em questões de segurança ou de direitos de propriedade, mas para garantia da liberdade política, por via de um equilíbrio entre forças que essa separação poderia permitir. Como refere Raymond Aron, «o objetivo de Locke é limitar o poder real [...]. Em contrapartida, a ideia essencial de Montesquieu não é a separação dos poderes no sentido jurídico do termo, mas o que poderíamos chamar *o equilíbrio das forças sociais*, condição da liberdade política»<sup>(98)</sup>. Do mesmo modo Hans-Georg Gadamer considera que «a doutrina de divisão dos poderes de Montesquieu, que deve haver entre a legislação, a jurisdição e o

---

<sup>(97)</sup> Cf. John Locke, *Carta sobre a tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 115.

<sup>(98)</sup> Cf. Raymond Aron, *As etapas do pensamento sociológico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, p. 43.

executivo, mudou o sentido fundamental da Constituição e as formas de dominação que os Gregos denominavam monarquia, aristocracia e democracia»<sup>(99)</sup>).

A questão do direito e das liberdades individuais são também a pedra de toque do pensamento político de Kant. Sustentando-se na sua teoria da razão, Kant refere o seguinte:

«O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o *direito público* é o conjunto das *leis exteriores* que tornam possível semelhante acordo universal. Ora, visto que toda a restrição de liberdade pelo arbítrio de outrem se chama *coação*, segue-se que a constituição civil é uma relação de homens *livres*, que (sem dano da sua liberdade no todo da sua relação com os outros) se encontram no entanto sujeitos a leis coercivas; porque a própria razão assim o quer e, sem dúvida, a razão que legifera *a priori*, a qual não toma em consideração qualquer fim empírico (todos os fins desta espécie se encontram englobados no nome geral de felicidade). [...]. Por isso, o estado civil, considerado simplesmente como situação jurídica, funda-se nos seguintes princípios *a priori*: 1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, como *homem*; 2. A *igualdade* deste com todos os outros, como *súbdito*; 3. A *independência* de cada membro de uma comunidade, como *cidadão*. Estes princípios não são propriamente leis que o Estado já instituído dá, mas leis segundo as quais apenas é possível uma instituição estável, segundo os puros princípios racionais do direito humano externo em geral»<sup>(100)</sup>.

Kant distingue o que, para ele, é a *forma de soberania (forma imperii)*, que só pode ser autocrática, aristocrática ou democrática, e a *forma de governo (forma regiminis)* que decorre da sua constituição, sendo que esta ou é republicana ou é despótica. Em coerência com os princípios já enunciados, Kant é, naturalmente, defensor da constituição republicana:

«A constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição *republicana*. Esta é, pois, no tocante ao direito, a que em si mesma subjaz a todos os tipos de constituição civil»<sup>(101)</sup>.

Muito embora Kant seja um crítico da democracia, como forma de soberania, após a 1.<sup>a</sup> Guerra Mundial (1914-1918), com o aparecimento de novos Estados-nação na Europa, ressurgiu

---

<sup>(99)</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Herança e futuro da Europa*, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 100.

<sup>(100)</sup> Cf. Immanuel Kant, opúsculo escrito em 1793, intitulado *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>(101)</sup> Cf. Immanuel Kant, opúsculo escrito entre 1795-1796, intitulado *A paz perpétua. Um projeto filosófico*, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., pp. 137-138.

o ideal democrático, assente na participação dos cidadãos, em igualdade de circunstâncias, particularmente na eleição do poder legislativo, por vezes com poderes constituintes, do executivo e do chefe de Estado, nos casos em que o Estado é, também, uma república e não uma monarquia.

Consideramos que a existência e realização de eleições daquela natureza, que são efetuadas periodicamente e à qual podem concorrer diferentes forças políticas em igualdade de circunstâncias, fazem do regime democrático o modelo de organização do poder mais inclusivo, pluralista e igualitário. Isto por três ordens essenciais de razão: primeiro, admite-se a participação política de diferentes correntes de opinião, ou ideologias, quanto ao modo de dirigir o governo da nação, segundo, nos órgãos eleitos com poderes constituintes ou legislativos ordinários, acabam por ter assento parlamentar representantes de diversas correntes políticas e, terceiro, a participação nos diversos atos eleitorais é livre e igual para todos os cidadãos.

À participação em atos eleitorais, com uma periodicidade regular, acresce, nas democracias modernas, a existência de um autêntico Estado de direito, assente na separação dos poderes executivos, legislativos e judiciais e no primado da Lei, genérica, abstrata e igualmente aplicável para todos os cidadãos e um catálogo de direitos humanos fundamentais, individuais e coletivos. Com a ideia de um Estado de direito, as democracias modernas exigem não só um quadro político como um quadro jurídico, devidamente estabelecidos, sem os quais aqueles direitos não seriam devidamente respeitados. Democracia, Estado de direito e direitos do homem são, hoje, compromissos e elementos essenciais e comuns a todos os Estados-Membros da União Europeia, conforme resulta do Tratado de Lisboa, que entrou em vigor a 1 de dezembro de 2009 <sup>(102)</sup>.

A esta faculdade de participação cívica na organização do poder político de uma comunidade, única na sua dimensão e extensão, as modernas democracias pluralistas abrem-se ainda a uma grande diversidade de manifestação cívica, que vai dos referendos às petições públicas, e de formas de expressão livre, que vai dos protestos e manifestações públicas à opinião pública, expressa em órgão de comunicação social.

---

<sup>(102)</sup> Para este efeito, parece-nos suficiente atentar na leitura do artigo 1.º-A do referido Tratado de Lisboa, onde se pode ler o seguinte: «A União funda-se nos valores do respeito pela dignidade humana, da liberdade, da democracia, da igualdade, do Estado de direito e do respeito pelos direitos do Homem, incluindo os direitos das pessoas pertencentes a minorias. Estes valores são comuns aos Estados-Membros, numa sociedade caracterizada pelo pluralismo, a não discriminação, a tolerância, a justiça, a solidariedade e a igualdade entre homens e mulheres».

Na contemporaneidade, depois de Jürgen Habermas, filósofo alemão nascido em 1929, ter alargado o conceito de democracia ao espaço público, a própria ideia de democracia passa a ter ínsita a possibilidade, se não a exigência, da discussão racional de valores e de interesses, aberta ao confronto e à participação de todos e visando a superação de divergências e a obtenção de consensos.

É assim que partilhamos a ideia de democracia tal como Amartya Sen a apresenta em *A ideia de justiça*, e que é a seguinte:

«Nestas páginas, a democracia é vista em termos de argumentação pública o que conduz a um entendimento da democracia como regime de “governo pela discussão” (uma ideia cuja expansão muito ficou a dever a John Stuart Mill). Todavia, impõe-se também que se veja a democracia de uma maneira mais geral, como capacidade para reforçar a participação ou comprometimento discursivamente sustentados por meio de um alargamento das disponibilidades informacionais e da viabilidade de discussões interativas. Há que julgar a democracia não só tendo em vista as instituições formalmente existentes, mas atendendo igualmente à medida que se fazem efetivamente ouvir as vozes dos diferentes setores da população»<sup>(103)</sup>.

Sen acrescenta ainda o seguinte:

«Esta maneira de olhar para a democracia pode vir a ter impacto também na prossecução da mesma a nível global – e não apenas no seio de cada Estado-nação. Se a democracia não for vista tão-somente em termos de constituição de específicas instituições [...] mas também na perspetiva da possibilidade e do efetivo alcance de uma argumentação pública, então fazer *progredir* – ao invés de meramente aperfeiçoar – tanto a democracia como a justiça mundiais já não nos parecerá uma ideia incompreensível, antes passando a ser uma ideia extraordinariamente compreensível, e é plausível que ela venha a inspirar e a influenciar ações práticas transfronteiriças»<sup>(104)</sup>.

Apesar de toda a ênfase no direito e na liberdade individual, seja de cariz republicana, seja liberal ou democrática, a verdade é que, em muitos Estados modernos e ditos democráticos, estabelecidos durante o século XX, o poder de distribuir territórios e direitos continua, em grande parte, a obedecer à lei do mais forte, seja pela falta de capacidade de expressão ou reivindicativa das classes mais desfavorecidas, ou mesmo pela falta de participação cívica, seja pelo aumento da corrupção, por parte de algumas elites oligárquicas, com maior poder económico ou pelas máquinas burocráticas que blindam e protegem os direitos das elites políticas.

---

<sup>(103)</sup> Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>(104)</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 17.

A título de exemplo, veja-se o que aconteceu com a repartição do território europeu após a 2.<sup>a</sup> Grande Guerra (1939-1945) ou a luta pela igualdade dos negros norte-americanos ou das mulheres, mesmo em países republicanos, liberais ou democráticos.

Neste aspeto, as *máximas sofistas* que Kant apresenta em *A paz perpétua*, não sem uma certa ironia fina, continuam bem atuais nas *práticas* do político. São elas:

«1. *face et excusa* [atua e justifica-te]. Aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entreres na posse (ou de um direito do Estado sobre o seu povo ou sobre outro povo vizinho); a justificação será muito mais fácil e mais elegante *depois do facto*, e pode dissimular-se a violência (sobretudo no primeiro caso, em que o poder supremo no interior é também a autoridade legisladora a que se deve obedecer, sem usar de subtilezas a seu respeito), do que se antes se quisesse refletir sobre motivos convincentes e esperar ainda as objeções [...] 2. *Si fecisti nega* [Se fizeste algo, nega]. O que tu próprio perpetraste, por exemplo, para levar o teu povo ao desespero e assim à revolta, nega que seja culpa *tua*; afirma, pelo contrário, que a culpa reside na obstinação do súbdito ou, se te apoderas de um povo vizinho, a culpa é da natureza do homem, o qual, se não se antecipa ao outro com violência, pode estar certo de que será este a antecipar-se-lhe e a submete-lo ao seu poder 3. *Divide et impera* [Cria divisões e vencerás]. Isto é, se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que simplesmente te escolheram como seu chefe supremo (*primus inter pares*) desune-as e isola-as do povo; fica então ao lado deste último sob a falsa pretensão de maior liberdade e assim tudo dependerá da tua vontade absoluta ou, se se trata de Estados exteriores, a criação da discórdia entre eles é um meio bastante seguro de os submeteres a ti um após outro, sob a aparência de apoiar o mais débil»<sup>(105)</sup>.

Conforme refere um historiador atual, Walter Scheidel, «a democracia por si só não atenua a desigualdade. Embora não haja dúvidas de que a interação entre a educação e os avanços tecnológicos influencia a disparidade de rendimentos, os retornos da educação e das competências têm-se revelado historicamente muito sensíveis a choques violentos»<sup>(106)</sup>. Porém, e apesar disso, não nos esquecemos da célebre frase de Winston Churchill de que a democracia é a pior forma de governo, salvo todas as demais formas que já foram experimentadas.

---

<sup>(105)</sup> Cf. Immanuel Kant, em apêndice a *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, inserido em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., pp. 169-170.

<sup>(106)</sup> Cf. Walter Scheidel, *A violência e a história da desigualdade*, Lisboa, Edições, 70, 2018, p.31.

### 2.1.3. Regimes coletivistas

Os regimes coletivistas, sejam designados socialistas ou comunistas, surgem, na atualidade, nos inícios do séc. XX, com a Revolução Russa de 1917, mantendo-se, já no séc. XXI, em países como a China, Cuba e Coreia do Norte. Assentes na ideia de que o poder pertence ao povo e que a conquista do mesmo decorre da luta de classes, caracteriza-se pela concentração dos meios de produção económica e das propriedades num governo dominado por um partido único que representa o proletariado, ou os trabalhadores. A finalidade última dos regimes socialistas e comunistas é a de alcançar uma sociedade sem classes e onde os meios de produção sejam comuns a todos, abolindo-se a propriedade privada, só possível no final das transformações económicas e sociais, altura em que será alcançado o patamar do comunismo, tal como este foi idealizado por Karl Marx (1818-1883), nomeadamente no Manifesto do Partido Comunista, escrito em 1848 com a colaboração de Friedrich Engels e onde se advoga a abolição do Estado e das diferentes classes sociais e o estabelecimento de uma comunidade de livre associação de indivíduos.

De Saint-Simon (1760-1825) a Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), passando por Robert Owen (1771-1858), foram vários os teóricos que, no século XIX, reagindo contra o avanço do acumular de riquezas por uma elite burguesa, defenderam o socialismo utópico, assente em comunas ou associações locais que seriam autossustentáveis. Também, em Portugal, Antero de Quental (1842-1891) apresenta a sua visão do surgimento do ideal socialista da seguinte forma:

«O Socialismo não é de hoje nem de ontem. Todos os grandes pensadores, desde Pitágoras, e Platão, e Cristo, e o Grego, e os santos da primitiva igreja, e os fundadores das ordens monásticas, todos reclamaram contra a miséria e a desigualdade, em nome do direito natural e inalienável que todo o homem tem à vida, ao bem-estar, aos meios de desenvolver a sua atividade, trabalhando, à família e à instrução. A todos eles fez o espetáculo da injustiça social soltar palavras de amargura e indignação. (...). Meditou então, e perguntou: porque sofre o povo? Porque é que aqueles de cujas mãos sai todo o trabalho, toda a produção toda a riqueza, todas as condições primárias do progresso e da ilustração, vivem na miséria, na ignorância, na abjeção? (...) E a voz da Justiça, de acordo com a voz da Ciência, respondeu: porque a sociedade está constituída sobre uma base injusta, que, em vez de servir para o melhoramento das condições de todos, só serve para o engrandecimento de alguns poucos, à custa do maior número. O princípio falso do egoísmo preside por toda a parte às relações sociais dos homens, em vez do santo princípio da fraternidade; e o mundo, em vez de nos apresentar o espetáculo consolador duma só família humana, uma família de irmãos, apresenta-nos

o quadro cruel dum vasto campo de batalha, onde cada homem é um combatente que só procura engrandecer-se com os despojos daqueles que devia considerar como seus irmãos!»<sup>(107)</sup>.

Nos dias de hoje, início do séc. XXI, com a queda do regime socialista da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, em 1991, emerge uma nova ideia do socialismo, dito liberal, onde, segundo Rawls, sobressaem quatro elementos, a saber:

«a) Um regime político democrático-constitucional, com o valor justo das liberdades políticas; b) Um sistema de mercados competitivos livres, assegurados pela lei como necessários; c) Um esquema de negócio possuído por trabalhadores, ou, em parte também, pelo público através de ações e gerido por gestores eleitos ou selecionados na própria empresa; d) Um sistema de propriedade que efetua uma distribuição abrangente e mais ou menos igualitária dos meios de produção e recursos naturais»<sup>(108)</sup>.

Porém, um regime dito socialista e liberal, visto sobre o prisma que Rawls apresenta, e que, de facto, é defendido em programas eleitorais de muitos partidos políticos que compõem o espectro político-partidário da maioria dos Estados-nação do ocidente, cai mais no âmbito dos sistemas democráticos contemporâneos que nos sistemas socialistas propriamente ditos, tal como foram apresentados supra.

---

<sup>(107)</sup> Cf. Antero de Quental, *O socialismo contemporâneo*, in *Política*, Universidade dos Açores, 1994, pp. 134-135.

<sup>(108)</sup> Cf. John Rawls, *Palestras sobre a História da Filosofia Política*, op. cit., pp. 373-374.

#### 2.1.4. O poder de distribuir territórios e direitos: problemas contemporâneos

Visto a uma escala global, conforme se vão terminando os conflitos armados entre Estados vizinhos e, seja por acordo entre os próprios ou seja por imposição de Tratados internacionais, se vão estabilizando as fronteiras entre Estados autónomos e independentes, a questão dos Estados terem o poder de distribuir territórios vai deixando de ser um problema, perdendo, nesse aspeto, a importância que tiveram no passado; não significa isso que a questão não seja colocada regionalmente, seja porque a alguns povos ou grupos étnicos, que ocupam um determinado território, não lhes seja reconhecido o direito à independência, à autodeterminação e ao autogoverno, como acontece com o povo curdo, no Médio Oriente, sendo o seu território distribuído e governado por quem detém o poder de facto sobre os territórios onde esse povo tem vivido ao longo de vários séculos, seja porque, ao longo dos séculos passados, esses povos ou grupos étnicos foram subjugados, como no caso dos ameríndios da América do Norte e do Sul, pelos modernos Estados-nação, que, assim e de facto, distribuíram e repartiram o território como muito bem entenderam e sem atenderem a reivindicações nem escutarem a vontade desses povos nativos.

Nesta escala planetária, e onde o problema da distribuição do território já não se coloca, a questão da distribuição dos direitos, sejam individuais, sejam coletivos, sejam transindividuais, ganha maior acuidade dentro de cada comunidade ou Estado.

A propósito da distribuição dos direitos individuais, Amartya Sen não deixa de ter razão quando considera as diferenças de raça, sexo, classe ou casta como dogmas e preconceitos<sup>(109)</sup>. Mas, antes de serem preconceitos, qualquer uma destas diferenças não só serviu, em algum tempo ou em alguma comunidade, para estabelecer a desigualdade nos direitos, como continua a ser um problema cada vez mais atual. Tal como as diferentes religiões ou crenças.

A par disso, num mundo cada vez mais globalizado, cada vez mais plural e multicultural, e onde as fronteiras físicas entre Estados perdem a sua importância face ao avanço tecnológico, seja no domínio da arte da guerra, da propaganda ou da informação, a reivindicação dos direitos deixa, cada vez mais, de ser um problema próprio de cada Estado para ser transversal à mesma escala global. Nesas áreas, alguns exemplos bem significativos podem ser observados na

---

<sup>(109)</sup> «Até as pessoas mais dogmáticas costumam ter as suas razões, quaisquer que elas sejam [...] que possam servir de fundamento para os seus dogmas (pertencem a este domínio os preconceitos racistas, sexistas, de classe ou casta, entre outras espécies de intolerância que nos aparecem assentes em raciocínios grosseiros». Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, p. 23.

utilização de satélites e de drones para vigiar e combater o inimigo, ou das redes sociais disponíveis através da internet para semear e propagar falsas notícias.

No mundo global, os apelos ao direito a uma vida digna, a viver em paz, a um ambiente saudável ou à proteção dos consumidores, que, num quadro histórico de reivindicação de direitos, se podem enquadrar numa terceira geração de direitos, são também transversais e ultrapassam fronteiras. É o que se pode verificar, só para referir a realidade mais recente, com as reivindicações dos cidadãos de vários países árabes, que se iniciou na Tunísia em 2010, se alastrou à Argélia, ao Egito e à Jordânia e ficou conhecida como a Primavera Árabe, com as reivindicações dos cidadãos de Hong Kong pelo direito a eleições livres ou com a catástrofe ambiental que está a ocorrer com os incêndios na Amazónia.

## Secção II – Concepções de justiça social e processos distributivos

No domínio da filosofia, a mais antiga e estruturada ideia do que é a justiça pode ser encontrada em Platão, que a considera como «o mais alto e o mais necessário dos bens»<sup>(110)</sup> e a inclui num grupo de quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça<sup>(111)</sup>. Para Platão, as quatro virtudes decorrem da concepção de alma imortal, composta por três elementos a que correspondem três daquelas virtudes: ao elemento da concupiscência a temperança, ao elemento irascível a coragem e ao elemento racional a sabedoria. A estas virtudes, que se encontram na alma, vem a crescer, então, a justiça, que funciona como a harmonia do todo<sup>(112)</sup>.

A justiça como virtude significa, para Platão, não só «dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou»<sup>(113)</sup> como, em sintonia com a ideia de justiça, o homem justo é aquele que é bom e pratica o bem<sup>(114)</sup>. Quanto à ideia do bem, esta é, para Platão, «a causa de quanto há de justo e belo»<sup>(115)</sup>.

Também Aristóteles, discípulo de Platão, considera a justiça como a maior das virtudes. «O que todos visam com ‘justiça’ é aquela disposição do carácter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que os faz ansiar pelo que é justo»<sup>(116)</sup>.

Enquanto em Sócrates e Platão pensar e agir estavam ligados, isto é, conhecendo-se o bem, age-se bem, para Aristóteles era preciso haver, antes, uma deliberação entre o conhecer e o agir e, para isso, era necessário o conhecimento, pois que quem conhece melhor, melhor agirá, atingindo a excelência<sup>(117)</sup> porque, «sendo a excelência dupla, como disposição teórica e como disposição ética, a primeira encontra no universo a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo»<sup>(118)</sup>. Neste processo, são as virtudes que formam o carácter e, com a formação do carácter, o homem procura a *paideia*.

---

<sup>(110)</sup> Cf. Platão, *op. cit.*, 361-362.

<sup>(111)</sup> Platão enumera estas virtudes quando Sócrates, referindo-se à sua cidade, afirma que «se de facto foi bem fundada, é totalmente boa [...] portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa». *Ibid.*, 427e, p. 176.

<sup>(112)</sup> Embora o aqui exposto possa ser encontrado em *A República*, a noção de alma e das virtudes pode ser melhor percebida em *Fedro*, onde Platão compara a alma a uma parelha de cavalos e ao seu condutor.

<sup>(113)</sup> Cf. Platão, *op. cit.*, 331d, p. 9.

<sup>(114)</sup> «- Então o homem justo é bom? – Absolutamente. – Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo [...] – Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates». *Ibid.*, 335d, p. 18.

<sup>(115)</sup> *Ibid.*, 517c, p. 321.

<sup>(116)</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1129a, p. 107.

<sup>(117)</sup> Para Aristóteles «há três géneros de fenómenos que surgem na alma – as afetações, as capacidades e as disposições». *Ibid.*, 1105b, p. 49.

<sup>(118)</sup> *Ibid.*, 1103a, p. 43.

No que tange às virtudes, Aristóteles considera-as, pois, disposições do carácter e, para as atingir, torna-se necessária uma formação do mesmo, a que vem a chamar *paideia*. Assim, a *paideia* visa o aperfeiçoamento do carácter e, com ele, a perfeitabilidade do ser, com o que se atinge o maior bem, que é a felicidade.

Aristóteles desenvolveu e aperfeiçoou a doutrina platónica, acabando por criar a sua própria doutrina, sendo reconhecido como o pai da ética. Na sua doutrina vem a distinguir virtudes morais e virtudes intelectuais: as virtudes morais são a mediania entre as atitudes, ou seja, o meio-termo <sup>(119)</sup>; as virtudes intelectuais são o expoente das virtudes, sendo a prudência a primeira das virtudes intelectuais.

Para desenvolver a sua ideia de justiça, Aristóteles dedica todo o Livro V da *Ética a Nicómaco*, aí apresentando os diversos conceitos de justiça e introduzindo a noção de equidade. A justiça, para Aristóteles, tanto pode ser tomada em geral, como em particular, com duas espécies distintas: retributiva e distributiva, sendo a justiça retributiva dividida ainda em vários tipos, conforme a natureza das ações: voluntárias ou involuntárias; clandestinas ou violentas.

Tomada em geral, como uma virtude completa, Aristóteles invoca um provérbio para definir a ideia de justiça:

«Concentra em si toda a excelência. É assim, de modo supremo a mais completa das excelências. É, na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só *para* si, mas também *com* outrem» <sup>(120)</sup>.

Sobre o sentido particular que a justiça pode tomar, Aristóteles refere o seguinte:

«A justiça particular e o sentido do justo que lhe é conforme têm duas formas fundamentais. Uma tem o seu campo de aplicação nas distribuições da honra ou riqueza bem como de tudo quanto pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade (na verdade, é possível distribuir tudo isto em partes iguais ou desiguais por uns e por outros). [esta justiça é distributiva]. A outra forma fundamental é a corretiva e aplica-se nas transações entre os indivíduos. Esta é, por sua vez, bipartida, conforme diga respeito a transações voluntárias ou involuntárias. Assim, voluntárias são transações como a venda, a compra, empréstimo a juro, a penhora, o aluguer, o depósito, a renda (chamam-se voluntárias porque o princípio que preside a tais transações é livre). De entre as transações involuntárias, umas são praticadas às escondidas, como o roubo, o adultério, o envenenamento, proxenetismo, a sedução de escravos, o assassinio e o falso testemunho; outras são

---

<sup>(119)</sup> «O excesso e o defeito são elementos da perversão e a qualidade do meio é o elemento integrante da excelência». Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1106b, p. 52.

<sup>(120)</sup> *Ibid.*, 1129b, p. 109.

também violentas, como assalto, aprisionamento, assassinato, rapto, mutilação, linguagem abusiva, insulto» (121).

No desenvolvimento da sua ideia do que é a justiça, Aristóteles vem a apresentar a noção de equidade que é, também, uma disposição do caráter e o mesmo que a justiça, com uma função corretora desta nos casos concretos em que a aplicação cega dos preceitos legais conduzisse a resultados em desacordo com a universalidade ética.

Assim, nas palavras de Aristóteles na *Ética a Nicómaco*:

«A justiça e a equidade são, pois, o mesmo. E, embora ambas sejam qualidades sérias, a equidade é a mais poderosa. O que põe aqui problemas é o facto de a equidade ser justa, não de acordo com a lei, mas na medida em que tem uma função retificadora da justiça legal [...]. Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito. [...] A natureza da equidade é, então, ser retificadora do direito da lei, defeito esse que resulta da sua característica universal» (122).

Do exposto, torna-se evidente que as concepções de justiça, geral ou particular, a problemática da justiça particular, retributiva ou distributiva, e a ideia de equidade, já têm mais de dois milénios na história da humanidade, independentemente de, hoje, tais conceitos poderem ser tomados com outros sentidos semânticos. O mesmo não diremos do conceito de *justiça social* que, paulatinamente, a partir do século XIX, se vem a assumir como uma exigência no espaço reservado ao *político*, vindo a ganhar foros de *nomen in iuris*, quanto a nós, apenas com John Rawls, já no século XX.

Como tentaremos mostrar adiante, qualquer concepção de justiça social exigirá que a organização política da comunidade se estabeleça segundo princípios onde a dignidade da pessoa humana seja fundamental e o combate às desigualdades económicas e sociais no acesso a bens primários seja uma prioridade. Em termos gerais, a realização da justiça social, seja ela qual for, dependente da concreta comunidade política, visará o estabelecimento de processos distributivos justos que, entre outras coisas, permitam ou fomentem a diminuição da pobreza, o acesso à educação, à saúde e à justiça, o fim de discriminações baseadas na cor, género ou religião ou a proteção do meio ambiente.

Estas afirmações poderiam conduzir-nos já à apresentação do que consideramos ser a concepção política de justiça social ideal e à sustentação do princípio rawlsiano da diferença como, de entre os mais importantes processos distributivos de direitos económicos e sociais,

---

(121) *Ibid.*, 1130b-1131a, p. 112.

(122) *Ibid.*, 1137b, pp. 129-130.

aquele que se apresenta melhor posicionado para as comunidades políticas alcançarem uma melhor justiça social. Preferimos, no entanto, seguir uma ordem cronológica da evolução das ideias mais marcantes nesta matéria, selecionando as que mantêm atualidade, aproveitando para, na análise a cada uma, apresentar as críticas que nos parecem mais importantes, quer relativamente às concepções de justiça quer aos processos distributivos subjacentes a cada uma delas.

### 2.2.1. O contratualismo clássico

O contratualismo, quando associado à filosofia política, significa a tentativa de legitimação das regras da justiça existentes numa comunidade política, através da existência prévia de um contrato social, celebrado entre indivíduos livres e iguais que, desse modo, renunciam a uma parte dessa liberdade, a favor de uma autoridade política que dirigirá os interesses comuns. O principal intuito desse pacto social, que não tem necessariamente de ser uma realidade, bastando a hipótese teórica de o mesmo ter acontecido ou poder ser aceite de forma hipotética, é o de todos os participantes no contrato obterem vantagens com essa governação, nomeadamente através do reconhecimento dos seus direitos individuais.

Como refere Guy Haarscher:

«Os direitos do homem estão ligados a uma filosofia *individualista*: o poder, não o esqueçamos, será dito legítimo se respeitar um certo número de prerrogativas concedidas ao indivíduo *como tal*. Noutros termos, o indivíduo, com os seus direitos, constitui o fim da associação política, o que religa a conceção dos direitos do homem à ideia de um poder fundamentado no *contrato social*. Este «contratualismo», que se desenvolveu na época moderna, possui em geral quatro características mais importantes: o estado de natureza, o «direito natural», o contrato propriamente dito e o racionalismo»<sup>(123)</sup>.

Parece-nos bastante consensual afirmar que o pensamento de Thomas Hobbes, John Locke e de Jean-Jacques Rousseau, contendo as quatro características acima anotadas, são a base do contratualismo clássico<sup>(124)</sup>, destacando-se o *Leviatã*, de Thomas Hobbes, publicado pela primeira vez em 1651, o *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke, publicado em 1690 e *Do contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau, publicado em 1762<sup>(125)</sup>.

No entanto, apesar de todos partirem da hipótese da existência de um estado de natureza – em que os homens se encontravam primitivamente, antes da existência de qualquer forma de governo<sup>(126)</sup> – e que este surgiu para garantir a sobrevivência da espécie e a maior segurança de todos, nem a argumentação, nem o modelo de governo, ou as razões para o mesmo, nem,

---

<sup>(123)</sup> Cf. Guy Haarscher, *op. cit.*, p. 16.

<sup>(124)</sup> Segundo Amartya Sen, «a tradição contratualista (*contractarian*) remonta, pelo menos, a Thomas Hobbes, mas também recebeu importantíssimas contribuições de Locke, Rousseau, Kant e, nos nossos dias, de filósofos de nomeada que vão de Rawls a Nozick, a Gauthier e a Dworkin». Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, p. 536.

<sup>(125)</sup> Neste capítulo e no próximo, para além de recorreremos às obras destes filósofos e de John Stuart Mill, socorrer-nos-emos também, particularmente, das aulas de John Rawls incluídas na obra *Palestras sobre a História da Filosofia Política* (Edit. Samuel Freeman), Lisboa, Instituto Piaget, 2013.

<sup>(126)</sup> O estado de natureza é apenas uma ficção; uma «metáfora da natureza humana». Cf. Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 34.

por isso, as consequências da existência de um pacto social, são idênticas no pensamento destes primeiros contratualistas.

Sequencialmente, isto é, do ponto de vista histórico, para Thomas Hobbes, o contrato social visava essencialmente justificar a existência de um governo absolutista, necessário para retirar o homem do estado de natureza em que se encontrava. No *Leviatã*, o homem é apresentado naquele estado, em guerra permanente com o outro (<sup>127</sup>), pela sua própria sobrevivência (<sup>128</sup>).

Considera Hobbes que «a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para qualquer um que possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar» (<sup>129</sup>) e que é desta igualdade que nasce a desconfiança. Donde, para Hobbes, «se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos» (<sup>130</sup>) e, «com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens» (<sup>131</sup>).

Como solução para a convivência em sociedade, Hobbes considera necessário que exista um pacto social, tacitamente aceite pelos cidadãos, para justificar a existência de um governo com poder absoluto, capaz de garantir os direitos de cada um deles (<sup>132</sup>).

Embora a dimensão filosófica do *Leviatã* seja inquestionável, não é possível por de lado a situação história da Inglaterra, ao tempo em que foi escrito, e considerar, como por exemplo

---

(<sup>127</sup>) Porque: «'Homo homini lupus', declara Hobbes no *Leviatã*: o homem é um lobo para o homem. O que significa que, no estado natural, antes de qualquer associação social, é a lei do mais forte que reina. O egoísmo do homem não tem limites, tal como é ilimitada a sua crueldade. [...] O estado natural, em que o homem goza de uma liberdade absoluta, é o estado da guerra perpétua e da rivalidade, em que o homem trava uma luta de morte cuja finalidade é ser reconhecido na sua superioridade». Assim, Jacqueline Russ, *A aventura do pensamento europeu*, Lisboa, Terramar, 1997, p. 149.

(<sup>128</sup>) «Hobbes defendia a tese geral, muito importante para a sua visão, de que um estado natural tende a passar muito rapidamente para um estado de guerra». Cf. John Rawls, *Palestras sobre a História da Filosofia Política*, *op. cit.*, p. 65.

(<sup>129</sup>) Cf. Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 109.

(<sup>130</sup>) *Ibid.*, p. 110.

(<sup>131</sup>) *Ibid.*, p. 111.

(<sup>132</sup>) «Para Hobbes, o direito humano fundamental era o direito à vida, isto é, à preservação da existência física de todos os seres humanos, e o único governo legítimo era aquele que fosse capaz de preservar adequadamente a vida e evitar o regresso à guerra de todos contra todos». Cf. Francis Fukuyama, *O fim da História e o último Homem*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p. 163.

Hannah Arendt, que a apresentação de tal pacto social decorre dos anseios da classe burguesa em ascensão e da preocupação da mesma em preservar a sua própria existência física <sup>(133)</sup>. Ou seja, para Hobbes, não há qualquer preocupação primária sobre a justiça, mas apenas o interesse de um grupo social.

Este interesse e aquela preocupação da burguesia não eram meramente teóricas; pelo contrário, à data em que foi publicado o *Leviatã*, a Inglaterra saíra de um período de guerra civil e a monarquia só veio a ser restaurada em 1660, após a vitória de Cromwell e a coroação de Carlos II e todo este ambiente de crise era necessariamente prejudicial aos interesses económicos e expansionistas daquela classe.

Historicamente, é a circunstância do mesmo Carlos II se ter tornado num monarca absoluto que gera a oposição do partido *Whig*, fundado pelo conde de Shaftesbury, ao qual John Locke se associa. O *Segundo tratado da governação civil* é publicado por Locke neste contexto, pouco depois de o parlamento inglês por termo à monarquia absoluta.

Locke apresenta uma ideia do homem diferente de Hobbes <sup>(134)</sup> e a proposta de um pacto social não se destina apenas a garantir a segurança dos cidadãos, mas, particularmente, os direitos individuais de cada um, com particular realce para o direito de propriedade <sup>(135)</sup>, onde inclui não só os bens materiais que cada um possua, mas também os seus atributos e domínios.

Como refere Locke na sua *Carta sobre a tolerância*:

«Parece-me que o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis. Chamo bens civis à vida, à liberdade, à integridade do corpo e à sua proteção contra a dor, à propriedade dos bens externos tais como as terras, o dinheiro, os móveis, etc.» <sup>(136)</sup>.

Ao contrário, Hobbes, fazendo derivar todos os direitos do Estado, considera que está nas mãos do soberano a distribuição de todos os direitos e punições, sejam relativos à propriedade, sejam as honras, os títulos ou os cargos públicos.

---

<sup>(133)</sup> «O ponto de partida de Hobbes é uma incomparável compreensão das necessidades políticas do novo corpo social da burguesia em ascensão, cuja crença fundamental num processo interminável de acumulação de propriedade estava a ponto de eliminar toda a segurança individual». Cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 186.

<sup>(134)</sup> «Pessoa, indivíduo dotado de razão, o homem possui um direito natural que se apoia nessa *ratio* e tem direitos objetivos, tais como o direito sobre o seu corpo, o de ocupar um território, etc. Este estado natural, regido pela lei natural, não é, de modo algum, um estado de violência e de ferocidade, de devassidão e de luta, como defendia Hobbes». Cf. Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 152.

<sup>(135)</sup> «O primeiro homem de Locke organiza-se numa sociedade civil não apenas para proteger os bens materiais que possui no estado natureza, mas também para abrir caminho à possibilidade de obtenção ilimitada de mais bens». Cf. Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 165.

<sup>(136)</sup> Cf. John Locke, *op. cit.*, p. 92.

«Pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo o homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser incomodado por qualquer dos seus concidadãos: é a isto que os homens chamam *propriedade*. [...] pertence ao poder soberano a autoridade judicial [...]. Serão em vão as leis relativas ao *meum* e ao *tuum*. [...] compete à soberania a escolha de todos os conselheiros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra. [...] é confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, a qualquer súbdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu»<sup>(137)</sup>.

Assim, diferentemente de Hobbes, o pacto social de Locke considera que são os homens livres e agindo livremente que transferem os poderes que detêm, como *selfs*, para uma nova entidade, com o poder político necessário para criar as leis e governar, mas em representação dos próprios cidadãos. Para Locke, a garantia da liberdade política dos cidadãos irá decorrer da separação dos poderes entre poder legislativo, a cargo de um parlamento e poder executivo, da responsabilidade de um governo<sup>(138)</sup>.

Tal como em Hobbes, entendemos que não há, no pensamento de Locke, uma primazia à justiça para a outorga do contrato social, como Rawls virá a defender no século XX. Para Locke, defensor do liberalismo político e de um estado mínimo, o papel da justiça na sociedade será apenas o de obrigar ou de persuadir os cidadãos ao cumprimento das leis que o parlamento venha a criar, atribuindo a cada um aquilo que é seu ou punindo os prevaricadores. Tão-pouco, em ambos, a justiça tem um papel positivo que lhe permita intervir e corrigir situações de desigualdade social que possam derivar da condição humana e concreta em que os cidadãos nascem e se encontram em sociedade.

Já para Jean-Jacques Rousseau, em *Do Contrato Social*, ao contrário de Hobbes ou de Locke, o homem é comparado ao bom selvagem, em paz com a natureza e corrompido pela civilização<sup>(139)</sup>. O seu contrato social pretende que a política e o direito do Estado sejam

---

<sup>(137)</sup> Cf. Thomas Hobbes, *op. cit.*, pp.152-153.

<sup>(138)</sup> Em *O Espírito das Leis*, publicado em 1748, Montesquieu (1689-1755), acompanha Locke na ideia de uma separação dos poderes, mas o fundamento dessa separação não radica já, tal como em Locke, em questões de segurança ou de direitos de propriedade, mas para garantia da liberdade política, por via de um equilíbrio entre forças que essa separação poderia permitir. «O objetivo de Locke é limitar o poder real [...]. Em contrapartida, a ideia essencial de Montesquieu não é a separação dos poderes no sentido jurídico do termo, mas o que poderíamos chamar o *equilíbrio das forças sociais*, condição da liberdade política». Cf. Raymond Aron, *op. cit.*, p. 43.

<sup>(139)</sup> «Rousseau argumenta que a agressão não é, como dizem Hobbes e Locke, natural ao homem nem faz parte do estado de natureza inicial. Porque as necessidades do bom selvagem de Rousseau eram mínimas e facilmente satisfeitas, não havia necessidade de roubar ou matar». Cf. Francis Fukuyama, *op. cit.*, nota na p. 341.

indissociáveis da liberdade e da vontade geral dos participantes no mesmo contrato <sup>(140)</sup>: «Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mesmo e permaneça livre como anteriormente. Este é o problema do qual o contrato social dá a solução» <sup>(141)</sup>, explica Rousseau, no capítulo daquela obra com o mesmo nome, para concluir do seguinte modo:

«Se excluirmos do pacto social o que não é essencial, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós coloca a sua pessoa e toda a sua força sobre a suprema direção da vontade geral; e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”. Nesse instante, em vez da pessoa em particular de cada contratante, esse ato de associação produz um órgão moral e coletivo, composto por tantos membros quantos a assembleia tem de votos, a qual recebe desse mesmo ato a sua unidade, o seu *eu* comum, a sua vida e a sua vontade» <sup>(142)</sup>.

A prioridade que Rousseau atribui ao indivíduo, antes de ser alguém vivendo em sociedade, acaba por relegar para segundo plano não só a questão da religiosidade e da graça Divina, tão importante para Hobbes como para Locke, como a própria convenção que se traduz no contrato social que anuncia.

Como refere Fukuyama:

«Como Lutero, Rousseau estabelece uma nítida distinção entre o eu interior e a sociedade exterior que exige conformidade às suas regras. Ao contrário de Lutero, todavia, a liberdade do indivíduo interior não reside apenas na capacidade para aceitar a graça de Deus; reside, antes, na capacidade natural e universal de experimentar o *sentiment de l'existence*, livre das camadas de acumulada convenção social. (...) A secularização do eu interior por Rousseau e a prioridade que lhe dá em relação à convenção social é, assim, um degrau importante para a moderna ideia de identidade» <sup>(143)</sup>.

---

<sup>(140)</sup> «A possibilidade de legislar de acordo com uma vontade geral, distinta da egoísta e contraditória ‘vontade de todos’, é a pedra angular da filosofia política que Rousseau expõe em *O contrato social*». Cf. Fernando Savater, *O meu dicionário filosófico*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 310.

<sup>(141)</sup> Tradução livre sobre o seguinte texto no original: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution». Cf. Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, Livro I, Cap. VI, § 4.

<sup>(142)</sup> Tradução livre sobre o seguinte texto no original: « Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: «chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout». A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté». Cf. Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, Livro I, Cap. VI, §§ 9-10.

<sup>(143)</sup> Cf. Francis Fukuyama, *Identidades*, *op. cit.*, pp. 52-53.

Esquemáticamente, podemos apresentar os tópicos essenciais do que é o estado de natureza, para cada um destes filósofos, conforme se apresenta na figura 2.

O estado de natureza			
Autor	As condições da natureza	A natureza humana	Consequências da natureza humana
Hobbes	Deus é o criador de todas as coisas e criou os homens todos iguais. O poder onipotente de Deus é a razão por que reina em toda a natureza, incluindo os homens.	O homem é dominado pelas suas paixões e desejos, tornando-se violento na defesa dos seus interesses, e egoísta, quando os recursos disponíveis pela natureza se tornam escassos para satisfazer aqueles desejos.	Estado de guerra permanente por falta de um poder com força intimidatória suficiente para limitar o domínio das paixões humanas.
Locke	Deus é o criador de todas as coisas, tendo criado os homens todos iguais e propiciado a natureza com abundância. É este poder de criação que gera uma obrigação moral, para todos os homens, de Lhe obedecer.	O homem tem o dever moral de obedecer a Deus, mas, não tendo o mesmo estabelecido uma autoridade que o represente, todos os homens são livres, partilhando os mesmos direitos naturais e estando obrigados aos deveres que decorrem da lei da natureza.	Só o consentimento de todos os homens pode justificar a existência de um poder político ou de criar outras leis. A propriedade privada, porque decorre da lei natural não necessita do consentimento.
Rousseau	Os homens nascem e são livres para aceitarem ou não a graça de Deus.	O homem é dotado de livre arbítrio. Há, entre os homens, desigualdades naturais que decorrem da idade, da força e das faculdades mentais de cada um. São sociáveis, procurando desenvolver e melhorar o próprio bem-estar e a sua aceitação no grupo a que pertencem.	O espírito de sociedade traz outras desigualdades; às desigualdades naturais vão acrescer a diferença de riquezas (desigualdade económica) e de poder (desigualdade política).

Figura 2

A superação do estado de natureza, para os três autores, só é possível com o estabelecimento de um contrato social. E se, para cada um deles, o contrato social emerge do estado de natureza, a razão do seu aparecimento, os limites que estabelece, as garantias e as consequências do mesmo são diferentes, como se anota no quadro da figura 3.

O Contrato Social			
Autor	O que o sanciona? (legitimidade)	Limites dos poderes (justiça)	O que garante? (processo político distributivo)
Hobbes	A existência de um soberano (leviatã), que é autorizado e apoiado por pessoas racionais para exercer o poder absoluto, como forma para evitar os conflitos particulares.	Poder absoluto do Soberano que só tem de prestar contas a Deus, autor da Lei da Natureza. Esta lei confere a qualquer um o direito de autodefesa para preservar a própria vida.	Uma sociedade civil protegida pelo soberano, que combate a escassez dos recursos naturais, facilita a iniciativa de cada um, em termos de obter os proventos do seu trabalho ou de adquirir propriedades, e garante a segurança de tais iniciativas.
Locke	A existência de uma maioria de proprietários, todos livres e iguais, que dão o seu consentimento para o estabelecimento de um regime político onde não haja um poder absoluto.	A liberdade, a igualdade, o direito à propriedade privada e à autodefesa, são direitos naturais que não precisam de consentimento para serem defendidos por cada um e respeitados por todos.	Um regime político que estabelece, numa constituição, a separação de poderes e a forma do exercício do poder ordinário, assente no poder de fazer leis e de exercer a força para garantir o bem comum e o respeito pela Lei da Natureza.
Rousseau	A existência de um regime político, assente na vontade geral do povo e igualdade de direitos, que garanta o bem comum e a estabilidade social, pela obrigatoriedade que decorre de provir de todos e a todos se dirigir.	Os limites dos poderes são definidos na constituição que funda o estado e as suas instituições. É ao legislador, que não pode ser o governo nem o soberano, que cabe planear as instituições e as leis que estabelecem a estrutura básica social.	O poder soberano é partilhado por todos os cidadãos, que, por assembleia, constituem a pessoa pública designada república. Assim se garante a liberdade, a igualdade de direitos, a existência de leis justas, o direito legal de propriedade, a estabilidade das instituições políticas e sociais e o bem comum.

Figura 3

A justificação de Hobbes para a necessidade de um soberano que, pelo poder absoluto que lhe é reconhecido, procura proteger o homem do próprio homem, porque este se deixa prender nas suas paixões, apesar de ser um ser racional, coloca, nos dias de hoje, algumas interrogações como: precisarão os homens, em geral, de um soberano que age como um pai para proteger os seus filhos? Até que ponto a deliberação racional para agir se deixa obnubilado por instintos, emoções e paixões? No domínio do político, a separação de poderes, a eleição dos seus representantes por escrutínio popular e com alguma regularidade temporal e a

existência de tribunais independentes para julgar, não têm as condições adequadas e sem paternalismos, para serem censurados e punidos quaisquer atos que violem direitos legítimos?

Conforme já foi referido anteriormente, a discriminação de Locke, entre proprietários e não proprietários, também é criticável, particularmente à luz da igualdade em dignidade que deve ser reconhecida a todos os seres humanos. Trata-se de uma separação de classes, conforme têm ou não propriedades, que é suficiente para discriminar os que podem ou não participar na constituição da organização social e política onde todos eles se inserem. Como discriminação negativa, e objetivamente observada, valerá tanto como qualquer outra, seja de raça, de religião ou de género.

Rousseau também não considerava as mulheres cidadãs ativas, mas quer-nos parecer que a exclusão dos não proprietários por parte de Locke tem uma dimensão diferente. Ou seja: admitimos que a discriminação das mulheres, comum a Locke e a Rousseau, é cultural, pelo que, num outro contexto cultural esta discriminação poderia extinguir-se, enquanto que a discriminação relativamente aos não proprietários é, no pensamento lockeano, de substância.

Isto posto, o contratualismo clássico, tal como Hobbes, Locke ou Rousseau o apresentam, não evidencia qualquer preocupação fundamental sobre a questão da distribuição de bens essenciais, tal como a filosofia política contemporânea a apresenta à reflexão <sup>(144)</sup>. Trata-se simplesmente de uma constatação, sem qualquer pretensão de crítica ao pensamento destes autores, e que se deixa registado porquanto, para nós, esse é um dos focos da nossa própria reflexão. Ademais, importa deixar salientado que o pensamento destes autores, sobre o contratualismo e as respetivas conceções de justiça, se tornou um marco histórico importante para muitas outras reflexões e teorias que se seguiram.

---

<sup>(144)</sup> Basta pensar na questão da dignidade da pessoa humana e na necessidade de combater a pobreza, a qual não poderá ser dissociada dos princípios distributivos que qualquer comunidade política e social tem o dever de estabelecer e executar para, aos olhos dos seus cidadãos e da comunidade global, se apresentar credível e decente.

### 2.2.2. O utilitarismo de John Stuart Mill

John Stuart Mill nasceu em Londres e viveu entre 1806 e 1873. Seu pai, James Mill, era um filósofo e economista utilitarista que pertencia a um pequeno grupo de críticos sociais, constituído essencialmente por economistas, filósofos, historiadores e juristas, conhecido como *Radicals Filósofos*, e onde se destacava o filósofo utilitarista Jeremy Bentham. Neste contexto, não só a teoria utilitária, aplicada à política e à sociedade, já existia antes de Mill como, tendo este sido educado por seu pai, a sua formação incidiu particularmente sobre a filosofia política e os princípios do utilitarismo. Na economia do presente trabalho, a opção pelo pensamento de Mill, para apresentar a teoria utilitarista, assenta no que consideramos ser a grande influência que o seu pensamento teve, quer na época em que viveu quer na atualidade, não só no pensamento de outros filósofos, mas, essencialmente, no plano das ideias políticas e sociais e da teoria moral.

Importa referir, antes de avançar no pensamento milliano, que os filósofos utilitaristas não teorizam sobre o contrato social, nem o consideram como ponto de partida. O filósofo escocês e utilitarista David Hume, que viveu entre 1711 e 1776, por exemplo, é particularmente crítico em relação Locke e à existência de um contrato original da sociedade, que seria estabelecido por acordo e de forma voluntária, contrapondo a essa hipótese de contrato, o uso da força e a violência na conquista do poder e no estabelecimento das leis e do governo.

De David Hume a Henry Sidgwick, passando por Adam Smith, Jeremy Bentham e John Stuart Mill, também nenhum destes filósofos utilitaristas cuidou de apresentar uma conceção política para a sociedade, antes se preocupando mais em observar criticamente a realidade que viviam para a poderem comparar com as propostas que pretenderam apresentar, fossem estas relativas ao comportamento das pessoas, fossem relativas à estrutura, organização e conjunto de instituições políticas económicas ou sociais pré-existentes. Com isto, uma das preocupações dos filósofos utilitaristas, na sua busca de uma teoria moral, foi principalmente a de encontrarem as melhores respostas para as sociedades promoverem, da forma considerada mais eficiente, o bem-estar geral. E, se a noção do que é a utilidade pode ser diferente entre estes mesmos filósofos é, no entanto, sobre o prisma da utilidade que cada um sustenta que as ações humanas devem ser avaliadas, quanto à sua bondade e quanto à sua justiça.

Enquanto teoria moral, o utilitarismo sustenta, portanto, que qualquer ação humana é adequada se estiver conforme ao princípio da utilidade. Para se obter essa conformidade é necessário que o resultado que venha a ser alcançado com a conduta escolhida, de entre as

diversas alternativas, seja aquele que produza a maior quantidade de felicidade, isto é, que alcance a maximização das vantagens possíveis, ou, noutras circunstâncias, evite a maior dor ou infelicidade.

«O credo que aceita a Utilidade ou Princípio da Maior Felicidade como fundamento da moral sustenta que as ações são justas na proporção com que tendem a promover a felicidade; e injustas enquanto tendem a produzir o contrário da felicidade. Entende-se por felicidade o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a ausência de prazer» (145).

Trata-se, por isso, de uma conceção teleológica da utilidade, já que a felicidade se apresenta, aqui, como a última finalidade da vida humana (146).

Mill parte do princípio que todas as pessoas que procuram agir de forma moralmente correta não podem mais do que recorrer ao princípio da utilidade, o qual se apresenta, assim, como o ordenador dos julgamentos morais que todos podemos fazer sobre as nossas ações. O princípio da utilidade apresenta-se, pois, como o padrão dos nossos juízos e o recurso moral necessário em qualquer situação de conflito entre princípios, pois que, através da ponderação, este será o princípio escolhido.

Os argumentos apresentados por Mill, para fundamentar o princípio da utilidade como o princípio básico da moralidade, assentam fundamentalmente em dois princípios morais interligados, que retira da psicologia humana: o princípio da dignidade e o princípio da felicidade geral. Do prisma da psicologia, os dois princípios correspondem a desejos e, do prisma da moralidade, correspondem a valores ou ideais. Assim, o princípio da dignidade associa-se à aspiração ou desejo de cada um se elevar a um nível superior de felicidade e o princípio da felicidade geral associa-se ao desejo de todos os seres humanos se sentirem irmanados numa união geral.

Segundo Mill,

«A moral utilitarista reconhece ao ser humano o poder de sacrificar o seu próprio bem pelo bem dos outros. Somente recusa admitir que o sacrifício seja um bem em si mesmo. [...] Porque o utilitarismo exige a cada um que, entre a sua própria felicidade e a dos outros, seja um espetador tão estritamente imparcial como desinteressado e benevolente» (147).

---

(145) Cf. John Stuart Mill, *Utilitarismo*, Porto, Areal Editores, 2005, p. 47.

(146) Assim para Paul Ricoeur que define o utilitarismo como «uma doutrina teleológica, na medida em que define a justiça como a maximização do bem para o maior número de indivíduos». Cf. Paul Ricoeur, *O justo ou a essência da justiça*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p.58.

(147) Cf. John Stuart Mill, *op. cit.*, pp. 54-55.

Derivados da natureza humana, aqueles princípios não se apresentam, assim, como uma obrigação, mas, antes, como um poder moral que decorre do facto de as pessoas serem dotadas de razão e serem livres e iguais. Tal poder traduz-se na capacidade de as pessoas serem capazes de conceber o que é o bem e de escolherem o modo de vida que pretendem viver para alcançarem a própria felicidade. Mas traduz-se igualmente na capacidade de as pessoas terem sentido de justiça, isto é, estarem dotadas de sensibilidade psicológica suficiente para avaliar o que é uma ação justa ou injusta.

Consequente à já referida prevalência do princípio da utilidade, e tendo presente a psicologia humana, isto equivale a dizer que, para Mill, o critério para definir o que é justo ou injusto é determinado pela sua utilidade. Ou seja, uma ação é justa quando, para além das suas boas consequências, resulta um aumento da utilidade social geral, sendo por isso premiada, e, no inverso, uma ação é injusta quando as suas consequências exigirem custos na utilidade, decorrentes das sanções que terão de ser impostas ao agente.

Mas, para além disso, Mill considera que não só a ideia de justiça como a da própria liberdade, atribuem a cada um de nós um direito moral à justiça e à liberdade, consubstanciados no poder de reivindicar a todos e a cada um dos demais, não só o respeito como a proteção de tais direitos. Proteção essa que é possível através do estabelecimento de instituições políticas e sociais vocacionadas para garantirem o bem-estar e a felicidade de todos, segundo o princípio da utilidade.

São estas instituições que, por sua vez, visando a maximização da utilidade social, criam as condições que permitem o progresso de cada um e da sociedade em geral. Para isso, elas terão de ser livres e justas, mas, simultaneamente, não têm o poder de decidir por si quais os caminhos a trilhar ou as opções de vida que cada um escolhe, em liberdade, e visando a própria felicidade. Quando muito essas instituições estarão, assim, vocacionadas para auxiliar no desenvolvimento das aptidões e escolhas de todos, seja pela educação ou pelo fornecimento de ferramentas e instrumentos legais.

Deste modo, Mill é um liberal, sustentando a liberdade individual, de pensamento, de opinião e de ação como fatores de progresso, apoiada por instituições justas e livres, mas sem poder para interferirem nas opções individuais <sup>(148)</sup>. Consequentemente, as instituições básicas

---

<sup>(148)</sup> A conceção teleológica da utilidade, defendida por Stuart Mill na sua obra *Utilitarismo*, publicada em 1861, é também, para Norberto Bobbio, «o á-bê-cê do liberalismo» até porque «as ideias tão afortunadamente expressas por Mill sobre a necessidade de impor limites ao poder, mesmo quando se trate do poder da maioria, sobre a fecundidade do conflito, o elogio da diversidade, a condenação do conformismo, a prioridade absoluta dada numa sociedade bem governada à liberdade de opinião, tornaram-se, ao longo do século XIX, lugares comuns dos publicistas dos países civilizados». Cf. Norberto Bobbio, *O futuro da democracia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, pp. 145-146.

da sociedade não decidem o processo distributivo dos bens económicos e sociais, o qual decorre conforme à liberdade de cada um e conforme à maximização dos interesses individuais.

## Ω

A perspetiva utilitarista, enquanto fundamento da moral pública e social, acabou por ter uma enorme importância, sendo, por mais de um século, a corrente predominante da filosofia política. Deve-se a John Rawls algumas das críticas mais estruturadas e incisivas sobre os seus fundamentos. Recorreremos aos seus argumentos para a crítica que se segue, focada particularmente na própria opção pelo princípio da utilidade e do utilitarismo em geral, onde se insere igualmente o pensamento de Henry Sidgwick (1838-1900), que, para este autor, representa o ponto mais elevado desta tradição.

Assim, Rawls contesta a existência de um único padrão para justificar o que é justo ou injusto e, quando os utilitaristas sustentam que o princípio da utilidade é o único fundamento moral na ponderação para a escolha do agir no caso de conflito ou de concurso de regras ou princípios de justiça, Rawls admite a possibilidade de, nestes casos, a escolha se basear na intuição. Segundo Rawls, «se os sujeitos atribuem ponderações diferentes a princípios finais, como é de presumir que frequentemente o façam, então as suas conceções de justiça são diferentes»<sup>(149)</sup>.

Mas, fundamentalmente, Rawls contesta que o princípio da utilidade permita uma igual liberdade para todos, como Mill considera:

«O princípio da utilidade, conforme Mill o entende, leva com frequência à defesa da liberdade [...] Mas mesmo as afirmações de Mill, por impressionantes que sejam, não bastam para justificar a igual liberdade para todos [...] a prossecução dos objetivos humanos pode ser compatível com a opressão de certas pessoas, ou pelo menos com a atribuição de uma liberdade limitada. Sempre que a sociedade se dispõe a maximizar o total do valor intrínseco ou o saldo líquido de satisfação de interesses, arrisca-se a descobrir que a recusa da liberdade para alguns é justificada em nome desse objetivo isolado. As liberdades contidas no princípio da igualdade entre cidadãos não estão seguras quando se baseiam em princípios teleológicos. Os argumentos em seu favor assentam em cálculos precários, bem como em premissas controversas e incertas»<sup>(150)</sup>.

Por outro lado, o princípio da utilidade, que, na sua essência, visa a maximização do bem e, conseqüentemente, a máxima satisfação pessoal, é rejeitado por Rawls porque, em

---

<sup>(149)</sup> Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 54.

<sup>(150)</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

primeiro lugar, coloca o interesse pessoal à frente da justiça, depois, porque estando pensado para uma pessoa singular, se limita a adicionar mais pessoas singulares <sup>(151)</sup> e, por último, porque, quando aplicado a uma sociedade, sendo o seu fim último a eficiência na utilização dos recursos existentes, não resolve o problema dos sacrifícios ou desvantagens que alguns terão de sofrer para a maximização dos benefícios de outros <sup>(152)</sup>.

---

<sup>(151)</sup> Para Rawls, «o utilitarismo não considera pois seriamente a pluralidade de sujeitos» e «não há razão para supor que os princípios que devem regular uma associação de homens são apenas uma extensão do princípio da escolha que se aplica a um homem isolado». *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>(152)</sup> Refere Rawls que «o problema está em se saber se as desvantagens impostas a alguns podem ser compensadas pela maior soma de benefícios gozada por outros ou se a justiça exige igual liberdade para todos e admite apenas as desigualdades económicas e sociais que são do interesse de cada um». *Ibid.*, p. 48. Do mesmo modo, também Michael Sandel, criticando o utilitarismo e recorrendo à história de uma criança sacrificada pelo interesse e para a felicidade das demais pessoas da sua cidade, refere que «estaria mal violar los derechos del niño inocente, aunque fuese por la felicidad de la multitude». Cf. Michael Sandel, *Justicia, hacemos lo que debemos?*, Barcelona, Random Huse Mondadori, 2011, p. 53.

### 2.2.3. Os dois princípios da justiça como equidade de John Rawls

John Rawls não se limita a criticar Mill e o utilitarismo, como se poderia deduzir do que ficou referido no ponto anterior, mesmo quando essa crítica se constitui, essencialmente, pelo conjunto de argumentos necessários para refutar outras teorias. Pelo contrário, Rawls valoriza muito a racionalidade em que Mill se estriba, seja para apresentar os seus «princípios do mundo moderno»<sup>(153)</sup>, e que se referem à justiça e à liberdade, seja para delinear o tipo de instituições básicas da sociedade: aqueles assemelham-se aos princípios de justiça e estas à concepção de sociedade bem ordenada que o próprio Rawls apresenta em *Uma teoria da justiça* <sup>(154)</sup>.

Mas, diferentemente de Mill, e ao contrário dos utilitaristas, Rawls estrutura a sua concepção de justiça social a partir de dois eixos, ambos na esteira de Kant: por um lado, a prioridade do justo sobre o bem e, por outro, a necessidade de um contrato social original, mesmo que hipotético.

Dando prioridade à elaboração de uma concepção política de justiça, Rawls considera que, para se alcançar uma sociedade justa, é necessário que os direitos estejam garantidos de forma definitiva pela justiça, antes de ser estabelecida a organização política e de governo que o pacto possa vir a definir. Para isso, há necessidade, em primeiro lugar, de se estabelecerem os princípios da justiça que irão estar na base das mais importantes instituições sociais, que são aquelas que podem conduzir ao estabelecimento de uma sociedade justa e possam garantir a liberdade e direitos iguais para todos os cidadãos. E só depois de serem acordados esses princípios de justiça é que, para Rawls, se «especificam as formas de cooperação social que podem ser introduzidas, bem como as formas de governo que podem ser estabelecidas»<sup>(155)</sup>.

E, sendo também um contratualista, Rawls difere particularmente de Hobbes e de Locke e dos argumentos que fundamentam a legitimidade e a própria concepção clássica do contrato social que aqueles representam, conforme foi apresentado supra. Já não se trata, como em Hobbes, de evitar o estado de natureza que passa facilmente para um estado de guerra, nem de garantir, antes de qualquer outra coisa, a segurança da propriedade privada, como em Locke. Aproxima-se de Rousseau quanto à vontade geral, que este considera ser o que legitima a existência do contrato social, mas já não a necessária *bondade* de todos para que o pacto se

---

<sup>(153)</sup> Cf. John Rawls, *Palestras sobre a História da Filosofia Política*, op. cit., p. 312.

<sup>(154)</sup> «Podemos dar como certo que um regime democrático pressupõe a liberdade de expressão, de reunião e a liberdade de pensamento e de consciência. Estas instituições não são apenas exigidas pelo primeiro princípio da justiça, mas, como Mill afirmou, são necessárias para que a vida política possa ser conduzida de forma racional». Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 184.

<sup>(155)</sup> *Ibid.*, p. 33.

estabeleça, como inferimos do pensamento de Rousseau. Neste particular, Rawls aproxima-se mais da «vontade legisladora universal» entendida como um imperativo categórico e que foi desenvolvida por Kant na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* <sup>(156)</sup>. Para Kant «a vontade é concebida como a faculdade de determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis» <sup>(157)</sup> e a «fórmula de uma vontade absolutamente boa» encontra-se no «imperativo categórico [...]: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*» <sup>(158)</sup>.

Para Kant, como refere Michael Sandel, o princípio que sanciona o contrato original não é «o grande e principal fim de preservação da propriedade», ou a conquista da felicidade, mas o dever em si, isto é, «a condição formal mais elevada de todos os demais deveres externos, os direitos que os homens detêm, garantidos num quadro de leis públicas coercitivas através do qual cada um recebe aquilo que lhe é devido ao mesmo tempo que fica em segurança face a eventuais ataques de quaisquer outros» <sup>(159)</sup>.

Rawls não só concorda com a ética deontológica kantiana como é a Kant que recorre quando se refere à prioridade do justo, à noção de autonomia e ao valor que Kant atribui à pessoa humana como um fim em si mesmo e não como meio <sup>(160)</sup>. Como o próprio refere acerca da posição das partes no contrato original, esta «pode ser vista como uma interpretação processual da conceção kantiana da autonomia e do imperativo categórico no quadro de uma teoria empírica» <sup>(161)</sup> Rawls não tem no entanto em consideração o idealismo kantiano, assente em pressupostos metafísicos nem o apriorismo da lei moral, procurando reformular a teoria deontológica de Kant já liberta desse contexto.

Assim, ao estabelecer a sua teoria da justiça como equidade, Rawls procura um ponto de Arquimedes, que, como o refere, não a coloque «à mercê dos interesses e necessidades existentes» <sup>(162)</sup> e «a partir do qual se pode avaliar o sistema social sem necessidade de invocar considerações apriorísticas» <sup>(163)</sup>. Como o afirma Rawls:

---

<sup>(156)</sup> Segundo Rawls: «o objetivo principal de Kant é aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a liberdade consiste em agir de acordo com a lei que fixamos para nós próprios»; «Kant quis dar uma fundamentação filosófica à ideia de Rousseau sobre a vontade geral». Cf. John Rawls, *Ibid.*, pp. 207 e 213

<sup>(157)</sup> Cf. Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., p.67.

<sup>(158)</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>(159)</sup> Cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 162.

<sup>(160)</sup> «O imperativo prático será, pois, o seguinte: *age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*». Cf. Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, op. cit., p. 69.

<sup>(161)</sup> Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 207.

<sup>(162)</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>(163)</sup> *Ibid.*, loc. cit.

«Os dois princípios da justiça fornecem um ponto de Arquimedes que permite avaliar as instituições existentes, bem como os desejos e aspirações gerados a partir delas. Estes critérios fornecem um padrão independente para a orientação da mudança social, sem que seja invocada uma concepção da sociedade perfeccionista ou orgânica» (164).

Sob o «véu de ignorância», a que já se fez referência anteriormente, Rawls considera que as partes não iriam adotar o princípio mais comum nas sociedades modernas e liberais, que é o princípio da utilidade, seja este apresentado na sua concepção clássica, tal como em David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham ou Stuart Mill, seja na sua versão moderna de utilidade média. Pelo contrário, vai defender que «a concepção mais adequada da situação inicial conduz a princípios da justiça que são contrários ao utilitarismo e ao perfeccionismo» (165).

Clarificando melhor: segundo Rawls, as partes não iriam adotar nenhum dos princípios teleológicos sustentados pelas mais importantes teorias morais. Isto porque, em qualquer teoria teleológica, «o conceito de bem é definido independentemente do conceito do justo» (166). Logo, o justo surge associado a um bem que é pré-determinado ou, noutras situações, nem chega a ser considerado, como no caso da teoria hedonista com o prazer como o seu bem superior.

Assim, Rawls considera que os sujeitos colocados na posição original iriam escolher dois outros princípios para serem aplicados às principais instituições de uma sociedade, «dispostos numa ordenação serial, tendo o primeiro prioridade sobre o segundo» (167), a saber: o primeiro, direcionado para o sistema social, que «exige a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos», e se traduz no *princípio da maior liberdade igual para todos* (168) e o segundo, dirigido «à distribuição da riqueza e do rendimento e à concepção das organizações que aplicam as diferenças de autoridade e responsabilidade» (169), que «afirma que as desigualdades económicas e sociais, por exemplo as que ocorrem na distribuição da riqueza e do poder, são justas apenas se resultarem em vantagens compensadoras para todos e, em particular, para os mais desfavorecidos membros da sociedade» (170) e que se desdobra no *princípio da igualdade equitativa de oportunidades* e no *princípio da diferença* (171).

---

(164) *Ibid.*, p. 394.

(165) *Ibid.*, p. 36.

(166) *Ibid.*, p. 42.

(167) *Ibid.*, p.68.

(168) *Ibid.*, p.112.

(169) *Ibid.*, p. 36.

(170) *Ibid.*, p.35.

(171) *Ibid.*, p.112.

Em *Uma teoria da justiça*, a formulação última destes dois princípios é apresentada por Rawls da seguinte forma <sup>(172)</sup>:

«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 liberdade para todos.

Segundo princípio: As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades» <sup>(173)</sup>.

Do que entendemos, a escolha destes dois princípios em primeiro lugar e na ordenação apresentada, em detrimento, por exemplo, do princípio da utilidade ou do princípio da perfeição, decorre, para Rawls, da escolha racional dos sujeitos colocados na situação original que, apesar do «véu de ignorância» que lhes impede de saberem qual o lugar ocupado por cada um na sociedade, não deixam de ser sujeitos morais e de terem razão e vontade própria e de terem a noção do que é o bem, o justo, a liberdade, a igualdade, a responsabilidade ou o dever.

Ou seja, pensamos que, para Rawls, o facto de as partes que participam no pacto original saberem o que são enquanto seres humanos, de conhecerem todas as características e atributos dos mesmos, mas, ao mesmo tempo, desconhecerem o respetivo lugar na sociedade, os levará a adotarem aqueles dois princípios em detrimento de quaisquer outros. A questão, agora, é a de saber porque tal ocorre ou, de outro modo, porque esta é a escolha mais racional.

Para esse efeito, talvez seja útil, neste momento, começar por questionar como é que os princípios de justiça se apresentam às partes, isto é, como surgem à ideia, se são descobertos pelas partes ou identificados numa lista prévia ou relação de bens. Para tentar simplificar o nosso raciocínio vamos aproveitar uma sugestão do próprio Rawls e considerar-nos a nós próprios como sendo uma das partes que irá celebrar o pacto original da sociedade. Nesse contexto, a perguntas que nos colocássemos a nós próprios tais como, que bens queremos proteger com o nosso pacto de sociedade e como faremos para os distribuir, ou, que direitos queremos integrar à cabeça do pacto constituinte, mesmo que não existisse uma lista que previamente nos tivesse sido entregue, sempre seria a um rol de bens e de direitos a que começaríamos por recorrer. Não só por questões de metodologia, mas principalmente porque,

---

<sup>(172)</sup> Depois da publicação de *Uma teoria da justiça*, John Rawls veio a reformular a forma como os dois princípios se apresentam. Neste trabalho, se nada for referido em contrário, seguimos a formulação de *Uma Teoria*.

<sup>(173)</sup> Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 239.

sem uma prévia identificação do que seja um bem <sup>(174)</sup>, não seria possível questionar-se o mesmo, fosse para aquilatar da sua razão de ser, das suas qualidades intrínsecas ou do seu valor moral, fosse para o integrar numa qualquer ordem e relação com outros bens e aferir da sua distribuição por todos os membros da sociedade.

Assim, a existência de uma lista seria de todo necessária para o debate entre as partes e, porque todos são livres e iguais para participarem no mesmo, a lista final seria aquela que incluísse o rol completo dos bens que as partes apresentassem à discussão, para uma posterior escolha e forma de distribuição <sup>(175)</sup>.

Isto posto, se, e quando, nos tivéssemos que pronunciar sobre a escolha do primeiro princípio, argumentaríamos do seguinte modo: cada um de nós participa neste debate em igual liberdade com os demais e nenhum se encontra aqui por ser rico, pobre ou remediado; ninguém foi chamado por ser defensor de alguma teoria moral, por causa da sua fé, crença, ou religião, nem porque foi previamente averiguada a sua cor, raça ou etnia e, muito menos, o número de propriedades na sua posse ou a sua posição social, se é patrão ou empregado ou a sua descendência. Sendo, portanto, a nossa condição de termos uma igual liberdade para cada um de nós, que nos permite estar aqui como iguais, porque não há de ser o direito a essa igual liberdade o sustento do nosso primeiro princípio? Será que, se esse não for o primeiro princípio da sociedade, é possível obter-se a mesma igualdade e igual liberdade para todos? E, desconhecendo nós o lugar que efetivamente ocupamos na sociedade, se a escolha e a primazia recair sobre um princípio diferente, será que estamos dispostos a correr o risco de sermos nós a sacrificarmos parte da nossa liberdade, em prol de um bem maior para um maior número de pessoas?

Admitindo que estes nossos argumentos, à partida, não são suficientemente fortes para as partes escolherem como primeiro princípio do pacto original o da maior liberdade igual para todos, verificamos que Rawls o contrapõe a outros princípios, defendidos por algumas das mais importantes doutrinas morais, para justificar a concreta opção das partes na posição original.

---

<sup>(174)</sup> Como Rawls refere, «os princípios fundamentais da justiça dependem dos factos naturais sobre a vida dos homens em sociedade. Esta dependência é declarada explicitamente na discussão da posição original: a decisão das partes é tomada à luz de conhecimentos gerais. [...] Na verdade, não podemos evitar assumir hipóteses de partida sobre factos gerais, como não podemos passar sem uma conceção do bem, com base na qual as partes hierarquizam as alternativas». *Ibid.*, p. 136.

<sup>(175)</sup> No § 23 de *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*, Rawls refere expressamente que os princípios de justiça são selecionados de uma lista e que, tratando-se na posição original de um procedimento de seleção, se, por exemplo, alguém referisse que os princípios defendidos por uma teoria libertarista nela não estivessem inicialmente contidos, sempre teriam de ser acrescentados.

Assim, procurando acompanhar Rawls, o princípio da utilidade, que, na sua essência, visa a maximização do bem e, conseqüentemente, a máxima satisfação pessoal, seria rejeitado pelas partes que participarem no pacto constituinte da sociedade porque, em primeiro lugar, coloca o interesse pessoal à frente da justiça, depois, porque estando pensado para uma pessoa singular, se limita a adicionar mais pessoas singulares e, por último, porque, quando aplicado a uma sociedade, sendo o seu fim último a eficiência na utilização dos recursos existentes, não resolve o problema dos sacrifícios ou desvantagens que alguns terão de sofrer <sup>(176)</sup> para a maximização dos benefícios de outros. Como Rawls refere, «o problema está em se saber se as desvantagens impostas a alguns podem ser compensadas pela maior soma de benefícios gozada por outros ou se a justiça exige igual liberdade para todos e admite apenas as desigualdades económicas e sociais que são do interesse de cada um» <sup>(177)</sup>.

Por outro lado, a maximização do bem, que decorre do mesmo princípio da utilidade, assenta numa conceção teleológica pela qual «o conceito de bem é definido independentemente do conceito de justo» <sup>(178)</sup>, o que implica que, não só o justo pode ser preterido perante uma dada predeterminação do bem pessoal, como, em algumas situações, pode o bem preconizado pelos indivíduos ser determinado sem qualquer referência a qualquer ideia do que é o justo <sup>(179)</sup>. Ora, também estas situações são ultrapassadas se, em vez da prioridade do bem sobre o justo, ocorre o inverso, como fica garantido com a aplicação do mesmo primeiro princípio da justiça.

Também o princípio do eudemonismo, cujo bem consiste na felicidade, ou o princípio do perfeccionismo, direcionado para a realização de um ideal de excelência humana ou civilizacional, privilegiam o bem sobre o justo e colocam problemas para serem aceites sob o «véu da ignorância» como se pode apresentar pelo seguinte exemplo: suponhamos que, entre os sujeitos colocados na posição original, havia quem considerasse que a felicidade humana ou que o ideal de excelência dentro da sociedade se realizaria e seria alcançado se esta vivesse segundo os princípios de uma determinada religião. Se a deliberação que fosse tomada viesse a ser essa, e o ideal do bem alcançado pela religiosidade prevalecesse sobre o ideal do justo, significaria que todas as religiões que não fossem a escolhida seriam sacrificadas. Assim,

---

<sup>(176)</sup> Sandel, criticando o utilitarismo e recorrendo à história de uma criança sacrificada pelo interesse e para a felicidade das demais pessoas da sua cidade, refere que «estaria mal violar los derechos del niño inocente, aunque fuese por la felicidad de la multitude». Cf. Michael Sandel, *Justicia, hacemos lo que debemos?*, op. cit., p. 53.

<sup>(177)</sup> Cf. John Rawls, *Uma Teoria*, op. cit., p. 48.

<sup>(178)</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>(179)</sup> Rawls apresenta como exemplo desta situação o prazer. «Podemos presumir (refere ele) que os diversos prazeres podem ser reconhecidos e hierarquizados mediante critérios que não pressupõem qualquer padrão de justo». *Ibid.*, loc. cit.

estando sob o «véu da ignorância» e desconhecendo, por isso, se a opção pela religião em concreto corresponde à religião que o próprio sujeito professa, a sua opção seria pelo princípio da liberdade religiosa, contido no primeiro princípio da justiça, e não pelo princípio da perfeição<sup>(180)</sup>.

Rawls apresenta um raciocínio melhor para considerar que o princípio da liberdade seria o escolhido em primeiro lugar. Assim:

«Parto do princípio de que as partes se vêm a si mesmas como sujeitos livres que têm interesses e objetivos fundamentais, em nome dos quais julgam legítima a formulação de reivindicações dirigidas aos outros, relativas à conceção da estrutura básica da sociedade [...]. Na posição original, as partes não conhecem as formas que estes interesses tomam; mas admitem que os possuem e que as liberdades básicas necessárias para a sua proteção são garantidas pelo primeiro princípio. Uma vez que as partes devem assegurar estes interesses, dão prioridade ao primeiro princípio sobre o segundo»<sup>(181)</sup>.

Importa agora perceber porque seria, de seguida, escolhido um princípio visando corrigir ou atenuar desigualdades sociais e económicas, desdobrado no princípio da igualdade equitativa de oportunidades e no princípio da diferença.

Antes de mais, começamos por realçar que a aplicação prática do primeiro princípio de justiça se traduz na distribuição de um determinado bem, que, no caso, é a liberdade, *rectius*, um conjunto de liberdades básicas: liberdade na integridade da sua própria pessoa em se movimentar e em expressar a sua opinião, liberdade de consciência, liberdade religiosa, etc. Ou seja, um bem que, à partida, existe em abundância e tem uma elasticidade tal que pode ser distribuído de forma igual e em igual quantidade por todos e que nunca se poderá afirmar que, por alguém o ter em maior quantidade que outro, tal derive de este o ter a menos. Ora, ao observarmos o segundo princípio, verificamos que os bens que se pretendem distribuir se encontram agrupados em bens sociais, como a saúde, a educação, a justiça ou os cargos e títulos públicos, e económicos, como o trabalho, a fortuna ou a propriedades, e que, ao contrário dos bens anteriores, estes são escassos e não estão acessíveis a todos da mesma forma e, por outro lado, sempre que são distribuídos a alguém em exclusividade, ficam indisponíveis para os demais.

Assim, relativamente à escassez dos bens disponíveis, se, quanto ao primeiro princípio, não surge qualquer dificuldade às partes, que se relacione com a distribuição dos bens a ele

---

<sup>(180)</sup> Observado sobre o prisma do exemplo apresentado, consideramos que a prevalência de um princípio da perfeição sobre um princípio da justiça pode conduzir, na prática, à intolerância e ao fundamentalismo.

<sup>(181)</sup> Cf. John Rawls, *Uma Teoria da justiça*, *op. cit.*, p. 131.

associados, o mesmo não se pode afirmar quanto ao segundo, sendo essa uma questão que as partes terão de resolver desde logo.

Por isso, enquanto que para a elaboração do primeiro princípio as partes podem considerar não haver qualquer distinção entre as pessoas que venham a ser abrangidas pelo pacto societário, podendo todos ser vistos como iguais e, por isso, afetados por uma distribuição igual das liberdades básicas, omitindo-se, por ora, a possibilidade de poderem existir restrições à liberdade ou situações de desigualdade que, num momento posterior, deverão ser resolvidas segundo regras de prioridade, já para a elaboração do segundo princípio, as partes não podem deixar de considerar a escassez dos bens económicos e sociais, suscetíveis de distribuição. E se, no primeiro princípio, é possível encontrar-se um preceito que permita a distribuição do maior bem de forma a que ninguém tire vantagem para si, no segundo princípio há que procurar resolver o problema das desigualdades, de forma a que qualquer um tenha ao seu dispor uma possibilidade justa, ou lhe seja dada essa oportunidade, para poder ultrapassar ou minimizar qualquer desvantagem que tenha à partida, em relação aos demais.

Rawls começa por raciocinar deste modo:

«Se houver desigualdades de rendimento e de riqueza, bem como diferenças de autoridade e graus de responsabilidade, que permitam que todos estejam em melhor situação, por comparação com o padrão da igualdade, porque não permiti-las? Pode pensar-se que, idealmente, os sujeitos desejam estar ao serviço uns dos outros. Ora, uma vez que se admite que as partes são mutuamente indiferentes, a aceitação destas desigualdades económicas e institucionais é apenas o reconhecimento das relações de oposição entre os homens que constituem o contexto de aplicação da justiça. As partes não têm fundamento para se queixarem dos motivos uns dos outros. Assim, elas concordariam com estas diferenças apenas se se sentissem desanimadas pela perceção ou pelo conhecimento de que os outros estão em melhor situação; suponho, no entanto que elas não se deixam mover pela inveja. Portanto, a estrutura básica deve admitir estas desigualdades desde que elas melhorem a situação de todos, incluindo as dos menos beneficiados, contanto que sejam compatíveis com a igual liberdade e com a igualdade equitativa de oportunidades. Como as partes têm como ponto de partida uma divisão igual de todos os bens sociais primários, os que beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto. Chegamos assim ao princípio da diferença. Tomando a situação de igualdade como base de comparação, os sujeitos que ganharem mais devem fazê-lo em termos que sejam justificáveis para os que ganharem menos»<sup>(182)</sup>.

A inserção deste longo trecho de Rawls justifica-se, para nós, porquanto consideramos que ele encerra o essencial do raciocínio que conduz à aceitação do segundo princípio, bem como a sua ordenação serial já referida anteriormente. O que depreendemos da sua leitura é que

---

<sup>(182)</sup> *Ibid.*, p. 131.

Rawls tem sempre presente, em primeiro lugar, a questão da igualdade na distribuição dos bens e, em segundo lugar, o desejo legítimo de qualquer um querer alcançar uma melhor situação social e económica para si próprio. Neste quadro, para Rawls, as partes, desconhecendo as suas próprias condições económicas e sociais e admitindo que, por qualquer infortúnio da vida, se encontravam nas piores condições de acederem àqueles bens, estariam de acordo quanto à necessidade de ser estabelecido um princípio que corrigisse essa desigualdade inicial. E o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e do benefício para os menos favorecidos satisfaz essa necessidade, ao mesmo tempo que nos parece que satisfaz as necessidades de justiça distributiva.

No fundo, o que aqui se estabelece são as regras para uma distribuição justa de dois bens, um deles com sentido positivo e outro com sentido negativo: o primeiro, cujo bem é o da oportunidade, estabelece que todos têm o direito de terem oportunidade iguais e equitativas de acesso aos cargos ou funções públicas disponíveis; o segundo, cujo bem é a vantagem, estabelece que aqueles que menos a possuem têm direito a beneficiar da distribuição dos bens económicos e sociais.

Seja quanto ao primeiro princípio seja quanto a este segundo, Rawls estabelece algumas regras de prioridade que visam não só manter a prioridade do justo sobre o bem, mas, ao mesmo tempo, funcionar como um mecanismo que evite que algum dos bens colocados em lugar posterior nessa hierarquia seja satisfeito antes de os que o antecedem o serem plenamente:

*«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 da 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. Há dois casos:

- a) Qualquer desigualdade de oportunidades deve melhorar as daqueles que dispõem de menos oportunidades;
- b) Uma taxa excessiva de poupança deve, quanto ao resultado final, melhorar a situação daqueles que a suportam»<sup>(183)</sup>.

Assinala-se, na segunda regra da prioridade, a exclusão, por Rawls, de qualquer prioridade aos bens que são prioritários para as teorias utilitaristas, como o da eficiência, ou perfeccionistas, como o do bem-estar. Todavia, como tal tema já foi aqui abordado

---

<sup>(183)</sup> *Ibid.*, p. 239.

anteriormente, bem como a razão de ser dos princípios adotados e a sua ordenação, importa agora analisar com algum detalhe os casos que Rawls apresenta sobre a prioridade do princípio da igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença.

Segundo entendemos, no primeiro caso, o que Rawls considera é que, para as partes do acordo, mesmo quando tenha lugar a aplicação do princípio da oportunidade, a situação daqueles que estão em desvantagem tem de ser considerada, de forma a que as suas próprias oportunidades venham a ser melhoradas nessa situação. A sua razão de ser reside no princípio de que as partes, como é natural, desejem ver melhoradas as suas condições de vida.

Já no segundo caso, o que está em causa não é a melhoria, em si, das próprias condições de vida de cada um, mas das gerações futuras e da justa preocupação pelas mesmas. E essa é a razão porque Rawls considera que as partes, na posição original, são chefes de família ou representam linhagens. Porque, independentemente do lugar em concreto que ocupam nessa linha, e de que vantagens ou desvantagens lhes advêm das gerações anteriores – que, sob o véu de ignorância, desconhecem por completo –, este problema de estabelecer um princípio sobre a poupança sempre lhes terá de ser submetido à apreciação. Para isso, segundo Rawls, «as partes devem interrogar-se sobre quanto é que estarão dispostas a poupar em cada fase de desenvolvimento, partindo do princípio de que todas as outras gerações pouparam, ou pouparão, de acordo com o mesmo critério. Devem analisar a sua disposição para poupar numa qualquer fase da civilização, tendo presente que as taxas de poupança que propõem se aplicarão ao conjunto da acumulação»<sup>(184)</sup>.

Interligando os dois casos referidos, podemos afirmar que Rawls considera que as partes, na posição original, se irão preocupar também pela melhoria geral das condições de vida de cada um e de todos em geral, não só para a geração presente como para as futuras, incluindo neste aspeto a diminuição da pobreza, a preservação do ambiente, a qualidade em geral da vida humana sobre a Terra e a possibilidade de aforramento de poupanças.

Concluindo em relação aos dois princípios de justiça, e do que percebemos, a escolha do segundo princípio de justiça significa, na prática, a possibilidade de qualquer um poder vencer os obstáculos que se lhe podem deparar, devido à situação económica ou condição física ou social em que nasceu ou se encontra, e eliminar as desigualdades, designadamente as relacionadas com o acesso a bens primários. A separação entre o princípio da igualdade equitativa, com a prevalência deste sobre o princípio da diferença, significa que a sociedade deve procurar eliminar primeiro as desigualdades, concedendo maiores oportunidades aos mais

---

<sup>(184)</sup> *Ibid.*, p. 230.

desfavorecidos <sup>(185)</sup>. E, embora haja autores, como Robert Nozick que consideram que o princípio da diferença não tem em consideração as pessoas como fins em si mesmo, Rawls sustenta uma posição diametralmente inversa.

Assim, Rawls considera o seguinte:

«O princípio da diferença explica a distinção entre tratar os homens apenas como meios e tratá-los também como fins em si mesmo. Considerar as pessoas, na estrutura básica da sociedade, como sendo fins em si mesmo é consentir em renunciar aos ganhos que não contribuem para as expectativas de todos. Pelo contrário, encarar as pessoas como meios implica estar preparado para impor, àqueles que já são menos favorecidos, perspectivas de vida ainda mais baixas, em favor das expectativas mais elevadas de outros» <sup>(186)</sup>.

Estando de acordo com esta perspectiva de Rawls, daqui se pode inferir que a questão da distribuição dos bens primários disponíveis numa sociedade não tem necessariamente de exigir que as pessoas sejam generosas, para que a distribuição possa ser justa e equitativa, bastando que, para esse efeito, os princípios estruturantes da mesma sociedade estejam alinhados com os princípios agora apresentados.

Poderá, porém, colocar-se a questão de saber quais as razões que levam as partes que participam no pacto original a considerar necessário estabelecer-se um princípio sobre a distribuição de bens económicos e sociais, em vez de deixarem a questão para uma fase posterior, isto é, para o momento em que forem criadas as instituições fundamentais da organização da sociedade.

Entendemos que só o véu de ignorância justifica e permite que este princípio seja considerado. De facto, sem este modo de conceber todo o processo deliberativo do acordo originário, sem este artifício transcendental, portanto, o mesmo poderia não ser pelas partes. Com efeito, sem o véu de ignorância, facilmente as partes corriam o risco de aceitar a intromissão de outras esferas na do político, como a da religião, a do parentesco, a da riqueza ou da consideração social e se deixariam toldar na sua racionalidade pela sobreposição da sua posição real dentro da sociedade e dos seus próprios atributos e talentos.

Por outro lado, conforme Rawls o salienta, o que se pretende é que a problemática da distribuição dos bens primários e essenciais para a própria sobrevivência de uma sociedade que se pretende justa, seja resolvida desde logo, de forma a que as principais instituições da estrutura

---

<sup>(185)</sup> «A prioridade da oportunidade equitativa [...] significa que nos devemos concentrar nas possibilidades dadas aos que têm menos oportunidades. Devemos demonstrar que lhes é facultado um leque mais amplo de alternativas mais desejáveis do que sucederia caso a situação fosse outra». *Ibid.*, p. 238.

<sup>(186)</sup> *Ibid.*, p. 151.

política da sociedade venham a ser criadas na base de uma deliberação prévia quanto aos seus princípios, estabelecidos numa condição de igualdade e liberdade entre todos os participantes do pacto original societário.

Esta é, aliás, a razão porque o pensamento de Rawls se enquadra no pensamento filosófico denominado de institucionalismo transcendental.

#### 2.2.4. O libertarismo de Robert Nozick

Enquanto John Rawls apresenta uma concepção de justiça donde decorre para o Estado uma função social, e onde, quando não é o único ator ou o mais importante, tem sempre um papel relevante no processo distributivo de bens económicos e sociais, verificamos, no sentido inverso, que todos os teóricos libertários ou libertaristas são unânimes em considerar que o papel do Estado na sociedade se deve conter no mínimo possível de funções onde a distribuição daqueles bens nem sequer está incluída.

Consoante a fundamentação teórica dos filósofos libertários, é possível encontrar diversas concepções do que é o libertarismo. Assim, tanto podemos encontrar filósofos libertários, como Friedrich Hayek (1899-1993), cuja preocupação principal parece incidir na existência de um mercado livre, opondo-se, assim, a que o Estado intervenha de alguma forma na planificação da economia, como Robert Nozick, para quem o fundamental é, antes de tudo, a liberdade do indivíduo, vista como um direito de propriedade de cada um sobre si próprio.

A nossa opção sobre o pensamento de Nozick para caracterizar o pensamento libertário, em detrimento de, por exemplo, James Buchanan ou David Gauthier, funda-se em várias razões, como o facto de apresentar uma teoria contratualista, como aqueles dois <sup>(187)</sup>, e ser defensor do libertarismo fundamental <sup>(188)</sup> mas, particularmente, pela força e contundência da sua exposição, na sua obra de referência de filosofia política *Anarquia, Estado e utopia*, contra os princípios da justiça redistributiva defendidos por John Rawls em *Uma teoria da justiça*.

Antes de avançar para as críticas de Nozick a Rawls, importa referir os elementos que consideramos essenciais da sua teoria libertarista assente em direitos, extraídos daquela sua obra e que, quanto a nós, se trata de um importante contributo para o debate dentro da filosofia política ocidental do último terço do século XX e particularmente numa corrente que se sustenta no designado institucionalismo transcendental.

O institucionalismo transcendental, segundo é possível ler-se em *A ideia de justiça*, de Amartya Sen <sup>(189)</sup>, encontra-se já em Thomas Hobbes e chega aos nossos dias pelo pensamento de filósofos tão díspares como Rawls ou Nozick. Caracteriza-se por colocar a tónica na busca de critérios para a criação das instituições que favoreçam a existência de uma sociedade justa e

---

<sup>(187)</sup> Assim os considera John Rawls em *Justiça como equidade – uma reformulação*, *op. cit.*, em nota de rodapé da página 22.

<sup>(188)</sup> Cf. Rui Fonseca, *Libertarismo*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018, p. 75.

<sup>(189)</sup> Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, pp. 42-46.

ideal, em abstrato, sendo que, para tal, todos os institucionalistas partilham da ideia de que só um pacto originário, mesmo que hipotético, permitiria a criação e a legitimação de tais instituições <sup>(190)</sup>.

Assim, desde logo, as primeiras palavras do prefácio daquela sua obra, servem para Nozick salientar que «os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo lhes pode fazer (sem violar os seus direitos)» <sup>(191)</sup>. Sendo este o seu ponto de partida, é também, aceitando apenas a existência de um estado mínimo, a sua afirmação final.

Reportando-se àquela necessidade de um estado mínimo, conclui Nozick:

«O estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podemos 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 isso constitui. Tratando-nos com respeito e respeitando os nossos direitos, permite-nos, individualmente ou com quem escolhermos, escolher a nossa vida e realizar os nossos fins e a conceção que temos de nós próprios, na medida em que o podemos, ajudados pela cooperação voluntária de outros indivíduos que têm a mesma dignidade» <sup>(192)</sup>.

Completando ainda com a seguinte interrogação:

«Como se atreve qualquer estado ou grupo de indivíduos a fazer mais. Ou menos» <sup>(193)</sup>.

Esta defesa de um estado mínimo, por parte de Nozick, segue na esteira de John Locke e da conceção clássica do liberalismo, e, embora Nozick comece por questionar a moralidade do Estado <sup>(194)</sup>, e aparente estar renitente em aceitar qualquer restrição moral que seja imposta aos indivíduos, qualquer restrição aos direitos individuais que são titulados por cada um, acaba por admitir que o estado mínimo, com a sua função protetora e de guarda-noturno, é moralmente admissível <sup>(195)</sup>. Por outro lado, a afirmação de que os indivíduos não podem ser usados como

---

<sup>(190)</sup> «Contrastando com o institucionalismo transcendental, houve outros teóricos do Iluminismo que assumiram uma variedade de perspetivas comparativas preocupadas com as realizações sociais (aquelas que resultam de instituições reais, de comportamentos reais e de outras influências mais. Podemos encontrar diferentes versões deste tipo de pensamento comparativo, por exemplo, nas obras de Adam Smith, do Marquês de Condorcet, de Jeremy Bentham, de Mary Wollstonecraft e de John Stuart Mill». Cf. Amartya Sen, *op. cit.*, p. 44.

<sup>(191)</sup> Cf. Robert Nozick, *Anarquia, Estado e utopia*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 21.

<sup>(192)</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>(193)</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>(194)</sup> «Esta investigação suscitará a questão de todas as ações que as pessoas têm de realizar para estabelecer e fazer funcionar um estado serem ou não em si mesmas moralmente permissíveis». *Ibid.*, p. 33.

<sup>(195)</sup> «Argumentamos que a transição de um estado ultramínimo para um estado mínimo tem moralmente de ocorrer. Não seria moralmente permissível que algumas pessoas mantivessem o monopólio no estado ultramínimo sem fornecer serviços de proteção a todos, mesmo se isto exige uma «redistribuição» específica». *Ibid.*, p. 85.

meios ou instrumentos de outros corrobora o imperativo categórico kantiano, cuja segunda formulação o próprio Nozick cita.

Trata-se, portanto, de dois limites que Nozick impõe à partida: nada mais do que o estado mínimo para salvaguardar os direitos das pessoas e nada menos do que a imposição moral de estas nunca serem tratadas como meios, mas sempre como fins em si mesmo. Quanto à justiça, para Nozick, esta alcança-se na base de três princípios, onde os dois primeiros justificam e legitimam os próprios direitos e o terceiro funciona como mecanismo de correção quando algum dos antecedentes é violado.

Refere Nozick:

«Se o mundo fosse completamente justo, a seguinte definição indutiva abrangeria exaustivamente o tema da justiça nos haveres.

1. Uma pessoa que adquire um haver em concordância com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse haver.
2. Uma pessoa que adquire um haver, em concordância com o princípio de justiça na transferência, de outrem que tem o direito ao haver, tem o direito ao haver.
3. Ninguém tem direito a um haver exceto através de aplicações (repetidas) de 1 e 2.

O princípio de justiça distributiva completo diria simplesmente que uma distribuição é justa se todos têm direito aos haveres que possuem ao abrigo da distribuição»<sup>(196)</sup>.

Assim, quando o processo aquisitivo ou de transferência dos bens é justo, então o resultado é justo; no inverso, nas situações em que assim não aconteça, quando ocorra alguma entorse no processo, ocorrerá uma situação injusta. Daqui decorre para Nozick, segundo o entendemos, a existência do terceiro princípio, que funciona como princípio de compensação e uma das razões para a existência de um Estado mínimo, com o monopólio do poder coercivo para a proteção dos direitos das pessoas sem que lhe caiba uma função distributiva no desempenho desse papel.

Esta parte merece algum desenvolvimento, em três aspetos, para melhor perceção do pensamento nozickiano sobre o papel do Estado. Assim, um primeiro aspeto tem a ver com o facto de um Estado mínimo não ser distributivo. Sobre isso, refere Nozick que «afirmarmos ou não de uma instituição que tira dinheiro a uns e o dá a outros, que é «redistributiva», depende da *razão por que* pensamos que o faz. Devolver dinheiro roubado ou compensar violações de direitos *não* são razões redistributivas», sustenta<sup>(197)</sup>. Um segundo aspeto tem a ver com o facto de o terceiro princípio de justiça funcionar como princípio de compensação. Embora Nozick

---

<sup>(196)</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>(197)</sup> *Ibid.*, p. 58.

não especifique em que consiste concretamente tal princípio, cujos limites ficam assim imprecisos, a sua ideia principal é que o mesmo seja suficiente para garantir os direitos das pessoas <sup>(198)</sup>. Isto porque, para Nozick, a existência de algum princípio de justiça que tenha uma função de redistribuição é um erro moral, pois colide com os dois princípios de justiça na aquisição e na transferência, interferindo no direito à liberdade de cada um dispor dos seus direitos como bem entender. E é aqui que o Estado, com o monopólio do poder coercivo, intervém, para repor a justiça. Por último e terceiro aspeto, neste seu papel, a instituição Estado acaba por ter um papel essencial para a justiça, o que faz de Nozick um institucionalista, tal como Rawls <sup>(199)</sup>.

Como Michael Sandel refere, sob o prisma filosófico, Nozick e Rawls partilham muitos pontos comuns, a saber: «um e outro definem as suas posições em oposição explícita ao utilitarismo [...]. Ambos oferecem, em alternativa uma ética em direitos, proposta com vista a assegurar de forma mais completa a liberdade dos indivíduos. [...] ambos apelam para o preceito de Kant nos termos do qual cada pessoa deve ser tratada como um fim, e não apenas como meio, e procuram os princípios da justiça que correspondam a esta posição. Ambos negam que exista qualquer entidade social acima ou para além dos indivíduos que a compõem» <sup>(200)</sup>. As clivagens entre o pensamento de ambos começam no ponto em que Nozick se opõe a qualquer política redistributiva <sup>(201)</sup>, ao contrário de Rawls que explicitamente a defende no seu segundo princípio da justiça aplicável às instituições <sup>(202)</sup>.

Ao opor-se a qualquer teoria de justiça distributiva, Nozick critica os argumentos apresentados por John Rawls para a defesa dos seus dois princípios de justiça e, particularmente da adoção do princípio da diferença por parte dos sujeitos que participam no acordo original. Para além do que já se considerou quanto à sua teoria tripartida da justiça, uma outra razão, que

---

<sup>(198)</sup> «Não estou completamente à vontade ao apresentar, e mais tarde usar, um princípio cujos detalhes não foram elaborados na íntegra [...]. Penso, com alguma justiça, que podia afirmar que 'aceitável, para começar, deixar um princípio num estado algo difuso; a questão primária é se algo semelhante funciona ou não». *Ibid.*, p. 123.

<sup>(199)</sup> Segundo Sen, «quando Robert Nozick vem defender, por razões de justiça, a necessidade de garantir as liberdades individuais, incluindo o direito de propriedade, o mercado livre e as liberdades de transferir a propriedade, de testar e receber em herança, fá-lo atribuindo às instituições necessárias para garantir estes direitos (ou seja, a sua moldura tanto legal como económica) a qualidade de requisito essencial para a sua visão de sociedade justa». Cf. Amrtya Sen, *op. cit.*, p. 136.

<sup>(200)</sup> Cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>(201)</sup> Para além da que decorra das necessidades e exigências do estado mínimo e que tenham em vista a proteção dos direitos dos indivíduos.

<sup>(202)</sup> «As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados [...] e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades». Cf. John Rawls, *Uma teoria da justiça*, *op. cit.*, p. 239.

nos parece evidente, decorre do facto de Nozick, ao contrário de Rawls, não por em relevo o aspeto da igualdade inicial entre as pessoas, antes aceitando, desde logo, quaisquer desigualdades que derivem de contingências da própria vida real das mesmas, sejam estas históricas, sejam sociais ou decorram dos dotes naturais de cada uma delas.

Deixando de lado, para já, a questão da desigualdade na quantidade e na qualidade de dons naturais que cada pessoa possui ao nascer e que pode, ou não, vir a desenvolver ou a perder ao longo do tempo em que vive, o facto de a teoria de justiça de Nozick aceitar as contingências históricas e sociais, desde que não tenha ocorrido qualquer desvio ao princípio da distribuição justa, não responde cabalmente à questão da justiça na distribuição dos recursos naturais, não sendo, portanto, suficiente. Assim, como afirmar que alguém é proprietário da água de um rio e tem um direito exclusivo sobre a mesma, sem aceitar que isso possa significar uma restrição injustificada ao direito a igual propriedade, por parte de outros? E, sendo assim, como não aceitar que seja uma instituição, como o Estado, que estabelece os princípios que restringem esse direito? Mas então, concluímos, sendo assim, pelo menos quanto aos recursos naturais disponíveis, que possam ser distribuídos por diversas pessoas, não só o Estado tem uma função distributiva, que lhe pode ser atribuída por todos, através de um pacto de sociedade, por exemplo, como, por outro lado, os três princípios da justiça nos haveres cedem perante um outro princípio que Nozick não considera.

Consideramos que a questão de se considerarem ou não os dotes naturais de cada um é mais complexa que a anterior. Enquanto as contingências históricas ou as condições sociais em que cada um vive a sua vida, reconduzindo-se às condições da vida tal como esta se pode apresentar à observação e à investigação das ciências humanas, a questão dos dons naturais, ao centrar-se na própria pessoa humana, exige uma investigação filosófica mais apurada.

Não sendo a questão do que *pode ser* (ou *deve ser*, ou *é*) uma pessoa humana aquilo que separa essencialmente a teoria de Rawls da de Nozick, este não deixa, no entanto, de questionar o que, para Rawls, é uma pessoa humana quando, ao debruçar-se detalhadamente sobre a teoria de Rawls e quanto ao facto de as pessoas que participam no acordo inicial estarem debaixo de um véu de ignorância que lhes impede, nomeadamente, de conhecerem os seus dotes naturais, conclui que tal situação «excluiria o seu conhecimento de *qualquer coisa* acerca de si próprias»<sup>(203)</sup> e, mais incisivamente ainda, quando questiona a possibilidade de restar, ou não, «qualquer conceção coerente de uma pessoa»<sup>(204)</sup>, ao proceder-se a uma «distinção entre os homens e os

---

<sup>(203)</sup> Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 276.

<sup>(204)</sup> *Ibid.*, p. 278.

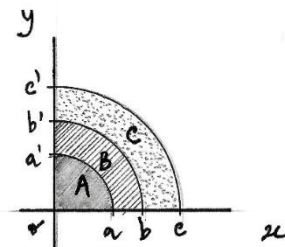
seus talentos, vantagens, aptidões e características especiais»<sup>(205)</sup>, tal como Rawls apresenta. «Tão-pouco é clara a razão porque nós, cheios de características particulares, devamos ser aplaudidos para que (apenas) os homens em nós assim purificados não sejam encarados como meios»<sup>(206)</sup>, conclui Nozick.

Se quiséssemos apresentar um esquema, tal como o fizemos para Rawls, do que Nozick considera ser os indivíduos, poderíamos apresentar um quadro onde as linhas da coluna a) e da coluna b) seriam as mesmas que aquele, com o acrescento de uma última, deveras fundamental, para Nozick. Assim:

Os indivíduos:	
a) Sabem que:	b) Conhecem:
- São pessoas humanas	- Os respetivos atributos
(-----)	(-----)
(-----)	(-----)
- Têm direitos	- Os direitos de que são titulares

Importa referir que as colunas não estão distribuídas por forma classificativa ou por qualquer graduação de importância. O facto de ser a última linha do esquema a referir-se aos direitos que os indivíduos têm, segue-se apenas na ordem do esquema anterior. Isto posto, as mesmas linhas poderiam ser lidas do seguinte modo: os indivíduos sabem que a) e, para além disso, conhecem b). Tal equivale a afirmar que, para Nozick, a ideia do que é uma pessoa humana inclui todos os elementos apontados por Rawls, seja os que os sujeitos conhecem na posição original, seja os que desconhecem, com o acrescento dos direitos que possuem.

Para dar uma dimensão mais precisa das diferenças anotadas supra entre Rawls e Nozick, podemos fazer uma representação num espaço euclidiano, formado por dois eixos perpendiculares,  $x$  e  $y$ , em que  $x$  quantifica o que os sujeitos conhecem de si próprios e  $y$  quantifica o que os sujeitos conhecem da facticidade histórica e social que os envolve. Assim:



<sup>(205)</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>(206)</sup> *Ibid.*, p. 278.

O espaço A, confinado pelo arco formado a partir dos segmentos o-a, a-a' e a'-o, corresponde ao que os indivíduos conhecem de si próprios, na posição original de Rawls; o espaço B, confinado pelo arco formado a partir dos segmentos a-b, b-b', b'-a' e a'-a, corresponde ao que os mesmos indivíduos desconhecem nessa posição (as contingências ou circunstâncias sociais ou naturais, a que se refere Rawls) e o espaço C, confinado pelo arco formado a partir dos segmentos b-c, c-c', c'-b' e b'-a, corresponde aos direitos que Nozick atribui aos sujeitos.

Observando o quadro, podemos dizer que o que fica circunscrito em A, é o que Nozick refere como sendo o indivíduo *purificado*, ou seja, é tanto de cada um que se pode duvidar da possibilidade de, nessa condição, ser individualizado das demais pessoas <sup>(207)</sup>.

Consideramos, porém, que esta dificuldade que Nozick apresenta é magistralmente esvaziada de substância por Michael Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça*, que, sem prejuízo de reconhecer que as objeções que Nozick apresenta são fortes, salienta, no entanto, a falta de demonstração do argumentário nozickiano.

Comentando os argumentos de Nozick, refere Sandel:

«A teoria de pessoa de Nozick não é fácil de discernir. Ele queixa-se de que o eu “purificado” implícito na teoria de Rawls parece estar radicalmente afastado do noção mais familiar que temos de nós próprios enquanto seres “cheios de traços particulares”, argumentando ainda que um eu tão “purificado”, ainda que seja coerente, parece ameaçar não só o mérito pessoal, mas também noções indispensáveis como as de autonomia e de responsabilidade individual, bem como a própria dignidade humana e o autorrespeito que o liberalismo deontológico se propõe afirmar. Estas são, com certeza, objeções de peso. Porém, pouco avançam no sentido da articulação de uma teoria substantiva da pessoa capaz de a deixar “cheia de traços particulares”, ao mesmo tempo que evita as dificuldades morais e epistemológicas identificadas por Rawls relativamente à conceção em que o eu se apresenta carregado de contingências. Uma coisa é afirmar meramente aquilo que num certo sentido é inegável, que nós nos encontramos “repletos de traços particulares”. Porém, demonstrar como é que isto pode ser verdade de um modo que escape às incoerências rivais associadas a um eu radicalmente situado, indefinidamente condicionado por tudo aquilo que o circunda e constantemente sujeito a ser transformado pela experiência, isso é já uma coisa muito diferente».

<sup>(208)</sup>

O contexto destas palavras de Sandel é mais amplo do que a crítica ali expressa quanto à conceção do eu nozickiano, por contraponto à conceção do sujeito rawlsiano colocado na

---

<sup>(207)</sup> «Tão-pouco é clara a razão por que nós, cheios de características particulares, devamos ser aplaudidos para que (apenas) os homens em nós purificados não sejam encarados como meios». *Ibid.*, p. 278.

<sup>(208)</sup> Cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, *op. cit.*, p. 141.

posição original. Sandel reporta-se igualmente às questões do mérito e dos direitos individuais de que Nozick se socorre para se opor aos princípios de justiça distributiva que Rawls considera que as partes acordam na posição original e particularmente o princípio da diferença.

Além das objeções à concepção do eu rawlsiano, Sandel considera que Nozick tem ainda mais uma objeção, relacionada com a adoção do princípio da diferença, e que apresenta do seguinte modo:

«Mesmo que Rawls tenha razão e a arbitrariedade destrua a posse e, por essa via, também o mérito individual, daqui não decorre que o princípio de diferença seja inevitável, uma vez que até mesmo em tais circunstâncias algo semelhante ao princípio da liberdade natural poderia permanecer adequado – e aqui Nozick prefere utilizar a terminologia da sua própria versão, que denomina “teoria dos direitos”. Mesmo se ninguém merecesse os seus atributos naturais, as pessoas poderiam continuar a ter direito a eles, bem como àquilo que deles derivar»<sup>(209)</sup>.

Não deixando de afirmar que o seu interesse pela doutrina de Rawls é mais abrangente<sup>(210)</sup>, Sandel está também interessado em manifestar as suas próprias dúvidas sobre a concepção do eu rawlsiano, e os argumentos de Nozick servem-lhe como ponto de partida para sustentar que o referido princípio da diferença só poderá ser alcançado considerando uma dimensão intersubjetiva do sujeito, em vez da concepção individualista que Rawls sustenta na sua doutrina.

---

<sup>(209)</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>(210)</sup> «Dado que nos ocupamos do projeto deontológico na sua totalidade, o nosso interesse na posição original é mais geral». *Ibid.*, p. 54.

### 2.2.5. Michael Sandel e o comunitarismo

A autonomia é a essência da moralidade, como sustenta Kant, ou esta radica no sentimento de pertença a uma comunidade, como se pode inferir do pensamento de Hegel? Pensamos que esta pode ser a questão que separa uma teoria social e política liberal, assente no indivíduo, da teoria social e política comunitarista, assente em valores e finalidades de natureza coletiva. Tentaremos, de seguida, ilustrar a ideia subjacente à questão, pelo prisma do comunitarismo, recorrendo a dois exemplos apresentados por dois dos seus pensadores contemporâneos, dos mais importantes para nós nesta área: Michael Walzer e Charles Taylor.

Em *A guerra em debate*, num texto escrito em 1988 intitulado *Ética de urgência*, Michael Walzer relembra a frase “urgência suprema”, utilizada por Winston Churchill para justificar os bombardeamentos sobre cidades alemãs nos anos 40 do século passado. Admitindo-se desde logo que, nesse caso, tais ataques provocariam a morte de inocentes, a urgência suprema era invocada em nome de um valor superior que era o bem da sobrevivência da própria comunidade face ao avanço das tropas nazis. Como explica Walzer, «existe uma urgência suprema quando os nossos valores mais profundos e a nossa sobrevivência coletiva se encontram em perigo eminente»<sup>(211)</sup>.

Walzer, aceitando que o facto de a urgência suprema poder ser utilizada como argumento contra o comunitarismo, não deixa, no entanto, de reconhecer que a mesma é uma doutrina comunitária. «Mas dizer isto não é minimizar o significado moral do indivíduo», acrescenta. E, para finalizar, lança a seguinte provocação:

«As comunidades morais tornam moralmente possíveis grandes imoralidades. Mas fazem-no apenas perante uma imoralidade muito maior, de que é exemplo um ataque de tipo nazi à própria existência de uma determinada comunidade, e apenas no momento em que esse ataque está prestes a ser bem-sucedido, e apenas na medida em que a resposta imoral é a única maneira de suster esse sucesso. Reconhecemos uma comunidade moral pelo respeito que ela tem para com essa palavra “apenas” repetidamente usada»<sup>(212)</sup>.

Por seu lado, Charles Taylor, filósofo canadiano, na sua obra *Ética da autenticidade*, recorda-nos que, durante muitos anos, as preocupações ambientais eram atomistas, isto é, não passavam de manifestações localizadas em pequenas comunidades ou grupos de cidadãos, parecendo que se tratava de uma luta perdida, por tão desigual serem as forças que se lhe

---

<sup>(211)</sup> Cf. Michael Walzer, *A guerra em debate*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2004, p. 51.

<sup>(212)</sup> *Ibid.*, p. 68.

opunham, com a bandeira do desenvolvimento à cabeça. E, segundo Taylor, a superação desta situação, a favor da defesa de um melhor ambiente para todos, só foi possível a partir do momento em que a própria sociedade se organizou, assumindo um compromisso político público em torno dessa mesma preocupação, estabelecendo objetivos comuns <sup>(213)</sup>. Ao ponto de, atualmente, existir um Direito Internacional do Ambiente.

Pensamos que os dois exemplos apresentados nos mostram quanto, para o comunitarismo, valores que se desenvolvem no seio das sociedades, seja a defesa da identidade comunitária, seja a preservação dos recursos naturais, como a água ou a qualidade do ambiente, acabam por se sobrepor à autonomia individual, defendida por liberais e libertaristas. Com efeito, já não estamos perante uma perspectiva liberal que afirma a prioridade do justo sobre o bem, mas precisamente o seu inverso.

Todavia, Michael Sandel, outro filósofo contemporâneo também identificado como um filósofo comunitarista, sustenta que há dois modos diferentes de encarar a prioridade inversa, do bem sobre o justo.

Refere Sandel:

«Uma maneira de amarrar a justiça a concepções do bem sustenta que a força moral dos princípios da justiça deriva dos valores comumente abraçados ou amplamente partilhados numa comunidade ou numa tradição concretas. Esta maneira de associar a justiça ao bem é comunitária no sentido em que são os valores de uma comunidade que definem o que é justo ou injusto [...]. Uma segunda maneira de amarrar a justiça a concepções do bem sustenta que, para a sua justificação, os princípios da justiça dependem do valor moral ou do bem intrínseco das finalidades que servem [...] Uma vez que baseia a justificação dos direitos na importância moral dos objetivos ou finalidades que promovem, deverá, com maior propriedade, ser classificada de teleológica, ou (no calão da filosofia contemporânea) perfeccionista» <sup>(214)</sup>.

No prefácio da segunda edição da sua obra *O liberalismo e os limites da justiça*, a que se refere o texto anterior, Sandel acaba por considerar que os ideais comunitaristas, tal como os do liberalismo, não respondem cabalmente a alguns problemas morais que se colocam à reflexão filosófica:

«Os argumentos acerca da justiça e dos direitos acarretam inevitavelmente um juízo de valor. Os liberais, que creem que a defesa dos direitos deve ser neutral relativamente às doutrinas morais e religiosas substantivas, e os comunitaristas, para quem os direitos devem decorrer de valores dos

---

<sup>(213)</sup> Cf. Charles Taylor, *A Ética da autenticidade*, Lisboa, Edições 70, 2009, cap. IX e X.

<sup>(214)</sup> Cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os limites da justiça*, op. cit., prefácio da segunda edição, p. 11.

valores sociais dominantes, cometem o mesmo erro: ambos procuram evitar emitir um juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos»<sup>(215)</sup>.

Por estes motivos, e por considerar que o que torna justo um determinado direito há de decorrer da importância moral da sua finalidade, Sandel acaba por rejeitar a neutralidade com que liberais e comunitaristas encaram os direitos, sendo essa a razão principal porque Sandel se afasta, em alguns aspetos da teoria comunitarista.

Porque, no debate sobre o liberalismo e o comunitarismo, a posição de Sandel nos parece muito pertinente, reportamo-nos, de seguida, a duas questões que ele apresenta para, ao procurar as repostas dentro no contexto liberal e do comunitário, justificar aquele seu distanciamento em relação a este segundo. A primeira pergunta é: «devem os neonazis ter o direito de se manifestar em Skokie, Illinois, uma comunidade com um número elevado de sobreviventes do Holocausto?»<sup>(216)</sup> e a segunda é: «se Skokie pode manter os nazis à distância, porque razão não poderiam as comunidades segregacionistas do Sul dos Estados Unidos impedir os manifestantes de direitos civis dos anos 50 e 60 do século XX?»<sup>(217)</sup>.

Sandel sustenta que a perspetiva liberal dos direitos não veria um mal em si mesmo, quer na manifestação dos nazis, quer na oposição dos segregacionistas à marcha dos direitos civis, encabeçada, no caso, por Martin Luther King, Jr., a menos que, do discurso, no primeiro caso, ou da oposição à marcha, no segundo, viessem a decorrer um dano físico efetivo, altura em que um liberal estaria de acordo com restrições morais, por conflito com outros direitos acima da liberdade de expressão, no caso, os direitos à integridade física. Ou seja, o liberal, colocando a liberdade de expressão em primeiro lugar, sem cuidar do conteúdo, porque é neutro em relação ao discurso, tanto aceitaria a manifestação dos nazis como a dos defensores dos direitos civis, independentemente da bondade de cada uma dessas decisões que, assim, e nesse aspeto, não se diferenciam.

Por outro lado, apesar de serem diferentes os seus argumentos, a perspetiva comunitarista, concluindo pelo oposto à perspetiva liberal, é também neutra em relação ao discurso, não diferenciando um caso do outro. Com efeito, para o comunitarismo, se o bem mais importante e a proteger antes da liberdade de expressão é o que decorre de existirem sujeitos densamente constituídos, isto é, que partilham memórias comuns, então, tanto as reivindicações das vítimas do Holocausto contra os neonazis como as dos segregacionistas contra a marcha pelos direitos civis poderiam ter provimento.

---

<sup>(215)</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>(216)</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>(217)</sup> *Ibid.*, p. 16.

Deste modo, o que Sandel contesta é a falta de distinção entre uma situação e a outra, seja por banda dos liberais, seja por banda dos comunitaristas. «Distinções morais como estas correspondem ao bom senso, mas não à versão do liberalismo que afirma a prioridade do justo sobre o bom, nem à versão do comunitarismo que baseia o seu argumento quanto a direitos apenas nos valores comuns», conclui <sup>(218)</sup>.

Porém, mais do que esta questão, o que nos interessa particularmente na referida obra de Sandel, no contexto do presente trabalho, é o conjunto de argumentos que apresenta para contestar não só o liberalismo, mas, particularmente, algumas dificuldades que, segundo ele, Rawls não consegue superar, ao elaborar a sua teoria da justiça.

Com efeito, Sandel considera que Rawls, ao contrário da conceção individualista que apresenta, necessita de uma dimensão intersubjetiva do sujeito. Seja para que, por um lado, as partes, na posição original, se diferenciem umas das outras, isto é, para que o seu número seja plural, seja para que, por outro, consigam estabelecer o princípio da diferença como um dos princípios da justiça como equidade. Isto se for possível que as partes, nessa posição original, sejam capazes de estabelecer algum princípio de justiça, que é algo de que Sandel tem dúvidas <sup>(219)</sup>. Para Sandel, «não só a conceção da pessoa de Rawls não consegue sustentar a sua teoria da justiça, como também não é capaz de explicar, com plausibilidade, as nossas capacidades de agir e de autorreflexão» <sup>(220)</sup>.

Será útil referir, neste passo, que a conceção individualista do sujeito é assumida por Rawls tal como é basicamente assumida pelos filósofos liberais, isto é, uma conceção onde a tónica se centra na possibilidade de cada indivíduo escolher, de forma autónoma, livre e igual, o seu modo de vida, sem cuidar do bem comum, o qual bem comum, inversamente, só pode participar num contexto em que seja considerada uma dimensão intersubjetiva do sujeito <sup>(221)</sup>. Ou seja, a conceção individualista do sujeito e a conseqüente afirmação da prioridade do eu, não permitem que se possa considerar a hipótese de existir um bem comum com sentido constitutivo.

---

<sup>(218)</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>(219)</sup> «Poder-se-ia argumentar que a posição original produz um distanciamento excessivo em relação às circunstâncias humanas, que a situação inicial por el descrita é demasiado abstrata para produzir os princípios que Rawls afirma ser capaz de produzir – esses ou quaisquer outros, aliás». *Ibid.*, p. 54.

<sup>(220)</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>(221)</sup> Como Sandel explica, «as conceções intersubjetivas permitem que, em certas circunstâncias morais, a descrição relevante do eu abarque mais do que um único ser humano individual, como acontece, por exemplo, quando atribuímos responsabilidades à família, à comunidade ou à nação, em vez de a um ser humano particular». *Ibid.*, p. 95.

A necessidade da pluralidade das partes, na posição original rawlsiana, decorre da necessidade que Rawls tem de afirmar que estes sujeitos são reais e que não estamos no domínio do transcendente. O problema, segundo Sandel, é que, ao retirar do conhecimento das partes aquilo que são as suas circunstâncias e contingências sociais e naturais, ao separar o eu das suas posses, Rawls corre o risco, ao insistir na conceção individualista do sujeito, de ficar perante um sujeito incorpóreo <sup>(222)</sup>, ou purificado, como Nozick o define.

A solução para Rawls, sustenta Sandel, é considerar «a existência de uma comunidade em sentido constitutivo»<sup>(223)</sup>, onde as posses de cada um, separadas do indivíduo, são partilhadas e constituem um acervo comum. Tal solução resolve uma questão levantada por Nozick, que admite que o princípio da diferença pode conduzir a que algumas pessoas possam ser usadas como meios <sup>(224)</sup>.

Como refere Sandel, sobre a questão levantada por Nozick:

«Perspetivar a distribuição de talentos naturais como um acervo comum não viola a diferença entre as pessoas, nem equivale a considerá-las como meios a serem usados para o bem-estar de outros, uma vez que não são as *pessoas* que estão a ser usadas como meios para o bem-estar de outros, mas apenas os “seus” *atributos*. [...] Só no quadro de uma teoria da pessoa que considerasse estes dons como sendo essencialmente *constitutivos*, em vez de *atributos* alienáveis do eu, se poderia afirmar que, com a partilha de ativos, *eu* estaria a ser usado como um instrumento para fins alheios. Mas, na perspetiva de Rawls, todos os dons são contingentes e, em princípio, separáveis do eu, cuja prioridade está assegurada pela capacidade constante de retroceder perante o remoinho das circunstâncias» <sup>(225)</sup>.

Sandel sustenta ainda que «a noção de que só os *meus atributos* é que são usados como meio, e não *eu*, ameaça por em causa a plausibilidade, e até mesmo a coerência, da própria clivagem que invoca. Ela sugere que, perante o princípio de diferença, podemos tomar seriamente a distinção entre pessoas apenas quando recorremos à metafísica e à distinção entre uma pessoa e os seus atributos» <sup>(226)</sup>. Para evitar essa necessidade do recurso à metafísica, Sandel propõe uma outra defesa a Rawls, de forma a que o princípio da diferença seja

---

<sup>(222)</sup> «Um eu totalmente separado das características que lhe são dadas empiricamente não seria mais do que uma espécie de consciência abstrata (consciência de quê?), um sujeito radicalmente situado que cede o lugar a outro radicalmente desprovido de corpo». *Ibid.*, p. 46.

<sup>(223)</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>(224)</sup> «Há apenas pessoas individuais, pessoas individuais diferentes, com as suas próprias vidas individuais. Usar uma destas pessoas em benefício de outras é usar essa pessoa e beneficiar as outras. Nada mais. Acontece que se faz algo a essa pessoa em nome de outras. O discurso acerca de um bem social geral esconde isto». Cf. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 64.

<sup>(225)</sup> Cf. Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>(226)</sup> *Ibid.*, p. 115.

sustentável sem que as pessoas sejam usadas como meios. Tal consiste em considerar que os atributos são partilhados, «permitindo que, em certas circunstâncias morais, a descrição relevante do eu possa abarcar mais do que um único ser humano individuado empiricamente»<sup>(227)</sup>, o que, conclui Sandel, «apela, em resumo, a uma conceção intersubjetiva do eu»<sup>(228)</sup>.

Sandel conclui que, «para ser coerente, a teoria da justiça de Rawls exige uma conceção de comunidade no sentido constitutivo»<sup>(229)</sup>. Porém, como refere Chandran Kukathas, em *Rawls, «Uma teoria da justiça» e os seus críticos*, «Sandel nunca indica por que razão pensa que o eu deve ser *politicamente* criado»<sup>(230)</sup>, isto é, por que razão Sandel sustenta a necessidade de existir uma comunidade no sentido constitutivo e não aceita que, em vez dela, seja suficiente uma comunidade social, como Rawls a define<sup>(231)</sup>. Como Kukathas também refere, «na medida em que o carácter é formado pelo ambiente social, o que normalmente é importante é a família, a vizinhança e a comunidade local, que não têm de ser, e não são tipicamente, comunidades políticas»<sup>(232)</sup>. Donde, segundo o mesmo autor, «a crítica de Sandel a Rawls, apesar de enérgica e importante, não é decisiva. Embora seja possível que os argumentos de Rawls se fundem em bases incertas, os pressupostos da análise de Sandel são, por natureza, questionáveis»<sup>(233)</sup>.

---

<sup>(227)</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>(228)</sup> *Ibid. loc. cit.*, p. 116.

<sup>(229)</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>(230)</sup> Cf. Chandra Kukathas e Philip Pettit, *Rawls: «Uma teoria da justiça» e os seus críticos*, Lisboa, Gradiva, 1995, p. 129.

<sup>(231)</sup> Sobre o que Rawls define o que é uma comunidade social, cfr. § 79 de *Uma teoria da justiça*, nomeadamente a seguinte passagem: «há muitas formas de vida que possuem as características da comunidade social, a existência de objetivos finais partilhados e de atividades comuns que são valorizadas em si mesmas. A ciência e as artes fornecem exemplos evidentes. Também as famílias, círculos de amigos e outros grupos constituem comunidades sociais». Cf. John Rawls, *op. cit.*, p. 398.

<sup>(232)</sup> Cf. Chandra Kukathas e Philip Pettit, *op. cit.*, p. 129.

<sup>(233)</sup> *Ibid.*, p. 130.

### 2.2.6. Algumas conclusões

O nosso ponto de partida foi o de começarmos por considerar o género humano como uma só unidade dentro da natureza. Donde, por essa razão, ninguém pode ser considerado nem mais nem menos do que qualquer outro.

E foi daqui que fizemos derivar a afirmada igualdade, seja de todos os elementos que o constituem na sua universalidade, seja a de qualquer um deles individualmente considerado na comparação com quem quer que seja o outro. Uma igualdade que é estabelecida apesar de todas as diferenças que, de facto, distinguem as pessoas umas das outras, enquanto indivíduos e enquanto seres únicos, autónomos e livres. Igualdade natural enquanto ser físico e pessoa moral, e igualdade civil, enquanto se consideram cidadãos de uma comunidade de iguais, que partilham interesses comuns e participam de forma igual no esforço para o crescimento e desenvolvimento, quer de si próprios enquanto seres humanos, quer como cidadãos.

Na contemporaneidade, pelo menos nas sociedades ocidentais, e considerando apenas o domínio da esfera política, dentro da *polis*, portanto, esta base igualitária tem vindo, cada vez mais, a sustentar um conjunto de reivindicações relativas a direitos que se consideram básicos, sejam individuais ou sejam sociais, e que vão desde o direito às mais amplas liberdades ao reconhecimento de igual dignidade, da afirmação da própria identidade à participação cívica e política.

Ora, é este mesmo facto, de estarmos perante reivindicações, que nos permite considerar que, apesar da afirmação de uma igualdade geral entre todos, o que a realidade histórica nos tem vindo a apresentar é a de uma desigualdade. Fruto a maior parte das vezes da lei do mais forte, é, muitas vezes, até, demasiado atroz, tal a desigualdade que por vezes se verifica entre ricos e pobres, entre homens e mulheres ou entre afortunados e azarados e tal a diferença de liberdade de uns, quando comparados ou em relação com outros.

Uma desigualdade entre iguais que, do nosso ponto de vista, quando surge no seio de uma comunidade, quando esta se organiza em sociedade civil e social, e enquanto dura como tal, se torna um desafio para a filosofia política.

Se, como aqui o fazemos, e na esteira de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, elevamos à condição de primeiro princípio de justiça política o direito ao mais amplo sistema de liberdades iguais para todos, é porque, na sua génese, todos os que deliberam sobre os princípios de justiça, em que se funda a sociedade onde querem viver e crescer, se vêm como iguais, são

igualmente livres, agem e deliberam de forma racional e democrática e, conseqüentemente, dão prioridade ao justo sobre o bem.

De outro modo, se, entre todos os que participarem na deliberação sobre os mesmos princípios, qualquer um destes elementos estiver em desequilíbrio em favor de uns e em detrimento de outros, tanto pode ocorrer a cedência ou o sacrifício de quaisquer vantagens por parte de quem as tenha, em nome de algum valor ou dever imperfeito como a benevolência, a bondade, a magnanimidade, a misericórdia ou mesmo, até, o sentimento particular de justiça no caso concreto, como, na maioria das situações, se verificará a prevalência das vantagens originais, em favor dos próprios ou em nome de algum bem que os mesmos escolhem, independentemente das conseqüências que tais escolhas provoquem na balança das desigualdades. Em ambos os casos, acabaremos por ir ao encontro de concepções filosóficas onde o que é o bem se sobrepõe ao que é o justo.

Ao contrário das perspectivas filosóficas onde o bem antecede o justo e, por essa razão, a distribuição da igualdade e da liberdade acabam por ficar dependentes daquela que for a concepção do que é o maior bem, na perspectiva da filosofia política liberal, sendo a igualdade um dado adquirido à partida e a liberdade uma conseqüência dessa mesma igualdade, a sua distribuição só pode ser pensada como sendo efetuada na base de uma reciprocidade, isto é, igual, justa e equivalente para todos.

A afirmação deste princípio decorre de uma concepção contratualista da sociedade, o que equivale a dizer que a organização política da sociedade assenta toda a sua legitimidade na base de um contrato inicial onde todos participam e deliberam, sendo, por isso, uma legitimidade democrática, mesmo que tal deliberação e contrato seja meramente hipotético e nunca tenha existido na realidade.

Esta concepção contratualista da sociedade, mesmo que o contrato original seja apenas hipotético, tem vários séculos de teorização antes de John Rawls. Onde este autor inova é na consideração da posição original das partes, sobre quem faz descer um véu de ignorância que, enquanto decorre o processo deliberativo, lhes impede de conhecerem quais são os seus atributos e talentos naturais e quais os lugares que ocupam na sociedade. Tal situação, na perspectiva da teoria rawlsiana, permite estabelecer uma igualdade equitativa entre todos, por um lado, e considerar que as partes irão dar primazia ao eu sobre os fins, o que significa a prioridade do justo sobre o bem na situação em que está em causa estabelecer os princípios fundadores do pacto social.

É também o véu de ignorância que justifica o estabelecimento, pelas partes, do segundo princípio de justiça. Sem este modo de conceber todo o processo deliberativo do acordo

originário, sem este artifício transcendental, portanto, pensamos que o mesmo não seria aceite pelas partes. Com efeito, sem o véu de ignorância, facilmente as partes corriam o risco de aceitar a intromissão de outras esferas na do político, como a da religião, a do parentesco, a da riqueza ou da consideração social e se deixariam toldar na sua racionalidade pela sobreposição da sua posição real dentro da sociedade e dos seus próprios atributos e talentos.

Assim, garantida pelo primeiro princípio a distribuição das mais vastas liberdades, a qual, em teoria, não escasseia, podendo, por isso, ser distribuída em abundância por todos, as partes procurarão estabelecer um princípio para a distribuições de bens sociais e económicos que, por definição, têm uma elasticidade limitada e são uma preocupação para todos os que querem cooperar numa sociedade, em igualdade e equilíbrio entre todos. Com efeito, este tipo de bens primários ou, uma vez distribuídos a uns, não poderão ser distribuídos aos demais, ou, por serem escassos, não estão acessíveis a todos da mesma forma. São os casos, por exemplo, do acesso à alimentação, à saúde, à educação, ao trabalho, à justiça em tribunal, aos lugares e cargos públicos ou a um ambiente saudável.

Por esse motivo, as partes procurarão resolver o problema que a distribuição destes bens apresenta, de forma a que qualquer um tenha ao seu dispor uma possibilidade justa, ou lhe seja dada essa oportunidade, para poder ultrapassar ou minimizar qualquer desvantagem que tenha à partida, em relação aos demais. Pensamos que a condição da igualdade equitativa de oportunidades e a consideração de um benefício para os menos favorecidos, conforme o princípio rawlsiano da diferença, satisfaz essa necessidade, ao mesmo tempo que satisfaz as necessidades de justiça distributiva: todos têm o direito de terem oportunidade iguais e equitativas de acesso aos cargos ou funções públicas disponíveis e os menos favorecidos têm direito a beneficiar da distribuição dos bens económicos e sociais, da forma que lhes for mais favorável.

A aplicação dos dois princípios ocorre segundo regras de prioridade que permitam não só manter a prioridade do justo sobre o bem, mas também funcionar como um mecanismo que evite que algum dos bens colocados em lugar posterior nessa hierarquia seja satisfeito antes de os que o antecedem o serem de forma plena. Assim, as liberdades básicas só podem ser restringidas apenas em benefício da própria liberdade e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade sobre o princípio da diferença.

Na prática, o princípio rawlsiano da diferença traduz a preocupação que cada um de nós tem, enquanto ser moral e dotado de razão, pela atribuição equitativa não só de direitos económicos e sociais, mas também para obstar à existência de situações de desigualdade, fruto das condições económicas e sociais em que cada um nasce, vive e morre. Reflete igualmente a

preocupação pela preservação da espécie humana e, no limite, pensamos nós, o reconhecimento da dignidade da pessoa humana e da necessidade de atribuir direitos básicos, como os plasmados na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Sempre existirão desigualdades entre iguais, mas, sem exigir atos de generosidade ou de benevolência, apenas apelando à racionalidade e à condição de ser moral e social próprias dos seres humanos, os princípios de justiça apresentados por Rawls são os que, na nossa perspectiva, mais favorecem o estabelecimento de uma sociedade justa. Se, além disso, com a aplicação do princípio rawlsiano da diferença se aumentar o valor da fraternidade humana, tanto melhor.

## BIBLIOGRAFIA\*

- AMARAL, Carlos E. Pacheco, *Do Estado soberano ao Estado das autonomias. Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado*, Porto, Afrontamento, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Comunitarismo*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018. Com adenda de Areal, Rui.
- ARENDT, Hannah, *As origens do totalitarismo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2016.
- \_\_\_\_\_, *A condição humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tratado da política*, Lisboa, Veja, 1998.
- ARON, Raymond, *As etapas do pensamento sociológico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991.
- ARRIAGA, Manuel, *Harmonias Sociais*, Horta, Associação dos antigos Alunos do Liceu da Horta, 2010.
- BAUDOUIN, Jean, *Introdução à sociologia política*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000.
- BOBBIO, Norberto, *O futuro da democracia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.
- \_\_\_\_\_, *A era dos direitos*, São Paulo, Elsevier, 2004.
- BRAGA, Teófilo, *Filosofia positiva*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877.
- CALDAS, José Maria Castro, *Escolha e instituições*, Oeiras, Celta Editora, 2001.
- CARVALHO, Joaquim, *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- DALAI-LAMA, *Ética para o novo milénio*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- FERREIRA, Manuel J. do Carmo, *Ingredientes da vida moral*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.
- FONSECA, Rui, *Libertarismo*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018.
- FUKUYAMA, Francis, *O fim da História e o último Homem*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Identidades*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 2018
- GADAMER, Hans-Georg, *Herança e futuro da Europa*, Lisboa, Edições 70, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Elogio da teoria*, Lisboa, Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Verdade e método*, Petrópolis, Editora Vozes, 1998.

---

\* Na identificação das obras que foram utilizadas na elaboração deste trabalho, optou-se tanto por aquelas que são citadas no texto como as que, não o sendo, contribuíram de forma preciosa para a estruturação e o desenvolvimento do nosso pensamento.

- GALVÃO, Pedro, “Éticas de Princípios e a Abordagem Particularista”, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Utilitarismo*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018.
- HABERMAS, Jürgen, *Comentários à ética do discurso*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Moral consciousness and communicative action*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2008.
- HAARSCHER, Guy, *Filosofia dos direitos humanos*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Lisboa, IN-CM, 1999.
- JASPERS, Karl, *Iniciação filosófica*, Lisboa, Guimarães & C<sup>a</sup> Editores, 1978.
- \_\_\_\_\_, *A situação espiritual do nosso tempo*, Moraes Editores, 1968.
- KANT, Immanuel, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, IN-CM, 1990.
- KUHN, Thomas S., *A tensão essencial*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Ed. Perspetiva, 1991.
- KUKATHAS, Chandran e PETIT, Philip, *Rawls: «Uma teoria da justiça» e os seus críticos*, Lisboa, Gradiva, 1995.
- LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean, *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- LOCKE, John, *Dois tratados do governo civil*, Lisboa, Edições 70, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Segundo tratado sobre o governo*, São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Carta sobre a tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1996.
- MARÍAS, Julián, *História da Filosofia*, Porto, Edições Sousa & Almeida, 5<sup>a</sup> edição.
- MARTINS, António M., *Um ponto de vista sobre a filosofia hoje*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.
- MERRILL, Roberto e BORDEAU, Vincent, *Republicanismo*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018.
- MILL, John Stuart, *Utilitarismo*, Porto, Areal Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a liberdade*, Lisboa, Edições 70, 2018.
- MONCADA, L. Cabral, *Filosofia do direito e do Estado*, Vol. 1.º e 2.º, Coimbra, Coimbra Editores, 1955.

MORIN, Edgar, PRIGOGINE, Ilya e outros autores, *A sociedade em busca de valores*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

MORUJÃO, Carlos, *Racionalidade prática*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

MURCHO, Desidério, *Todos os sonhos do mundo e outros ensaios*, Lisboa, Edições 70, 2016.

NOVAIS, Jorge Reis, *Direitos fundamentais e justiça constitucional*, Lisboa, AAFDL, 2017.

NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e utopia*, Lisboa, Edições 70, 2009.

PATRÃO NEVES, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_, *Na senda da inquietude*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

PATRÃO NEVES, Maria do Céu e SOROMENHO-MARQUES, Viriato [coord.s], *Ética aplicada: ambiente*, Lisboa, Edições 70, 2017.

PATRÃO NEVES, Maria do Céu e TEIXEIRA, Nuno S. [coord.s], *Ética aplicada: relações internacionais*, Lisboa, Edições 70, 2017.

PLATÃO, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_, *Apologia de Sócrates*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999.

PÉRICLES, *Um discurso*, Porto, Livraria Educação Nacional, Ldª, 1941.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *O que é a propriedade?*, Lisboa, Editorial Estampa, 1975.

QUENTAL, Antero, *O Socialismo contemporâneo*, in *Política*, Universidade dos Açores, 1994.

RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

\_\_\_\_\_, *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ldª, 2003.

\_\_\_\_\_, *A lei dos povos*, Lisboa, Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_, *A Ideia de razão pública revisitada*, Lisboa, Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_, *Palestras sobre história da filosofia política (Edit. Samuel Freeman)*, Lisboa, Instituto Piaget, 2013.

RENAUD, Isabel e RENAULD, Michel, A teoria da ação, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

RICOEUR, Paul, *O justo ou a essência da justiça*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_, *Do texto à ação*, Porto, Rés, 1991.

ROCHA, Acílio E., *Relativismo Cultural e Universalismo Ético*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_, *Democracia deliberativa*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018.

RODRIGUEZ, Ricardo V., *A filosofia no mundo atual*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

ROSAS, João Cardoso., *Conceções da justiça*, Lisboa, Edições 70, 2015.

\_\_\_\_\_, *Liberalismo igualitário*, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de filosofia política*, Lisboa, Almedina, 2018.

\_\_\_\_\_, *Conceitos que pensam a ação*, in Patrão Neves, Maria do Céu [coord.], *Ética aplicada: dos fundamentos às práticas*, Lisboa, Edições 70, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, e-book, Metalibri Digital Library, 2008, disponível em <http://metalibri.wikidot.com>

\_\_\_\_\_, *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, Lisboa, Publicações Europa-América, Lda, 1995.

RUSS, Jacqueline, *A aventura do pensamento europeu*, Lisboa, Terramar, 1997.

RUSSELL, Bertrand, *Os problemas da filosofia*, Porto, Almedina, 2001.

SÁ, Victor de, *A Reforma Administrativa Liberal que Precedeu a de Mouzinho da Silveira*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, História, N.º 2, 1985.

SAVATER, Fernando, *O meu dicionário filosófico*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000.

\_\_\_\_\_, *As perguntas da vida*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999.

\_\_\_\_\_, *Ética para um jovem*, Lisboa, Editorial Presença, 2002.

SCHEIDEL, Walter, *A violência e a história da desigualdade*, Lisboa, Edições, 70, 2018

SANDEL, Michael, *Justicia, hacemos lo que debemos?*, Barcelona, Random Huse Mondadori, 2011.

\_\_\_\_\_, *O liberalismo e os limites da justiça*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, Coimbra, Almedina, 2012

SINGER, Peter, *O maior bem que podemos fazer*, Lisboa, Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_, *A vida que podemos salvar. Agir agora para por fim à pobreza no mundo*.

TAYLOR, Charles, *A ética da autenticidade*, Lisboa, Edições 70, 2009.

TODOROV, Tzvetan, *Os inimigos íntimos da democracia*, Lisboa, Edições 70, 2017.

WALZER, Michael, *As esferas da justiça*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

\_\_\_\_\_, *A guerra em debate*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2004.

WILLIAMS, Bernard, *A ética e os limites da filosofia*, Lisboa, Documenta, 2017.

**UNIVERSIDADE DOS AÇORES**  
**Faculdade de Ciências Sociais e**  
**Humanas**

Rua da Mãe de Deus  
9500-321 Ponta Delgada  
Açores, Portugal